



JEJAK LANGKAH PERUBAHAN DARI USING SAMPAI INDONESIA



Editor
NOVI ANOEGRAJEKTI

JEJAK LANGKAH PERUBAHAN

dari Using sampai Indonesia

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).

JEJAK LANGKAH PERUBAHAN

dari Using sampai Indonesia

Editor:

Novi Anoegrajkti



PENERBIT OMBAK
www.penerbitombak.com

2016

**JEJAK LANGKAH PERUBAHAN
DARI USING SAMPAI INDONESIA**

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

Diterbitkan oleh Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas,
Lembaga Penelitian Universitas Jember
bekerjasama dengan Himpunan Sarjana-Kesusastraan Indonesia dan
Penerbit Ombak (**Anggota IKAPI**), 2016
Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55599
Tlp. 085105019945; Fax. (0274) 620606
e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id
facebook: Penerbit Ombak Dua
www.penerbitombak.com

PO.6 .07.'16**

Editor:

Novi Anoegrajekti

Tata letak: Ridwan
Sampul: Dian Qamajaya

Gambar Sampul
www.google.com.sg

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

**JEJAK LANGKAH PERUBAHAN
DARI USING SAMPAI INDONESIA**

Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016
xvi + 416 hlm.; 16 x 24 cm
ISBN: 978-602-258-***-*

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Editor

Ruang Negosiasi Tradisional dan Inovasional ~ vii

Kata Pengantar Ketua HISKI Pusat

Metamorfosis Bahasa, Sastra, dan Budaya ~ x

Kata Pengantar Rektor Universitas Jember

Sastra: Jejak-jejak dan Perubahannya ~ xiv

BAGIAN PERTAMA: BAHASA MEMBANGUN MANUSIA

1. Lirik Tembang Jamu: Antara Pengenalan dan Romantisme
 - Sudartomo Macaryus ~ 1
2. Model-Model Strategi Kesantunan Berbahasa dalam Kultur Jawa
 - M. Rus Andianto ~ 16
3. Mengenalkan Bahasa Daerah Sejak Dini kepada Anak
 - Anastasia Erna Rochiyati Sudarmaningtyas ~ 46
4. Masa Depan Bahasa Madura di Kabupaten Jember: Sebuah Ancaman di Depan Mata
 - Hairus Salikin ~ 55

BAGIAN KEDUA: SASTRA DAN KESADARAN SOSIAL

1. Perubahan Sosial Berbasis Lintas Budaya: Identitas dan Ruang Negosiasi Global-Lokal
 - Novi Anoeagrajekti ~ 68
2. Nasionalisme *Fashion*: Ekspresi Identitas Pascakolonial dalam Novel Trilogi *Ronggeng Dukuh Puruk* Karya Ahmad Tohari
 - Abu Bakar Ramadhan Muhamad ~ 84
3. Memahami Sosok Perempuan: *Parasit Lajang*, *Cerita Cinta Enrico*, dan *Pengakuan Eks Parasit Lajang*
 - Endang Sri Widayati ~ 103
4. Sastra Daerah Cermin Penanaman Pendidikan Perilaku Berkarakter
 - Muji ~ 119
5. Interpretasi Tanda-tanda Realitas Sosial dalam Puisi “Marto Klungsu dari Leiden” Karya Darmanto Jatman: Sebuah Tinjauan Semiotik Sastra
 - Sunarti Mustamar ~ 128
6. Teks *Swargarohanaparwa* sebagai Model Perilaku Moralitas dalam Kehidupan Manusia
 - Asri Sundari ~ 149
7. Representasi Perempuan dalam Novel *Perempuan Berkalung Sorban* Karya Abidah El-Khalieqy dan *Aku Lupa Bahwa Aku Perempuan* Karya Ihsan Abdul Qudus: Kajian Stilistika
 - Ahmad Faizi ~ 158

8. Sastra Harjendranu dan Ajaran Kesempurnaan Resi Wisrawa Kepada Dewi Sukeksi: Suatu Rekonstruksi Konsep Etika Nusantara dalam *Serat Lokapala*
 - Eko Suwargono ~ 180
9. Urgensi Sastra Berbasis Kearifan Lokal dalam Pembangunan Moral Bangsa: Kajian Sosiologi Sastra
 - Ali Imron Al-Ma'ruf ~ 204

BAGIAN KETIGA: BAHASA DAN SASTRA MEDIA EDUKASI

1. Pemanfaatan Nilai Edukasi Lagu Daerah di Indonesia dalam Pembangunan Karakter Bangsa
 - Anita Widjajanti ~ 220
2. Pengembangan Media Pembelajaran Demokratis Kooperatif dalam Pembelajaran Keterampilan Berbicara melalui Strategi Kooperatif *Think Pairs Share*
 - Arief Rijadi dan Parto ~ 232
3. Memelihara Keberdayaan Teks Dongeng melalui Pembelajaran Bahasa Indonesia Berpendekatan *Whole Language*
 - Arju Muti'ah ~ 250
4. Model Pendidikan Pesantren dalam Novel *Santri Cengkir* Karya Abidah El-Khalieq
 - Furoidatul Husniah ~ 265
5. Strategi Kontestasi Jender dalam Sastra Anak Indonesia dan Sastra Anak Terjemahan: Pola Resistensi Tokoh Perempuan di Bawah Hegemoni Kultur Patriarki
 - Supiastutik dan Dina Dyah Kusumayanti ~ 275

BAGIAN KEEMPAT: BUDAYA VERBAL DAN NONVERBAL

1. *Welas Asih*: Merefleksi Tradisi Sakral, Memproyeksi Budaya Profan
 - Heru S.P. Saputra ~ 288
2. Membincang Kembali Diskursus Bangsa dalam Novel Indonesia: Dari Etnolokalitas sampai dengan Pascanasional-Pasca-Indonesia
 - Akhmad Taufiq ~ 314
3. Revitalisasi Budaya Seni dan Sastra Cina Pasca-Orde Baru
 - Retno Winarni, Bambang Samsu Badriyanto, dan Sri Ana Handayani ~ 338
4. Mitos "Duplang Kamal-Pandak" di Lembah Gunung Argapura Jawa Timur
 - Sukatman ~ 359
5. Percumbuan antara *Danyang Buyut Cili* dengan *Barong Tuwa dalam Ritual Ider Bumi* di Desa Kemiren Kabupaten Banyuwangi
 - Latifatul Izzah ~ 376
6. Proses Penciptaan Film Dokumenter *Java Teak*: Kontribusi Kayu Jati bagi Masyarakat Jawa
 - Muhammad Zamroni ~ 392

INDEKS ~ 410

Kata Pengantar Editor

RUANG NEGOSIASI TRADISIONAL DAN INOVASIONAL

Negosiasi terus berlangsung dalam berbagai ruang budaya. Oleh Hegel gejala tersebut diformulasikan dalam dinamika antara tesis, antitesis, dan sintesis.¹ Budaya etnik Nusantara pada umumnya menghendaki adanya harmoni seperti relasi antara *jagat gedhe* (makrokosmos) dan *jagat cilik* (mikrokosmos).² Misionaris yang berkarya di Timor ada yang menceritakan bahwa ketika ada anggota keluarga yang sakit, anggota keluarganya meminta obat kepada kepala suku. Kepala suku lazimnya memberi obat yang berasal dari alam, seperti: buah, daun, kulit, akar, atau biji. Selanjutnya anggota keluarga ada yang mencari pada siang hari dan pagi harinya mendatangi pohon atau tanaman yang dimaksud untuk mengambil sebagian darinya. Bila obatnya adalah kulit pohon, ia akan meminta kepada pohon tersebut untuk obat saudaranya yang sakit. Sebagai ucapan terima kasih, dia akan mengoleskan tanah pada goresan pohon dan memberikan uang dan makanan.

Fenomena tersebut merupakan kearifan masyarakat dalam relasinya dengan alam tumbuh-tumbuhan. Relasi tersebut muncul sebagai respons atas persoalan yang dihadapi, yaitu ketika ada salah seorang saudaranya yang mengalami sakit. Relasi manusia dengan alam tumbuhan tersebut menumbuhkan harmoni. Personisasi pohon tersebut menumbuhkan rasa hormat dan semangat masyarakat untuk menjaga, memelihara, mengembangkan, dan memanfaatkannya. Pohon dan alam lainnya ditempatkan sebagai “mitra”³ dalam mewujudkan kesehatan, kesejahteraan, dan kenyamanan hidup.

¹ Lihat, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, (Canada: Batoche Books, 2001).

² Lihat, Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

³ Alam ditempatkan sebagai mitra berarti memiliki kadar kesamaan dan kesejajaran yang harus dihargai dan dihormati.

Ruang Negosiasi

Bahasa, sastra, seni tradisi dan aneka kegiatan budaya merupakan ruang-ruang negosiasi antara para pihak yang memiliki kepentingan. Tulisan-tulisan dalam prosiding ini menyajikan ruang-ruang tersebut sesuai dengan minat dan kompetensi yang dikembangkan oleh masing-masing penulis. Keseluruhan artikel dikelompokkan menjadi empat bagian, yaitu: bahasa membangun manusia, sastra dan kesadaran sosial, bahasa dan sastra sebagai media edukasi, dan budaya verbal dan nonverbal.

Lirik lagu dengan aransmennya berfungsi menghibur sekaligus memberikan manfaat untuk sosialisasi dan internalisasi perihal isi yang terkandung di dalamnya. Bahasa sebagai media internalisasi pengetahuan, keterampilan, dan sikap memerlukan kenyamanan berkomunikasi. Oleh karena itu, perlu dikembangkan model berbahasa yang santun dan menempatkan mitra tutur dalam posisi sama dan sejajar. Internalisasi nilai melalui bahasa berlangsung sepanjang hayat. Oleh karena itu, bahasa yang paling dekat dengan kehidupan seseorang perlu diperkenalkan sejak dini agar memiliki kedekatan dengan lingkungannya. Pada usia anak, ketika otak belum mengalami pemisahan, merupakan masa emas dalam belajar bahasa karena anak dapat belajar bahasa apapun dan dapat menguasai dengan sempurna. Oleh karena itu, untuk dapat menguasai bahasa Indonesia dengan baik tidak perlu meninggalkan bahasa daerah.

Karya sastra sebagai hasil refleksi sastrawan terhadap lingkungannya. Refleksi tersebut menghasilkan konstruksi baru yang merupakan ruang negosiasi. Sastra menawarkan berbagai alternatif sesuai tingkat kedalaman dan keluasannya. Sastra fiksi berpotensi sebagai media ekspresi identitas dan untuk memahami spiritualitas perempuan. Sastra daerah, puisi, dan naskah klasik berpotensi dikaji dalam kaitannya dengan pendidikan nilai, realitas sosial, dan moralitas masyarakat. Istilah daerah lebih mengutamakan ruang yang berseberangan dengan pusat. Di Indonesia istilah tersebut untuk membedakan dengan yang pusat dalam kairannya dengan bahasa, persoalan, dan domisili penulis. Cakupan istilah daerah di Indonesia menunjuk lokasi yang sangat luas karena meliputi wilayah seluruh Nusantara.

Kebudayaan sebagai seperangkat nilai, aktivitas, produk, dan konsep yang dihidupi oleh masyarakat pendukungnya. Hal itu dapat diidentifikasi melalui penggunaan bahasa, isi cerita, dan proses edukasi bahasa, sastra, dan benda-benda dengan segala motif, bentuk, dan fungsinya. Semua itu

sekaligus menjadi cermin dari kemajuan budaya masyarakat pendukungnya. Temuan bidang teknologi informasi diikuti juga berbagai produk lanjutan yang memanfaatkan temuan tersebut termasuk potensi terwujudnya dunia sebagai “perkampungan global”, seperti dikemukakan Marshall McLuhan (2003).⁴ Berbagai bidang kehidupan berpeluang dikembangkan dan diformulasikan dalam bentuk dokumen audiovisual berupa film dokumenter, sinetron, dan videotron. Terobosan teknologi tersebut membuka peluang berbagai alternatif usaha, inovasi, dan kreasi. Demikian juga dalam bidang akademik, terobosan teknologi informasi tersebut dapat dimanfaatkan sebagai ruang untuk mendapatkan berbagai informasi dan mentransmisikan informasi pada tataran nasional, regional, dan global.

Tentu masyarakat harus tetap waspada karena teknologi tersebut pun sebagai dua mata pisau. Hal tersebut dapat diatasi dengan memanfaatkan filter-filter yang dikembangkan oleh masyarakat melalui berbagai kearifan yang diformulasikan secara verbal seperti ungkapan, peribahasa, mantra, mitos, dan legenda. Formulasi lainnya berupa aktivitas seperti ritual dan berbagai upacara keagamaan dan tradisi yang hingga saat ini masih dihidupi oleh masyarakat pendukungnya. Formulasi lainnya berwujud benda, warna, dan bangun atau bentuk yang memiliki latar belakang historis, filosofi, dan mungkin pula ideologis. Apapun wujudnya semua merupakan ruang yang terbuka. Oleh karena itu, semua terpanggil untuk memasukinya.

Semoga Anda terpanggil memasukinya.

Jember, 9 Agustus 2016

Editor,

Novi Anoeграjekti

⁴ Lihat, Barbara J. Walkosz, Tessa Jolls, and Mary Ann Sund, “Global/Local: Media Literacy for the Global Village.” Paper Submitted for International Media Literacy Research Forum Inaugural Meeting Ofcom London 14–16 May 2008. http://www.medialit.org/sites/default/files/33_globallocal.pdf. Diunduh, 10 Juli 2016.

Kata Pengantar Ketua
Himpunan Sarjana-Kesusastraan Indonesia (HISKI) Pusat
METAMORFOSIS BAHASA, SAstra, DAN BUDAYA

Jejak langkah perubahan itu memesonakan. Indah. Perubahan itu menantang para pemerhati budaya, sastra, dan bahasa. Ketiganya tidak pernah diam. Ketiganya telah dipotret dalam beberapa artikel buku ini. Walaupun serpihan artikel dengan gaya berbeda, namun nuansanya menuju pada pelacakan jejak langkah perubahan. Perubahan itu ada dua hal, yaitu (1) perubahan bahasa, sastra, dan budaya itu nyata, real, dapat diamati, dan dikaji secara faktual, (2) perubahan bahasa, sastra, dan budaya itu imajinatif, bersifat simbolik, dan menggoda.

Kumpulan tulisan dalam prosiding ini menggambarkan variasi pemikiran tentang keanekaragaman perubahan. Pemikiran tentang budaya, sastra, dan bahasa ternyata amat lentur. Sekejap bahasa, sastra, dan budaya dapat berubah, menuju pada dua titik, yaitu: (1) perubahan yang berupaya menyesuaikan dengan keadaan lingkungan di sekelilingnya dan (2) mengubah bentuk (*metamorfosis*), untuk menemukan kesempurnaan. Kedua titik perubahan itu merupakan daya tarik bahasa, sastra, dan budaya. Perubahan bahasa, sastra, dan budaya dengan pembangunan tidak selalu berjalan seiring. Dalam beberapa tahun terakhir saya menemukan unsur-unsur baru, instrumen dan ide-ide mengenai bahasa, sastra, dan budaya yang selalu berubah.

Saya mencatat, tulisan-tulisan dalam prosiding ini bisa memotret budaya Using yang penuh daya pikat. Potret budaya, bahasa, dan sastra di seputar Using sebenarnya memiliki andil penting dalam pembangunan bangsa. Lokalitas tidak dapat diabaikan. Evolusi budaya, sastra, dan bahasa tidak dapat ditawar lagi. Perubahan itu pasti akan terjadi. Prospek budaya, bahasa, dan sastra lokal merupakan bagian dari pengembangan, promosi, pemahaman global, dan integral dari sebuah sistem. Dalam buku ini kategori perubahan bahasa, sastra, dan budaya dilakukan dengan berbagai cara, yaitu:

- (1) Revitalisasi bahasa, sastra, dan budaya, setelah ditempa dengan fenomena zaman, antara dari Orde Lama, Orde Baru, dan Orde Reformasi,

- (2) Representasi identitas lokal menuju nasionalisasi bahasa, sastra, dan budaya, dengan memahami teks-teks feminis, pencerminan zaman, misalkan melalui mitos, pelacakan teks pascakolonial, dan pengejaran diskursif zaman lewat teks,
- (3) Penciptaan model perilaku moralis yang mampu menyesuaikan dengan zaman,
- (4) Interpretasi terhadap keragaman teks, untuk menemukan esensi sebuah perubahan, kebijakan penguasa, misalnya pendidikan karakter lewat lagu, teks sastra, perilaku bahasa, dan budaya,
- (5) Pengembangan model dengan cara mengimpor ide asing ke dalam pembelajaran bahasa, sastra, dan budaya lokal.

Dari lima langkah itu, para penulis artikel buku ini mencoba menggali metamorfosis. Metamorfosis budaya, sastra, dan bahasa yang sudah merupakan harga mati. Maksudnya, pasti akan terjadi. Metamorfosis menarik pembaca ke dalam mimpi buruk para generasi tua. Biasanya orang tua sering memojokkan generasi muda yang tersentuh metamorfosis budaya karena dianggap tidak lazim. Metamorfosis budaya boleh disebut sebagai proses transformasi budaya. Transformasi bahasa, sastra, dan budaya pun sudah sulit dibendung. Transformasi adalah perubahan budaya, bahasa, dan sastra. Perubahan (dinamika) kebudayaan adalah perubahan yang terjadi akibat adanya ketidaksesuaian di antara unsur-unsur kebudayaan yang saling berbeda, sehingga terjadi keadaan yang tidak serasi bagi kehidupan. Definisi perubahan (dinamika) kebudayaan dikatakan sebagai variasi dari cara-cara hidup yang disebabkan oleh perubahan-perubahan kondisi geografis kebudayaan material, komposisi penduduk, ideologi maupun karena adanya difusi dan penemuan baru dalam masyarakat tersebut.

Banyak pihak selalu khawatir pada sebuah jejak perubahan. Ada yang menyebut perubahan itu sebuah “kiamat budaya”. Padahal esensinya perubahan budaya, bahasa, dan sastra merujuk pada modifikasi-modifikasi yang terjadi dalam pola-pola kehidupan manusia. Modifikasi-modifikasi tersebut terjadi karena faktor internal maupun eksternal. Budaya, bahasa, dan sastra itu rentan terhadap perubahan sebagai suatu kemajuan, biarpun kadang-kadang dianggap menyalahi kodrat. Yang jelas, bahasa, sastra, dan budaya itu wahana dan sekaligus produk kehidupan. Selama hidup itu banyak riak dan gelombang, masyarakat pun akan berubah. Budaya, bahasa, dan sastra lokal Osing, Jember, hingga nasionalisme banyak disoroti dalam buku ini, sebagai saksi perubahan.

Perubahan bahasa, sastra, dan budaya adalah segala perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan yang memengaruhi sistem sosial, termasuk nilai-nilai, sikap, dan pola-pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. Perubahan sering misterius, sehingga mengalami transformasi mengerikan. Bahkan sering mendorong fenomena bahasa, sastra, dan budaya mengalami keterasingan. Nada sentral dari perubahan adalah munculnya *culture shock*.

Culture shock dianggap sebagai hal yang wajar bagi sebagian besar orang baru. Namun, hal tersebut jangan dianggap remeh karena dapat memicu timbulnya depresi akut. Biasanya, orang baru yang mengalami *culture shock* adalah mereka yang masih labil dalam beradaptasi. Bahasa, sastra, dan budaya banyak memunculkan perubahan yang penuh kejutan. Keadaan lingkungan budaya menjadi salah satu faktor penyebab timbulnya gejala *culture shock*. *Culture shock* sangat berkaitan dengan kekhawatiran dan galau berlebih yang dialami orang-orang yang menempati wilayah baru dan asing.

Bila kita menjadi *outsider* budaya, bahasa, dan sastra Using, ketika masuk ruang tersebut akan terjadi kejutan budaya yang memungkinkan hadirnya sebuah perubahan mendadak. Pada saat itu, orang baru dan orang yang memiliki budaya akan mengalami metamorfosis yang tidak terduga dan sering dilupakan, yaitu humor, horor, dan sedih. Humor adalah kondisi umum yang menyenangkan, sedangkan horor dan sedih menyebabkan tekanan emosional.

Memasuki wilayah budaya, sastra, dan bahasa lokal yang asing sebenarnya mengasyikkan. Yang lebih mengesankan, yaitu munculnya hal-hal yang tidak atau belum dikenal secara total. Jika kita mampu menyesuaikan diri dengan hal-hal baru, akan terjadi perubahan budaya, bahasa, dan sastra yang dahsyat. Pada saat itulah dinamika dan transformasi mulai bergetar.

Apapun alasannya, perubahan bahasa, sastra, dan budaya sering menyebabkan efek samping. Dalam buku ini dapat dicermati betapa erosi budaya, bahasa, dan sastra lokal di wilayah Jember dan sekitarnya mulai menggelora. Semangat penulis untuk mendokumentasikan bahasa, sastra, dan budaya yang bergoyang terus ini yang patut dihargai. Pada wilayah dinamika itulah interpretasi dibutuhkan, karena sebagai senjata ampuh untuk mencermati perubahan.

Perubahan bahasa, sastra, dan budaya selalu terkait dinamika makna. Melalui buku ini, para penulis ingin menyajikan keberagaman makna yang

mulai berubah. Ada banyak penulis yang telah berurusan dengan budaya. Bahkan budaya dan industri kreatif, keanekaragaman budaya dan bahasa, sudah semakin campur aduk menuju ke perubahan yang signifikan. Keragaman budaya telah menjadi objek penyelidikan yang diperlukan untuk pengembangan masyarakat.

Budaya telah muncul selama bertahun-tahun dari pengembangan dan kerjasama program. Seperti kita harus menganalisis evolusi bersejarah budaya. Kehadiran budaya dalam pembangunan, hak budaya, biasanya diwujudkan dalam kerjasamastategi dan proyek. Akan tetapi, hal itu sering berlangsung tanpa berdasarkan dokumen internasional dan kerangka kerja yang dapat mendukung kerja nyata untuk memperjelas hak budaya.

Budaya, pembangunan, evolusi, dan prospek model-model pembangunan ekonometrik lainnya memiliki kemungkinan telah dipelajari sebagai unsur yang diperlukan untuk pengembangan individu dan masyarakat. Pembangunan, seperti dalam mengatasi kemiskinan juga semakin memilih cakupan yang lebih luas. Fenomena dan pandangan mengenai kemiskinan pun berkaitan dengan banyak variabel. Oleh karena itu, pendekatan yang komprehensif dan holistik dalam mengatasi kemiskinan juga mencakup bidang budaya. Selamat membaca, menghayati, dan mencermati jejak-jejak dan langkah perubahan yang tersaji dalam prosiding ini. Semoga bermanfaat.

Yogyakarta, 9 Agustus 2016

Ketua HISKI Pusat,



Suwardi Endraswara

Kata Pengantar Rektor Universitas Jember

SASTRA: JEJAK-JEJAK DAN PERUBAHANNYA

Karya sastra merupakan hasil refleksi pengalaman sastrawan dalam relasinya dengan lingkungan yang dihidupi. Dari segi keluasannya, pengalaman dibedakan menjadi tiga tataran, yaitu tataran intrapersonal, interpersonal, atau publik. Pengalaman intrapersonal berkaitan dengan relasi sastrawan dengan diri sendiri. Hal tersebut memperlihatkan kesadaran sastrawan mengenai potensi, keterbatasan, kesempatan, dan kemampuan memanfaatkan peluang-peluang dalam berkreasi.

Pengalaman interpersonal memperlihatkan relasi sastrawan dengan individu yang lain. Hal tersebut memiliki kemungkinan berlangsung secara vertikal (relasi antarindividu yang berbeda tingkatan) dan horizontal (relasi dengan individu yang setingkat). Pengalaman tersebut memberikan kesadaran mengenai kualitas relasi, peluang membina kerjasama, dan peluang mengadakan aktivitas secara sinergis. Hal tersebut mengingatkan pada peribahasa Melayu, “Sesimpai bagai lidi”. Lidi sebatang hanya memiliki kekuatan kecil akan tetapi dalam ikatan besar, dalam jumlah banyak memiliki kekuatan lebih besar. Dengan demikian, kebersamaan dalam satu ikatan, organisasi, dan kerjasama membuahkan kekuatan dan hasil yang lebih besar.

Pengalaman publik memperlihatkan relasi sastrawan dengan lingkungan kemasyarakatan, birokrasi, lembaga-lembaga, institusi, dan aneka organisasi. Dalam relasinya dengan negara, sastra Indonesia pernah mengalami masa kelam. Hal tersebut dialami oleh sastrawan, penyair, dan dramawan yang mengkritisi kebijakan negara. Sikap kritis tersebut dipandang menjadi ancaman bagi penguasa yang lemah atau hipokrit. Hal itu beralasan juga karena di beberapa negara, karya sastra telah menginspirasi masyarakat pembacanya untuk melakukan gerakan-gerakan pembaharuan yang dapat dimaknai sebagai ancaman terhadap penguasa.

Jejak Perubahan

Sastra memang tidak dapat membuat perubahan, akan tetapi sastra dapat menginspirasi orang untuk melakukan perubahan. Hal tersebut mengasumsi

bahwa apa yang tertulis tersebut dibaca, isi dan maksudnya ditangkap dan menginspirasi pembacanya. Salah satu bukti pengaruh tersebut adalah karya besar yang menghebohkan negara adidaya Amerika, yaitu: *Pondok Paman Tom (Uncle Tom's Cabins)*. Akan tetapi, di Amerika pula setiap ada pelantikan presiden ada pembacaan puisi. Hal tersebut sebagai salah satu bentuk pengakuan bahwa seorang presiden pun perlu memahami hal-hal yang tersirat, yang indah, yang halus, yang lembut, dan yang tidak terkatakan.

Sastrawan dan penyair di Indonesia banyak yang beruntung. Akan tetapi, tidak sedikit pula yang terlunta-lunta. Mulai pelarangan dan pemusnahan karya dalam bentuk buku, penahanan, pemenjaraan, dan pembinasan. Di Jawa Timur dikenal pemain ludruk legendaris yang meninggal pada zaman Jepang, yaitu Cak Gondo Durasim. Ia mengalami penyiksaan hingga meninggal karena isi parikan yang ditembangkan dalam ludruk.

Sementara itu, Seno Gumira Ajidarma sebagai seorang jurnalis dan sastrawan yang gelisah mengemas aneka kegelisahan secara simbolik melalui karya sastra. Hingga saat ini karya-karyanya masih berada di belantara sastra Indonesia. Seno memiliki kepiawaian dalam menyembunyikan fakta jurnalistik ke dalam simbol-simbol literer.

Gerak kesadaran tersebut mengasumsi bahwa sastra dinikmati oleh pembaca yang menuntut kemampuan literasi fungsional. Memfungsikan kemampuan mengenal huruf dan angka yang lebih tinggi dengan memanfaatkan kemampuan tersebut untuk menyerap dan mentransmisikan informasi, pengalaman, pengetahuan, pemikiran, dan harapan-harapan kepada masyarakat. Oleh karena itu, buku prosiding ini berfungsi memancarkan dan menjembatani sastrawan dengan pembaca agar memiliki pemahaman dan kemampuan memaknai secara komprehensif dan holistik. Selain itu, pembaca memiliki kemungkinan menjadikannya sebagai sumber inspirasi untuk melakukan pembaharuan.

Jember: Laboratorium Hibriditas

Jember khususnya, secara historis dihuni oleh masyarakat migran, memiliki karakteristik yang khas. Wilayah di sekitarnya yang khas pula, kiranya merupakan laboratorium bahasa, sastra, dan budaya yang tidak akan pernah kering untuk ditimba. Jawa, Madura, Tengger, dan Using merupakan simpul-simpul yang berpotensi menjadi sumber inspirasi karya kreatif dan akademik yang tidak akan pernah kering. Novel, cerpen, puisi, drama, dan syair lagu

banyak yang terinspirasi oleh lingkungan alam, seni, dan ritual yang dihidupi oleh masyarakat pendukungnya. Novel *Kerudung Santet Gandrung*, karya Hasnan Singodimayan misalnya, menampakkan seni tradisi Gandrung dan budaya santet sebagai sumber inspirasi. Deskripsi aneka genre sastra, bahasa, dan budaya pada prosiding ini menjadi dokumen abadi yang berpeluang sebagai warisan budaya sekaligus berpotensi untuk dikembangkan lebih lanjut oleh generasi-generasi yang akan datang.

Saya menyambut baik terbitnya buku prosiding ini. Semoga tulisan yang terhimpun dalam buku ini menginspirasi pembaca di lingkungan sivitas akademika Universitas Jember dan masyarakat pembaca pada umumnya. Saya berharap terbitan ini disusul dengan terbitan-terbitan lain dengan tema-tema yang aktual. Hal tersebut untuk mewujudkan Universitas Jember sebagai salah satu kiblat ilmu sastra pada tataran lokal, nasional, regional, dan internasional. Seluruh sivitas akademika Universitas Jember, terpanggil untuk mewujudkan harapan tersebut.

Jember, 9 Agustus 2016
Rektor Universitas Jember,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Moh. Hasan', with a stylized, circular initial 'M'.

Moh. Hasan



BAGIAN PERTAMA

Bahasa Membangun Manusia

LIRIK TEMBANG JAMU: ANTARA PENGENALAN DAN ROMANTISME

Sudartomo Macaryus

Lembaga Pengembangan Kebudayaan Nasional
Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa Yogyakarta
msudartomo@gmail.com

A. Pendahuluan

Keseimbangan alami telah terbangun dalam sebuah ekosistem untuk menjaga keselarasan dan keseimbangan hidup manusia dengan lingkungan alam, sosial, dan budayanya. Manusia dengan akal dan budinya berpotensi untuk menjaga, mengembangkan, dan memanfaatkan lingkungannya. Sophokles, sastrawan Yunani yang hidup sekitar abad ke-4 sebelum masehi menyatakan dalam dialog dramanya.¹ Dikatakannya bahwa manusia adalah makhluk yang paling menakjubkan. Salah satu hal yang menakjubkan dikatakannya.

Untuk berbagai penyakit
ia temukan obatnya
Ya, hampir semua penyakit
Kecuali yang namanya AJAL

Sebelum ditemukan ilmu keperawatan, kedokteran, dan farmasi, dengan akal sehatnya manusia merespons dengan intuisinya. Intuisi tersebut dilandasi oleh interaksinya dengan lingkungan alam. Manusia terbuka terhadap lingkungan alam yang dihidupinya. Oleh karena itu, alam pun membuka diri terhadapnya. Manusia juga memiliki kesanggupan memanfaatkan materi yang ada di lingkungannya untuk mengatasi persoalan dan tantangan hidup secara baik dan benar dalam perspektif mereka.

Seorang ibu dari desa datang ke rumah anaknya di kota. Pekarangannya yang luas memberinya alternatif apa yang harus dilakukan dalam perspektifnya. Dikumpulkannya ranting-ranting kayu dan bambu kering kemudian dipanggilah

¹ Lihat lampiran 1.

penjual olahan untuk membeli kayu dan bambu yang sudah dikumpulkannya. Rumput-rumput dibersihkan, tanah dicangkul untuk mempersiapkan lahan yang akan ditanami sayuran. Benih telah disiapkannya dari desa, pupuk dan pestisida sudah disiapkannya pula. Ibu yang berasal dari desa memiliki alternatif terhadap lahan yang luas tersebut. Ia merealisasikannya dengan tindakan. Sementara itu, anak dan menantunya memandang lingkungan cukup dibersihkan dan dimanfaatkan untuk menanam bunga dan aneka tanaman hias lainnya. Ranting dan cabang kayu yang berserakan cukup dibakar supaya bersih. Demikian pula ketika ana-anaknya ada yang hidungnya berlendir dibuatkannya ramuan rempah-rempah kemudian ditempelkan di kepalanya. Ketika anaknya tampak kurus dan sulit makan dibuatkannya ramuan untuk diminumkan, dan bila perlu dengan paksa. Ketika ada bagian tubuh yang terluka dipotongnya pelepah pisang, getah yang mengalir dioleskannya pada luka tersebut. Waktu lain pernah juga luka ditemplei jaring sarang laba-laba. Luka pun mengering dan menyembuh. Lingkungan alam adalah industri farmasi dan apotek. Sebagian masyarakat memformulasikannya dalam bentuk jamu.² Tulisan ini membahas tiga syair tembang Jawa tentang jamu. Ketiga syair tersebut dibawakan oleh Waljinah dalam musik langgam Jawa, Didi Kempot, dan gendhing tembang Jawa.

B. Tradisi Rural Agraris

Tradisi rural agraris memberi peluang setiap individu untuk memiliki kedekatan dengan lingkungan alam (benda, tumbuhan, dan binatang). Ibu dalam ilustrasi di atas hidup dalam tradisi rural agraris. Pada tahun 1970-an ketika anaknya masih tinggal di desa, bila memerlukan biaya untuk pendidikannya, ia memberi alternatif, “Yen butuh ragat, ya ngundhuh godhong ko dititipke bakul nang pasar!” ‘kalau memerlukan biaya ya memetik daun (pisang), nanti dititipkan pedagang di pasar (untuk menjualkannya)’. Orang tua dengan latar belakang kehidupan rural agraris tersebut menghayati dan melihat alternatif. Bagaimana mengubah daun pisang menjadi uang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan kebutuhan pendidikan anaknya. Secara tidak langsung hal tersebut sebagai media internalisasi nilai dan pendidikan mengenai bagaimana manusia menyikapi dan memanfaatkan lingkungannya.

² Pembicaraan dengan teman dari Sumenep tahun lalu, mendapatkan informasi bahwa bila ada orang yang kulitnya pucat, badannya layu, tidak bersemangat yang pertama kali dipersoalkan adalah, “jamunya apa?”

Gejala lainnya tampak berkaitan dengan tradisi menabung yang belum dimiliki oleh masyarakat, seperti dalam masyarakat modern. Akan tetapi benih untuk itu sudah ada, dengan menyimpan dalam *cèlèngan*. Asesori dari tanah, gerabah berbentuk *cèlèng* ‘babi hutan’ yang berfungsi untuk menyimpan uang. Simpanan uang tersebut lazimnya dibuka menjelang lebaran atau tahun ajaran baru untuk membeli keperluan hari lebaran, seperti pakaian, sepatu, alat tulis, tas, dan keperluan lainnya. Deretan pengalaman tentu masih panjang, yang kesemuanya merupakan bagian dari realitas sosial yang terungkap secara verbal. Hal tersebut sejalan dengan pandangan mengenai realitas sosial berikut.

Realitas sosial adalah sistem hubungan sebab-akibat, struktur, atau mekanisme yang keberadaannya independen secara historis tetapi tidak dapat secara kelompok individu dalam hubungan bersama dalam mempertahankan atau mereproduksi realitas sehari-hari.³

Tradisi rural agraris tersebut menghasilkan realitas sosial yang cenderung bersifat terbuka dan komunal. Oleh karena itu, pengetahuan dan pengalaman diupayakan menjadi milik bersama. Hal tersebut mengingatkan pada bagaimana cara mereka mendapat penerangan dari petugas pertanian yang dilakukan di sekitar tempat mereka. Komunitas kelompoknya pun bernama sesuai dengan lingkungannya, yaitu kelompok “Bulak”. Istilah *bulak* yang berarti ‘jalan panjang antardesa’ untuk menunjukkan bahwa di tempat tersebut mereka berkumpul dan menerima penyuluhan dari petugas pertanian lapangan.

Melalui cara tersebut mereka mendapatkan pengetahuan secara natural seperti ketika mereka bercakap-cakap dengan sesama teman seprofesi (petani) pada saat istirahat. Hal tersebut mengingatkan pada teman yang pernah mengajarkan bahasa Indonesia di Jepang. Ia bercerita di tempat tersebut terdapat rumah makan Indonesia yang menjual masakan Indonesia dan komunikasi dilakukan dengan menggunakan bahasa Indonesia. Fasilitas tersebut digunakan untuk menyajikan suasana alami dalam belajar bahasa Indonesia. Bahasa memiliki keteraturan struktur, sedangkan penggunaannya juga memiliki pola keteraturan, seperti tampak pada kutipan berikut.

³ A social reality is any causally efficacious system, structure, or mechanism which can exist independently of any particular historical individual, but cannot exist independently of some group of individuals somehow linked together in sustaining or reproducing that reality from day to day (Bhaskar 1979; Durkheim, 1982; Giddens, 1979 dalam Pateman, 1998:453).

Mungkin konsekuensi paling signifikan dari studi sosiolinguistik kesadaran bahwa bahasa, seperti elemen sosial budaya lainnya dari keberadaan manusia, yaitu memiliki keteraturan struktur dan keteraturan penggunaan; berupa kesadaran untuk menyampaikan informasi dalam komunikasi dan ekspresi, seperti motif, emosi, keinginan, pengetahuan, sikap, dan nilai-nilai.⁴

Kutipan di atas menunjukkan bahwa bahasa memiliki kesejajaran dengan elemen sosial budaya lainnya. Kesejajaran yang dimaksudkan adalah dalam hal adanya keteraturan struktur dan keteraturan penggunaan. Khusus dalam bidang kebahasaan, struktur dan penggunaan yang dimaksud adalah pemanfaatannya untuk menyampaikan informasi dalam komunikasi dan sebagai sarana mengekspresikan motif, emosi, keinginan, pengetahuan, sikap, dan nilai-nilai. Semua itu menempatkan bahasa –terlebih bahasa tulis– sebagai wahana penyimpanan, pewarisan, dan pengembangan yang terjadi secara terus-menerus, melampaui ruang dan waktu.

Sebagai contoh, pandangan dan ilmu pengetahuan yang ditulis oleh Kong Hu Cu (551–479 SM) masih dapat dibaca, dipahami, dikembangkan, dan dimanfaatkan oleh generasi yang hidup pada milenium ketiga, sekarang ini. Pergantian dinasti penguasa yang terjadi melalui suksesi yang sengit dan melalui perebutan dan pertempuran tidak menjadikan mereka membinasakan pemikiran yang diformulasikan secara verbal tulis.

C. Bahasa Manusia

Dalam dialog drama *Antigone* dikatakan, */Dan yang paling menakutkan/ adalah manusia/*. Khusus dalam hal bahasa dikatakannya, */la cipta bahasa untuk bicara/*. Hal itu merupakan kenyataan, bahwa setiap komunitas masyarakat yang ada di dunia ini memiliki bahasa. Akal pikiran manusia dalam menghadapi dan dalam berelasi dengan lingkungan tampak dari bahasanya.

Secara teoretis, bahasa yang salah satu komponennya pikiran menunjukkan bagaimana penalaran, sikap, dan perilaku manusia mengenai lingkungannya. Dengan demikian, masyarakat dengan lingkungan budaya bahari akan memiliki kreativitas dalam menamai hal-hal yang berkaitan

⁴ Perhaps the most significant consequence of sociolinguistic studies has been the awareness that language, like other sociocultural elements of human existence, needs to be viewed as having not only structural regularities but also regularities of usage; it has to be a vehicle for conveying not only information in communication but also self-expression in terms of motives, emotions, desires, knowledge, attitudes, and values (Mey, 1998:462–462).

dengan lingkungan kebaharian. Masyarakat dengan lingkungan budaya rural agraris akan memiliki kreativitas dalam menamai hal-hal yang berkaitan dengan lingkungan keruralan dan keagrarian. Demikian juga mereka masing-masing akan memanfaatkan fasilitas yang disediakan oleh lingkungannya untuk mengatasi persoalan-persoalan dan tantangan yang dihadapi secara baik dan benar.

Di sisi lain dalam pandangan Halliday, bahasa memiliki fungsi heuristik. Bahasa memiliki potensi untuk mengenal dan mendapatkan pengetahuan mengenai lingkungan. Hal tersebut mengingatkan pada kecenderungan anak yang selalu bertanya kepada orang tuanya, utamanya ketika menemukan hal-hal yang baru. Bagi orang dewasa, bertanya dilakukan untuk mendapatkan pengetahuan baru dilakukan melalui pertanyaan-pertanyaan kritis.⁵

Sebagian potensi alam diwujudkan dalam olahan berupa formula yang disebut *jamu*. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (2008:563), *jamu* didefinisi sebagai ‘obat yang dibuat dari akar-akaran, daun-daunan, dan sebagainya.’ Sumber lain menyebutkan *jamu* sebagai obat tradisional di Indonesia. Sebutan *jamu* memang berasal dari Indonesia, sedangkan istilah *obat tradisional* dikembangkan juga di berbagai negara. Di negara maju yang sudah melakukan penelitian secara ilmiah bahkan sampai waktu petik/pengambilan –bunga, daun, buah, kulit, atau akar– diperhitungkan sampai variabel waktu, yang dipilih saat yang paling tepat, yaitu ketika kandungan khasiatnya paling tinggi.

D. Jamu dalam Lirik Lagu

Makalah ini memfokuskan kajian pada isi tiga lirik lagu bertema *jamu*. Masing-masing berjudul “É Jamuné” yang dibawakan oleh Waljinah dengan kode (E-WJ), “Jamu Jawa” yang dibawakan oleh Didi Kempot dan Nurhana dengan kode (JJ-DK), dan “Jamu Jawa” dengan iringan musik gamelan klasik dengan kode (JJ-GK). Dari segi waktu, E-WJ populer tahun 1970-an, JJ-DK tahun 2010-an, dan JJ-GK tahun 1970-an. Cara penyampaian pesan dikemas dengan menggunakan pola estetik yang lazim digunakan dalam konstruksi puisi. Oleh karena itu, kaidah-kaidah struktur puisi memiliki kemungkinan digunakan untuk mengidentifikasi pesannya. Struktur ketiganya menunjukkan

⁵ Bila orang dewasa tersebut adalah peneliti, pertanyaan lazimnya dicarikan jawabannya sendiri, disanggah sendiri, dan dicarikan jawaban lanjutannya hingga jawaban tidak terbantah.

dua karakteristik yang menonjol. Lirik lagu E-WJ diformulasikan dalam bentuk dialog antara penjual dengan pembeli, sedangkan JJ-DK dan JJGK diformulasikan dalam bentuk narasi biasa.

Isi ketiga lirik tembang tersebut menginformasikan jamu khususnya dari aspek rasa, jenis dan bahan, fungsi, dan relasi antara penjual dengan pembeli yang cenderung dikemas dalam suasana romantis. Rasa jamu yang beragam disebutkan dua yang dilawankan, yaitu *pait* 'pahit' dan *legi* 'manis'.

1. Rasa

Rasa jamu diungkapkan dalam lirik E-WJ dan JJ-DK. Pada E-WJ dua rasa pahit dan manis didikotomikan sebagai tawaran pilihan. Pada lirik JJ-DK rasa pahit dinyatakan sebagai penguatan yang hanya terasa sementara. Rasa yang sementara tersebut lazim diatasi dengan meminum ramuan gula asam yang rasanya manis untuk menghilangkan rasa pahit yang tertinggal di mulut.

(E-WJ-1) Pr: Mangga-mangga sing pait napa sing legi

Lk: Legi waé tambah èsemé bakulé

(JJ-DK-2) Pancèn pait rasané wong ngombé jamu

Senajan pait kuwi mung sawetara

(JJ-DK-3) Mbakyu jamu ja lali gula asemé

Kanggo ngilangi rasa paité

Dalam E-WJ keduanya sebagai bentuk tawaran pilihan kepada pembeli seperti tampak pada lirik, *Mangga-mangga sing pait napa sing legi* 'silakan-silakan yang pahit atau yang manis'. Tawaran tersebut direspons oleh pembeli yang menyatakan memilih yang manis, seperti pada lirik, *Legi waé tambah èsemé bakulé* 'manis saja ditambah senyum penjualnya'. Respons pembeli tersebut menunjukkan sikap romantis pembeli yang bermaksud menggoda penjual jamu tersebut.

Sedangkan dalam lirik JJ-DK berupa penegasan dan pengakuan bahwa jamu rasanya pahit seperti pada lirik, *Pancèn pait rasané wong ngombé jamu* 'memang pahit rasanya orang meminum jamu'. Namun ada penjelasan pada bait berikutnya bahwa rasa pahit tersebut hanya sementara, yang dinyatakan dalam lirik *Senajan pait kuwi mung sawetara* 'walaupun pahit itu hanya sementara'. Rasa pahit yang sementara itu pun bila tidak tahan dapat diatasi dengan jenis jamu gula asam yang secara khusus memang disediakan untuk menghilangkan rasa pahit, yang dikemukakan pada larik *Mbakyu jamu ja lali gula asemé Kanggo ngilangi rasa paité* 'Mbakyu penjual jamu jangan lupa gula asamnya/ untuk menghilangkan rasa pahit/.

2. Nama Jamu

Nama-nama jamu yang ditawarkan dalam lirik E-WJ menunjuk pada nama bahan, yaitu *cabé puyang*, *katès*, dan *beras kencur*. Sebutan *cabé puyang* sebagai gabungan kata *cabé* dan *lempuyang* kata kedua mengalami pengerutan dengan hanya disebut dua silabe terakhir. Sebutan *katès* merupakan bentuk singkat dari *godhong katès* ‘daun pepaya’, sedangkan *beras kencur* merupakan gabungan kata secara utuh *beras* dan *kencur*.

- (E-WJ-4) Pr: É jamu jamuné cabé puyang, awak mriyang bisa ilang
Lk: Mbakyu-mbakyu tambah malih cabéné puyang
- (E-WJ-5) Pr: É jamu jamuné jamu katès, awak èthès saklawasé
Lk: Mbakyu-mbakyu tambah malih jamuné katès
- (E-WJ-6) Pr: È jamu-jamuné beras kencur, awak kujur dadi mujur
Lk: Mbakyu mbakyu tambah malih berasé kencur

Ketiga lirik lagu di atas menggunakan nama bahan untuk menamai produk jamu yang dihasilkan, yaitu: *cabé puyang* (E-WJ-4), *katès* (E-WJ-5), dan *beras kencur* (E-WJ-6) yang semuanya difungsikan sebagai jamu dengan spesifikasi manfaat masing-masing. Aneka manfaat dan khasiat tersebut sekaligus dibangun dengan menggunakan kaidah-kaidah estetik berupa pengulangan bunyi yang lazim disebut rima, yaitu /*cabé puyang*, *awak mriyang bisa ilang*/, /*jamu katès*, *awak èthès saklawasé*/, /*beras kencur*, *awak kujur dadi mujur*/.

Lirik JJ-DK menunjuk nama gangguan penyakitnya (*pegel linu*), bahan (*gula asem* dan *beras kencur*), dan cara pengolahannya (*jamu godhogan Jawa*). Manfaat yang dimunculkan adalah *pegel linu* ‘nyeri linu’ diparalelkan dengan *ngilu* seperti terdapat pada data JJ-DK-7. Pada data JJ-DK-8 menunjuk bahan untuk membuat jamu diikat dengan pola rima antarlarik, seperti pada kutipan berikut.

- (JJ-DK-7) Pegel linu kanggo tamba boyok ngilu
Jamu Jawa pancen cespleng khasiaté
- (JJ-DK-8) Mbakyu jamu ja lali gula asemé
Kanggo ngilangi rasa paité
- (JJ-DK-9) Gula asem mas, napa beras kencur
Kanggo ngilangi paité
- (JJ-DK-10) Jamu godhogan Jawa,
Pancèn cespleng khasiaté nyata

Pada data (JJ-DK-7) *pegel linu* ‘kaku dan ngilu’ menunjukkan fungsi jamu tersebut untuk mengatasi jenis penyakit, data (JJ-DK-8) *gula asem* ‘gula dan

asam' menunjukkan bahan yang diikuti penjelasan mengenai fungsi, yaitu untuk menghilangkan rasa pahit dari jamu yang diminum sebelumnya. Fungsi yang sama, yaitu menghilangkan rasa pahit dengan menggunakan jamu *beras kencur* seperti tampak pada data (KK-DK-9) yang menyebut dua nama jamu berdasarkan bahan, yaitu: *gula asem* dan *beras kencur*. Data (JJ-DK-10) *jamu godhogan Jawa* 'jamu yang direbus dalam tradisi Jawa' menunjukkan cara pengolahannya yang dilakukan dengan cara *digodhog* 'direbus'.

JJ-GK menunjuk empat nama jamu berdasarkan bahan, yaitu *godhong katès*, *cabé puyang*, *temu ireng*, dan *adas pulawaras*. Keempat nama tersebut menyebutkan enam jenis bahan, yaitu: (1) *godhong katès* 'daun pepaya', (2) *cabé* 'cabai', (3) *puyang* 'lempuyang, nama jenis umbi yang menjadi bahan jamu', (4) *temu ireng* 'nama jenis umbi sebagai bahan jamu', (5) *adas* 'nama jenis bahan jamu', dan (6) *pulawaras* 'nama jenis bahan jamu'.

(JJ-GK-11) Godhong katès bisa gawé èthès
 Cabé puyang awak mriyang bisa ilang
 Temu ireng tamba lara weteng
 Sirah puyeng ati susah dadi seneng
 Adas pulawaras bisa gawé bregas

Data pada (JJ-GK-11) menunjukkan bahwa nama jamu yang diformulasikan berdasarkan bahan tersebut ditata secara estetik. Nama-nama bahan tersebut diikuti fungsi yang memiliki kesamaan bunyi atau rima yang terdapat pada masing-masing larik. Hal tersebut tampak pada keseluruhan larik berikut. *Godhong katès bisa gawé èthès/ Cabé puyang awak mriyang bisa ilang/ Temu ireng tamba lara weteng/ Sirah puyeng ati susah dadi seneng/ Adas pulawaras bisa gawé bregas/*. Pola rima yang tersaji pada data tersebut merupakan ciri rima penuh dan rima paruh.

3. Fungsi

Fungsi jamu secara umum tampak pada syair lagu yang dibawakan Waljinah, yaitu memungkinkan tubuh menjadi sehat dan kuat. Dua keadaan tersebut, *badan séhat, awak kuwat* 'badan sehat, tubuh kuat' selalu menjadi dambaan orang yang masih hidup dan berkarya di dunia. Hal tersebut didambakan agar hidupnya berfungsi maksimal dan bermakna bagi diri sendiri, sesama, dan lingkungannya. Oleh karena itu, fungsi jamu yang dominan adalah untuk mendapatkan kesehatan dan kekuatan. Tubuh sehat dan kuat memungkinkan orang berkarya secara maksimal.

(E-WJ-4) Pr: É jamu jamuné badan séhat, Awak kuat yèn di ombé
 Pr: É jamu jamuné cabé puyang, awak mriyang bisa ilang

Larik pertama data (EJ-WJ-4) di atas menunjukkan khasiat jamu pada umumnya, yaitu menjadikan tubuh sehat dan kuat. Selanjutnya pada bait dua secara spesifik menyebut jenis jamu, yaitu *cabé puyang* berkhasiat untuk menghilangkan rasa sakit. Sedangkan adonan *gula asemé* untuk menghilangkan rasa pahit, seperti tampak pada data (JJ-DK-11), dan rasa pahit dihilangkan dengan adonan *beras kencur*, tampak pada data (JJ-DK-12) berikut.

(JJ-DK-11) Mbakyu jamu ja lali gula asemé
 Kanggo ngilangi rasa paité

(JJ-DK-12) Gula asem mas, napa beras kencur
 Kanggo ngilangi paité

Bahan jamu lainnya adalah daun pepaya, *temu ireng* ‘nama janis umbi yang digunakan untuk bahan jamu’, dan *adas pulawaras* ‘nama jenis daun yang digunakan untuk bahan jamu’.

(JJ-GK-11) Godhong katès bisa gawé èthès
 Cabé puyang awak mriyang bisa ilang
 Temu ireng tamba lara weteng
 Sirah puyeng ati susah dadi seneng
 Adas pulawaras bisa gawé bregas

Data di atas menunjukkan bahwa *daun pepaya* menjadikan pikiran jernih, *temu ireng* berguna untuk menyembuhkan sakit perut. Hal tersebut sekaligus menjadikan hati gembira karena badan sehat. Sedangkan *adas pulawaras* menjadikan tubuh sehat dan bergairah.

4. Romantisme

Romantisme tampak menonjol pada lirik tembang yang dibawakan Waljinah. Sedangkan pada lirik yang tibawakan Didi Kempot hanya ada satu larik terakhir. Secara umum lirik tembang Waljinah tampak lebih interaktif karena berlangsung dalam format dialog antara penjual perempuan dengan pembeli laki-laki. Keseluruhan dialog yang romantis tersebut tampak pada data berikut.

(E-WJ-5) Lk: Legi waé tambah èsemé bakulé
 Pr: Ja sembrana mas dadi gawé, bisa béka mas wekasané

Kutipan di atas mengawali dinamika romantisme dengan mengasosiasikan manisnya jamu dengan manisnya senyum penjual jamu yang tampak pada larik *legi waé tambah èsemé bakulé* ‘memilih yang manis ditambah senyum penjualnya’. Tindakan pembeli direspons penjual dengan mengatakan, *Ja sembrana mas dadi gawé, bisa béka mas wekasané* ‘jangan menggoda bang dapat menjadi masalah, bisa menjadi perkara akhirnya’. Respons tersebut merupakan peringatan agar pembeli tidak menggodanya. Suasana romantis terus dibangun, seperti tampak pada data berikut.

(E-WJ-6) Lk: Nganyang waé wong péngin nyandhing bakulé
Pr: Aja ngono mas ra prayoga, yèn mengkono mas dadi lara

Romantisme tersebut terus bergerak dengan menyatakan keinginannya tak hanya melihat senyum akan tetapi juga berdekatan dengan penjualnya yang tampak pada larik *Nganyang waé wong péngin nyandhing bakulé* ‘menawar karena ingin berdekatan dengan penjualnya’. Godaan tersebut direspons penjual dengan mengatakan, *Aja ngono mas ra prayoga, yèn mengkono mas dadi lara* ‘jangan begitu mas tidak baik, jika demikian mas menjadi sakit’. Penjual menyatakan penolakan dengan melarang agar tidak berperilaku demikian karena tidak baik dan akan menyebabkan sakit, namun pembeli terus melanjutkan.

(E-WJ-7) Lk: Barès waé wong naksir karo bakulé
Pr: Ja sembrana mas ra ndrawasi, yèn mengkono mas didukani

Tahapan selanjutnya pembeli berterus terang bahwa ia menaruh perhatian kepada penjual jamu tersebut, dengan mengatakan, *Barès waé wong naksir karo bakulé* ‘terus terang saja karena menaruh perhatian terhadap penjual jamu’. Respons penjual kembali melarang dan menolak dengan mengatakan, *Ja sembrana mas ra ndrawasi, yèn mengkono mas didukani* ‘jangan kurang ajar mas nanti berbahaya, jika demikian mas nanti dimarahi’. Penolakan tersebut disampaikan dengan kekhawatiran bahwa godaan tersebut dapat membahayakan dan kemungkinan menimbulkan kemarahan. Pembeli masih terus menunjukkan perhatian dengan memujinya.

(E-WJ-8) Lk: Yèn kanggoku sing manis dhéwé sliramu
Pr: Apa tenan mas ngendikamu, yèn guyonan mas aja seru

Pembeli masih tetap menyanjung penjual dengan mengatakan bahwa dialah perempuan yang paling manis, *Yèn kanggoku sing manis dhéwé*

sliramu ‘kalau menurut saya yang paling manis kamu’. Pada akhirnya penjual menempatkan drama romantisme tersebut sebagai permainan. Oleh karena itu, dia mengatakan, *Apa tenan mas ngendikamu, yèn guyonan mas aja seru* ‘apakah benar mas ucapanmu, jika bermain-main mas jangan keras-keras’. Penjual menempatkan sebagai *goyonan* ‘main-main’ dan menghendaki agar tidak dinyatakan dengan keras.

Sedangkan pada syair tembang yang dibawakan Didi Kempot, romantisme hanya berupa sanjungan yang dikemas dengan menempatkan pola rima seperti tampak pada data berikut.

(JJ-DK-13) Jamu temu ireng,
Bakulé ayu awaké kenceng

Data di atas menyebutkan nama tanaman yang diambil umbi akarnya sebagai bahan jamu. Nama umbi akar tersebut adalah *jamu temu ireng* yang digunakan untuk mempersiapkan munculnya pernyataan *bakulé ayu awaké kenceng* ‘penjualnya cantik dan tumbuhnya sintal’. Sanjungan tersebut diformulasikan dengan memanfaatkan nama jenis tanaman yang menjadi bahan jamu.

E. Simpulan

Syair tembang Jamu menampilkan budaya rural agraris yang memperkenalkan potensi lingkungan alam berupa tanaman, buah, dan sari bunga. Hal tersebut memperkaya pengetahuan pendengar dalam bidang agraris dan mendekatkan pendengar dengan lingkungan alam. Selain lingkungan alam, perkenalan berbagai nama jamu dengan fungsinya juga mendekatkan pendengar kepada *budaya jamu*. Di beberapa daerah di Indonesia jamu memiliki potensi sebagai salah satu bidang produksi yang dapat mendatangkan sumbangan Pendapatan Asli Daerah secara signifikan.

Syair tembang Jamu yang memperkenalkan lingkungan alam dan budaya tersebut memiliki nilai edukatif bagi pendengar. Oleh karena itu, potensi alam lain berpeluang juga untuk diperkenalkan melalui tembang, seperti objek wisata dan kekayaan flora, fauna, gunung, sungai, pantai, laut, gunung, buah, masakan, dan adat kebiasaan masyarakat.

Daftar Pustaka

- Bhaskar, R.A. 1979. *The Possibility of Naturalism* (3rd edition). London: Routledge.
- Durkheim, Émile. 1982. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.
- Pateman, Carole. 1998. *Women's Writing, Women's Standing: Theory and Politics in the Early Modern Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sugono, Dendy. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia.

Lampiran 1:

Manusia/Sophokles

Dan yang paling menakjubkan
adalah manusia
Ketika ombak mengamuk di samudra
Ia berlayar mengarunginya

Di musim hujan
Di musim kering
Di musim salju
Ia menggarap bumi
Menangkap burung di udara
Menjala ikan di samudra
Dan di rimba
Di padang belantara
Binatang liar dijinakkannya

Melawan hawa buruk
Angin dan mentari
Ia bikin gubuk
Rumah dan puri

Ia cipta bahasa untuk bicara
Ilmu alam untuk bekerja
Dan ilmu memerintah
Untuk hidup bersama

Untuk berbagai penyakit
Ia temukan obatnya
Ya, hampir semua penyakit
Kecuali yang namanya AJAL

Tetapi bakat manusia
Juga mengandung bencana
Bila salah dijaga
Bila salah tempatnya
Bila salah waktunya

Undang-undang adalah penjaga
Undang-undang menjaga kehidupan
Undang-undang mencegah kekacauan
Maka
Rakyat dan penguasa
Harus menjaga dan membelanya
Demi keutuhan, keadilan
Raja atau rakyat
Jika membangkang undang-undang
Harus ditentang, ditentang, ditentang!

(*Antigone*, terjemahan Rendra)

Lampiran 2:

É Jamuné/Waljinah

Pr: É jamu, jamuné badan séhat, awak kuwat yèn di ombé
Lk: Mbakyu-mbakyu sampéyan mriki kula tumbasi
Pr: Mangga-mangga sing pait napa sing legi
Lk: Legi waé tambah èsemé bakulé
Pr: Ja sembrana mas dadi gawé, bisa béka mas wekasané
Pr: É jamu, jamuné *cabé puyang*, awak mriyang bisa ilang
Lk: Mbakyu-mbakyu tambah malih cabéné puyang
Pr: Mangga-mangga janji ora ndadak nganyang
Lk: Nganyang waé wong péngin nyandhing bakulé
Pr: Aja ngono mas ra prayoga, yèn mengkono mas dadi loro

Pr: É jamu, jamuné jamu *katès*, awak èthès saklawasé
Lk: Mbakyu-mbakyu tambah malih jamuné katès
Pr: Jamu katès wong urip wajib sing barès
Lk: Barès waé wong naksir karo bakulé
Pr: Ja sembrana mas ra ndrawasi, yèn mengkono mas didukani
Pr: È jamu-jamuné *beras kencur*, awak kujur dadi mujur
Lk: Mbakyu-mbakyu tambah malih berasé kencur
Pr: Mangga-mangga manisé kaya woh anggur
Lk: Yen kanggoku sing manis dhéwé sliramu
Pr: Apa tenan mas ngendikamu, yèn guyonan mas aja seru

Lampiran 3:

Jamu Jawa/ Didi Kempot

Ngombé jamu gathuké dicampur (4) *madu*
(5) *Pegel linu* kanggo tamba boyok ngilu
(6) *Jamu Jawa* pancen cespleng khasiaté
Wong lara mesti ana tambané

Pancèn pait rasané wong ngombé jamu
Senajan pait kuwi mung sawetara
Mbakyu jamu ja lali (7) *gula asemé*
Kanggo ngilangi rasa paité

Pr:
(8) *Gula asem* mas, napa (9) *beras kencur*
Pundi sing dikersaké
Gula asem mas, napa (10) *beras kencur*
Kanggo ngilangi paité

Lk:
Tamba teka lara lunga,
É.. larane lunga, lunga sak nalika
(11) *Jamu godhogan Jawa*,
Pancèn cespleng khasiaté nyata
Tamba teka lara lunga,
É.. larané lunga, lunga sak nalika

Jamu (12) *temu ireng*,
Bakulé ayu awaké kenceng

Lampiran 4:

Jamu Jawa

Pancèn nyata kasiyaté (13) *jamu Jawa*
Godhong (14) *katès* bisa gawé èthès
(15) *Cabé puyang* awak mriyang bisa ilang
(16) *Temu ireng* tamba lara weteng
Sirah puyeng ati susah dadi seneng
(17) *Adas pulawaras* bisa gawé bregas
(18) *Jamu Jawa* pranyata dadi usada

MODEL-MODEL STRATEGI KESANTUNAN BERBAHASA DALAM KULTUR JAWA

M. Rus Andianto

FKIP Universitas Jember
rus.andianto@yahoo.com

A. Pendahuluan

Dalam masyarakat multietnik, perbedaan kultur bisa menimbulkan masalah komunikasi yang pelik. Dalam skala besar dan atmosfer tinggi, masalah itu bisa berkembang menjadi konflik fisik berdarah, seperti yang terjadi di Kalimantan Barat dan Kalimantan Tengah tahun 1997, antara etnik Dayak dan Madura, akibat saling menebalnya pembutaan diri (*blindfoldness*) atas kultur di antara kedua komunitas tersebut (Andianto, 2002). Dalam skala kecil dan atmosfer rendah, masalah itu biasa mengakibatkan konflik psikologis, sebagaimana dirasakan dan dikeluhkan oleh banyak guru sekolah dasar dan orang-orang etnik Jawa di Kabupaten Jember, Lumajang, Probolinggo, Bondowoso, dan Situbondo. Keluhan itu berupa kekesalan-kekesalan terhadap sikap dan tindak-tanduk berbahasa para murid, wali murid, dan masyarakat etnik Madura yang mereka nilai kurang santun dan membuat mereka sering masgul, sehingga mengecilkan semangat, bahkan menimbulkan keputusasaan dalam melaksanakan program pendidikan di sekolah maupun dalam berinteraksi di dalam masyarakat sehari-hari (Andianto, dkk., 2006). Pada dasarnya, hal itu terjadi karena masing-masing pihak yang berkultur berbeda itu belum saling memahami norma-norma kesantunan berbahasa yang melandasi mereka masing-masing dalam berkomunikasi.

Menyadari adanya potensi konflik psikologis Madura-Jawa seperti itu, perlu diupayakan pencegahan sejak dini yang bersifat mendasar, agar tidak berkembang menjadi konflik yang lebih besar. Untuk itu, referensi ilmiah tentang model-model strategi kesantunan berbahasa kompromitif, yang bisa diterima oleh dan dalam kedua kultur itu perlu dirumuskan. Model-model semacam itu memang bersifat idealis dan preskriptif. Namun demikian, rumusan itu bisa dikonstruksi melalui kajian awal yang mendalam terhadap karakteristik dan

atau model-model strategi kesantunan berbahasa dalam kultur kedua etnik tersebut. Hasil kajian ini, selanjutnya, dianalisis dan dibahas bersama dalam suatu forum diskusi ilmiah dengan melibatkan para tokoh masyarakat, pakar, dan pemerhati bahasa dan budaya Madura dan Jawa. Pelibatan berbagai pihak itu didasarkan atas pertimbangan bahwa, pada dasarnya, kesantunan berbahasa merupakan persoalan nilai-nilai dan atau norma-norma tentang baik-tidak baik atau pantas-tidak pantasnya suatu tindak berbahasa (terutama dalam wujud tindak tutur) yang diimplementasikan dalam suatu komunikasi. Norma-norma dan atau nilai-nilai itu sendiri sangat lokasional-konvensional; artinya berada dan berlaku dalam suatu komunitas tertentu, bahkan bisa bersifat sangat personal-interpretatif. Keberadaan kesantunan berbahasa melekat dan atau menjadi bagian dari kultur suatu komunitas bangsa, etnis, profesi, atau kelompok-kelompok kategorial lainnya.

Tulisan ini menyajikan model-model strategi kesantunan berbahasa dalam kultur Jawa, yang disarikan dan dikemas berdasarkan sebagian dari hasil penelitian strategis nasional tahun 2012, yang diharapkan bisa dijadikan sebagai salah satu bahan dasar untuk mengonstruksi model-model strategi kesantunan berbahasa kompromitif yang bersifat lintas kultur tersebut. Konsepsi teoretis yang dipegang dalam tulisan ini adalah kesantunan (*politeness*) yang diekspresikan dalam wujud dasar perilaku berbahasa. Kesantunan berbahasa menggejala, pertama-tama, dalam wujud tindak berbahasa, baik lisan ataupun tulis. Apabila dikaitkan dengan teori Lyons (1983:173), tindak berbahasa lisan berwujud tindak fonik, yang selanjutnya disebut sebagai tindak bertutur atau tindak tutur (*speech*) dan tindak berbahasa tulis berwujud tindak grafik, yang selanjutnya dikatakan sebagai tindak menulis (*writing*). Dengan demikian, batasan ini tidak menginklusikan kesantunan yang hanya terekspresikan dalam wujud perilaku di luar bahasa, seperti tindakan fisik dan atau gerakan anggota badan, meskipun secara pragmatis, tindak-tindak fisik itu bisa menjadi salah satu instrumen atau indikator digunakannya suatu strategi kesantunan berbahasa (Andianto, dkk., 2006; 2010; 2012; Andianto, 2013; 2014).

Berkenaan dengan masalah kesantunan berbahasa itu, Lakoff (1973) memaparkan bahwa suatu tindak tutur dianggap santun apabila memenuhi tiga persyaratan, yakni tindak tutur tersebut (1) tidak menimbulkan kesan tindak yang memaksa atau angkuh terhadap mitra tutur (yang selanjutnya disebut kaidah formalitas '*formality*'), (2) memberikan kesempatan mitra

tutur untuk menentukan pilihan (disebut kaidah hesitansi '*hesitancy*'), dan (3) membuat mitra tutur senang seperti layaknya sebagai sesama teman (seterusnya disebut kaidah ekuualitas '*equality, camaraderie*'). Sementara itu, Fraser (1978) memandang kesantunan sebagai bagian dari tindak tutur yang nilai kesantunannya bergantung kepada tanggapan mitra tutur berdasarkan prinsip bahwa penutur tidak melampaui hak-hak dan kewajiban-kewajibannya sebagai penutur, yang juga berlaku timbal balik dengan mitra tutur. Hak-hak dan kewajiban tersebut, pada dasarnya, berkenaan dengan apa-apa saja yang boleh dituturkan dan bagaimana cara menuturkannya (lihat juga Gunarwan, 1994).

Brown dan Levinson (1990) memandang kesantunan sebagai strategi penutur dalam usahanya menyelamatkan muka mitra tutur. Muka penutur yang dimaksud mencakup dua kategori, yakni muka negatif dan muka positif. Muka negatif adalah keinginan setiap orang (dewasa) untuk tidak terganggu orang lain segala tindakannya, sedangkan muka positif adalah keinginan setiap orang diperlakukan seperti keinginannya. Kesantunan yang berkenaan dengan penyelamatan muka negatif disebut kesantunan negatif, sedangkan yang berkenaan dengan penyelamatan muka positif disebut kesantunan positif. Dalam berkomunikasi, perealisasi dua kesantunan berbahasa itu tidak hanya bisa ditempuh dengan strategi kesantunan negatif, yang pada dasarnya merupakan upaya pengendalian, dan strategi kesantunan positif, yang pada prinsipnya usaha solidaritas, tetapi juga strategi diam atau tidak mengatakan sesuatu (*off the record*), yang merupakan semacam tindak penyimpanan maksud tertentu, sehingga diharapkan tidak menimbulkan kesan merugikan mitra tutur (Andianto, 2014).

Pendapat berbeda lagi dikemukakan Leech (1983; 1993) yang menyatakan bahwa kesantunan berbahasa merupakan realisasi dari prinsip sopan santun yang menjadi salah satu kendali pragmatik umum yang bersifat non-konvensional, yang dimotivasi oleh tujuan-tujuan sosial tertentu. Dalam percakapan atau peristiwa tutur (*speech event*) (Hymes, 1975), kesantunan berbahasa terekspresikan dalam wujud tindak tutur (*speech act*), terutama direktif (*directive*) (Searle dalam Martinich, 2001; Bach & Harnish, 1987) atau impositif (*impositive*) (Leech, 1983) atau eksertif (*exertive*) (Austin, 1962; 2000). Selanjutnya, menurut Leech, derajat kesantunan berbahasa menyangkut tiga skala, yakni skala untung-rugi, skala opsionalitas, dan skala ketaklangsungan. Secara garis besar dapat dikatakan bahwa suatu tindak tutur dinilai santun apabila (1) secara substansional menguntungkan mitra

tutur (berkenaan dengan skala untung-rugi); (2) memberikan pilihan-pilihan tindakan kepada mitra tutur (berkaitan dengan skala opsionalitas); (3) menyampaikan pesannya secara tidak langsung kepada mitra tutur (bergayut dengan skala ketaklangsungan).

Perumusan model-model strategi kesantunan berbahasa dalam kultur Jawa di sini tidak dirunut dan dilakukan dalam kerangka teori-teori tersebut. Teori-teori itu dipandang masih perlu dikembangkan sedemikian rupa, sehingga dapat dipakai untuk menjelaskan fenomena pragmatis strategi kesantunan berbahasa dalam kultur Jawa secara proporsional dan komprehensif. Untuk itu, suatu paradigma telah dirumuskan (yang juga masih dalam rangkaian penelitian yang disebutkan di atas) melalui kajian (1) norma-norma sosial yang tertuang di dalam folklor, khususnya tradisi lisan dalam bentuk *alok-alok*, *pepali/larangan*, dan *ajak-ajak* dikaitkan dengan (2) fenomena strategi kesantunan berbahasa dalam setiap momen peristiwa tutur atau peristiwa komunikasi terpilih, yang terjadi dalam komunitas tutur berlatarbelakang kultur Jawa dengan mengambil sampel sumber data lokasional komunitas etnik Jawa di daerah Jawa Timur bagian barat dan timur.

Secara pragmatis, yang disebut *alok-alok* adalah tindak tutur direktif-mengritik, yang secara formal-sintaktis, predikatnya berstruktur *kok+Verba/Nomina/Numeralia/Adjektiva* yang bermakna 'semestinya tidak/bukan ...'; seperti: (a) *Wong tuwa ngendikan kok diselani wae; ora sopan.* 'Orang tua berbicara (belum selesai) *kok* disahut kata-kata/dipenggal; tidak sopan.'; (b) *Matur wong tuwa kok ndhangak; ora ndhingkluk.* 'Berbicara dengan orang tua *kok* sambil menengadah (mengangkat kepala); tidak merunduk.'; (c) *Matur nyang paklike dhewe ae kok Pak Ali. Paklik, ngono lo.* 'Bicara dengan pamannya sendiri saja *kok* Pak Ali. *Paklik* begitulah.' *Pepali* atau *larangan* adalah tindak tutur direktif-melarang, yang secara formal-sintaktis, realisasi sintaksisnya berstruktur *aja+Verba*; ora becik/ilok/pantes/sopan yang bermakna 'jangan ...; tidak baik/pantas/sopan', seperti (d) *Aja mung meneng yen didangu!* 'Jangan hanya diam kalau ditanyai; jawablah!'; (e) *Aja matur ndhangak, ora karo ndhingkluk!* 'Jangan berbicara sambil menengadah, tidak merunduk!'; (f) *Aja matur banter-banter!* 'Jangan berbicara lantang!'. *Ajak-ajak* adalah tindak tutur direktif-mengajak tidak langsung dengan menghimbau, yang secara formal-sintatis, predikat sintaksisnya berstruktur *mbok +Verba*, misalnya (g) *Mbok njawab/matur lek ditakoni/ didangu!* 'Jawablah kalau ditanyai!'; (h) *Mbok nggatekne lek dikandhani/didhawuhi!* 'Perhatikanlah bila dijelaskan/

diberitahu!'; (i) *Mbok ndhingkluk/ tumungkula lek matur!* 'Merunduklah kalau berbicara!'. *Alok-alok* dan pepali itu selanjutnya menunjukkan sinyal maksim ketidaksantunan dan *ajak-ajak* mengindikasikan sinyal maksim kesantunan (lihat Andianto, 2014).

Setelah diperoleh sinyal-sinyal maksim kesantunan berbahasa, selanjutnya dirumuskan paradigma yang mencakup *pertama*, kesantunan berbahasa dalam kultur Jawa, pada dasarnya, terekspresikan berdasarkan atas prinsip-prinsip, yang secara operasional-konsepsional, menjadi semacam motivasi digunakannya kesantunan dalam bertindak tutur (bandingkan Leech, 1983). Implementasi prinsip-prinsip itu bisa ditelusur dari strategi yang digunakan dan dapat diukur tingkat kesantunannya berdasarkan seberapa jauh, dalam tindak tuturnya, penutur (1) berusaha mengimplementasikan hak dan kewajiban psikososialnya di mata mitra tutur; (2) menguntungkan secara psikososial mitra tuturnya; (3) menyelamatkan, tidak mengecewakan, dan atau menyenangkan mitra tutur secara psikososial, (4) tidak memaksakan tetapi memberi kesempatan mitra tutur untuk menentukan pilihannya, (5) mengekspresikan maksud dan atau pesannya dengan cara tidak langsung kepada mitra tutur (Andianto, 2014:161–163).

Lima hal tersebut mengisyaratkan, bahwa penggunaan strategi kesantunan dalam bertindak tutur memiliki sangkut-paut dengan persoalan pendisiplinan, penguntungan, perlindungan, pembebasan, dan cara penyampaian, berkenaan dengan posisi mitra tutur sebagai komunikan. Dengan demikian, kesantunan yang diturutsertakan dengan maksud, pesan, dan atau informasi dalam tindak tutur yang disampaikan kepada mitra tutur, bisa dimotivasi oleh keinginan penuturnya untuk bertindak disiplin, menguntungkan, melindungi, dan membebaskan mitra tutur, serta menggunakan cara menyampaikan maksud tertentu agar mitra tutur bersimpatik. Berdasarkan penalaran ini, prinsip kesantunan berbahasa bisa dikategorisasikan atas (1) prinsip pendisiplinan (*disciplinary principle*), (2) prinsip penguntungan (*profitability principle*), (3) prinsip perlindungan (*protection principle*), (4) prinsip pembebasan (*liberation principle*), dan (5) prinsip cara penyampaian (*manner of service principle*). Prinsip pendisiplinan adalah suatu prinsip yang melandasi penggunaan suatu tindak tutur, sebagai pengeksresi kesantunan, yang mengetengahkan penempatan penutur dan mitra tutur sesuai dengan posisi status sosial masing-masing. Prinsip penguntungan merupakan suatu prinsip yang mendasari penggunaan suatu tindak tutur, sebagai pengeksresi kesantunan, yang menonjolkan

pemberian nilai tambah secara material atau non-material bagi mitra tutur. Prinsip perlindungan ialah suatu prinsip yang memondasi pemakaian suatu tindak tutur, sebagai pengeksresi kesantunan, yang menekankan pada pemberian kenyamanan bagi mitra tutur. Prinsip pembebasan adalah suatu prinsip yang melandasi pemilihan tindak tutur tertentu, sebagai pengeksresi kesantunan, yang mengedepankan pemberian keleluasaan mitra tutur untuk memilih, memutuskan, dan atau menentukan sesuatu sesuai dengan yang diinginkan. Sementara itu, prinsip cara penyampaian dapat dikatakan sebagai suatu prinsip yang mendasari penentuan suatu tindak tutur, sebagai pengeksresi kesantunan, yang mengungkapkan penyampaian suatu maksud kepada mitra tutur dengan sikap, tindak tutur, dan tindak fisik tertentu yang bisa memberikan dampak psikologis positif berkenaan dengan persoalan-persoalan pendisiplinan, penguntungan, perlindungan, dan atau pembebasan.

Kedua, dari sisi lain, secara teknis dapat dikatakan bahwa strategi kesantunan berbahasa merupakan upaya penutur dalam mengeksresikan kesantunannya dalam wujud bahasa (tindak tutur) kepada mitra tutur. Strategi kesantunan itu dapat dicermati dan dirunut dari hubungan rasional antara wujud-wujud kesantunan, yang terealisasikannya ke dalam rupa tindak tutur, dengan fungsi komunikatifnya. Berdasarkan penalaran ini, strategi kesantunan berbahasa dapat dikategorisasikan atas strategi formal (*formal strategy*), strategi kontekstual (*contextual strategy*), dan strategi tindak tutur tak langsung (*indirect speech act strategy*). Strategi formal adalah strategi kesantunan berbahasa yang diupayakan dengan memanfaatkan unsur-unsur formal kebahasaan (unsur lingual) yang tersedia dalam khasanah bahasa yang digunakan, baik yang bersifat segmental maupun yang suprasegmental. Penggunaan unsur formal kebahasaan ini biasanya terjadi di dalam kultur masyarakat yang bahasa komunitasnya memiliki stratifikasi (*level of speech*), seperti masyarakat dan bahasa Jawa, Madura, Bali, dan Sunda. Kata-kata (tuturan-tuturan) honorifik biasa dipakai sebagai instrumen kesantunan. Strategi kontekstual merupakan strategi kesantunan berbahasa yang diusahakan dengan menggunakan konteks penuturan tertentu, menyertai peluncuran tindak tutur yang bersangkutan. Konteks penuturan ini, pada umumnya, berupa gerakan-gerakan tubuh dan atau anggotanya. Sementara itu, strategi tindak tutur tak langsung ialah kesantunan berbahasa yang diekspresikan melalui tindak tutur tidak langsung, yakni mengatakan sesuatu yang makna (proposisi)-nya tidak sejajar dengan maksud dan tujuan yang diungkapkan.

B. Model-Model Strategi Kesantunan Berbahasa

Berdasarkan pendekatan dan paradigma sebagaimana diutarakan di atas serta analisis data yang terkumpul dan terseleksi, model-model kesantunan berbahasa dalam kultur Jawa dapat diidentifikasi dan dikategorisasi berdasarkan prinsip: *trep* (*T*) (pendisiplinan), *ngreken* (*R*) (penguntungan), *njaga* (*J*) (penyelamatan), *tanameksa* (*M*) (pembebasan), dan *cara* (*C*) (cara penyampaian). Prinsip-prinsip ini terimplementasikan dengan strategi-strategi: *basa* (*b*) (formal), *trap* (*t*) (kontekstual), dan *semu* (*s*) (tindak tutur tidak langsung). Implementasi macam-macam prinsip dan strategi itu dalam komunikasi sehari-hari, terealisasi dalam beberapa model strategi kesantunan berbahasa, yang dikategorisasikan atas model-model: (1) *trep-basa* (*Tb*), (2) *trep-trap* (*Tt*), (3) *trep-semu* (*Ts*), (4) *ngreken-basa* (*Rb*), (5) *ngreken-trap* (*Rt*), (6) *ngreken-semu* (*Rs*), (7) *njaga-basa* (*Jb*), (8) *njaga-semu* (*Js*), (9) *tanameksa-semu* (*Ms*), dan (10) *cara-semu* (*Cs*).

1. Model *Trep-basa* (*Tb*)

Model *trep-basa* (pendisiplinan-formal) adalah model kesantunan berbahasa pada suatu tindak tutur dalam peristiwa tutur di lingkungan kultur Jawa, yang didasarkan atas prinsip *trep* (pendisiplinan) dan yang diekspresikan dengan strategi *basa* (formal kebahasaan). Filosofi model strategi *trep-basa* ini adalah, bahwa tindak tutur yang ditujukan kepada orang yang semestinya dihormati dituntut untuk *trep* (disiplin) sesuai dengan yang semestinya itu. Pengekspresian kesantunan berdasarkan prinsip ini bisa dilakukan dengan cara atau strategi penggunaan diksi yang bersifat formal kebahasaan, yang dianggap santun. Pemarkah formal ini terealisasi dalam wujud penggunaan ragam bahasa *krama* atau *krama inggil* (ragam bahasa tingkat kedua setelah *ngoko*) secara keseluruhan, atau penggunaan *krama* atau *krama inggil* khusus pada sapaan (pronomina honorifik persona kedua), nama anggota fungsional tubuh dan benda milik (nomina honorifik), serta tindakan (verba honorifik) mitra tutur (dan ada kalanya juga orang lain yang bukan mitra tutur tetapi turut dibicarakan).

Larangan atau pepali yang menjadi dasar interpretasi model strategi kesantunan berbahasa ini adalah *Aja matur ngoko!* dan atau *Aja kowe-kowe!*, yang pada dasarnya berarti 'Jangan berbicara dengan menggunakan kata-kata yang kurang tepat!'. Selanjutnya, *alok-alok*, yang menjadi sinyal maksim ketidaksantunan adalah *Marang wong tuwa kok ngoko wae; ora bisa basa apa piye.* 'Kepada orang tua *kok* memakai bahasa kasar saja; tidak bisa berbahasa

haluskah.’ dan *Kasar temen to tembungmu; kok kowe-kowe.* ‘Kasar sekali kata-katamu/kalimatmu; kok “kamu-kamu”’. Sementara itu, *ajak-ajak* yang menjadi sinyal-sinyal maksim kesantunannya adalah *Mbok basa/nganggo krama inggil!* ‘Gunakanlah bahasa *krama inggil!*’ dan *Mbok Nganggo sampean/penjenengan!* ‘Gunakanlah *penjenengan/sampean!*’ Contoh realisasi model *trep-basa* ini terlihat pada (1) dan (2) beserta pelanggaranannya, masing-masing (1a) dan (2a) berikut ini.

- (1) *Bu, badhe teng pundi njenengan?* ‘Bu, mau kemana *njenengan* (pronomina kedua tunggal *krama inggil!*)?’
- 1a) *Bu, kowe kate nandi?* ‘Bu, kamu (pronomina kedua tunggal *ngoko*) mau kemana?’
- (2) *Ageman penjenengan sing penjenengan agem mau iki to, Jeng?* ‘Pakaianmu yang kamu pakai tadi inikah, Jeng?’
- (2a) *Pakeanmu sing kok nggo mau iki to, Jeng?* ‘Pakaianmu yang kamu pakai tadi inikah, Jeng?’

Tindak direktif-bertanya (1) dan (1a) dituturkan oleh seorang anak kepada seorang perempuan yang jauh lebih tua (ibunya atau seorang ibu, tetangganya). Sebagai seorang anak yang jauh lebih muda, secara keseluruhan, (1) menggunakan *krama*, sehingga dinilai santun. Sementara itu, (1a) menggunakan *ngoko*, karena itu dianggap tidak atau kurang santun. Agak berbeda dengan (2). Tindak direktif-bertanya ini dituturkan oleh seorang ibu kepada seorang ibu mitra tuturnya yang usianya lebih muda dengan menggunakan ragam campuran, yakni *ngoko* dan *krama*. Ragam *ngoko* hanya dipilih pada segmen tutur yang netral, yakni *sing iki to*, sedangkan ragam *krama inggil* khusus untuk menyatakan milik, pronomina persona kedua, dan tindakan, serta sapaan terhadap mitra tuturnya, berturut-turut: *ageman*, *penjenengan*, *penjenengan agem*, dan *Jeng* (sapaan/sebutan penghormatan untuk sesama ibu yang seusia atau lebih muda). Tindak direktif-bertanya (2) dianggap santun, sedangkan (2a), yang dalam konteks sama, semua segmen tutur yang digunakan dalam ragam *ngoko* itu, dinilai sebagai tindak tutur yang tidak atau kurang santun.

Dalam tradisi komunikasi, ragam *krama* dan *krama inggil* digunakan khusus untuk menyatakan sapaan penghormatan (honorifik pronomina persona kedua), nama anggota fungsional tubuh dan benda milik (honorifik nomina), serta tindakan (honorifik verba) mitra tutur. Terkait dengan kesantunan ini, aturan prinsipialnya dapat dijelaskan demikian. Kepada mitra

tutur yang berstatus sosial sederajat, *krama* (misalnya *sampean*) sudah dianggap santun. Sementara itu, kepada mitra tutur yang berstatus sosial lebih tinggi atau sama-sama tinggi, penggunaan diksi yang termasuk dalam kategori *krama inggil* (misalnya *penjenengan*) baru dianggap santun. Apabila hanya menggunakan ragam *krama*, tindak tutur yang bersangkutan dinilai masih belum santun.

2. Model *Trep-trap* (*Tt*)

Strategi kesantunan berbahasa model *trep-trap* (pendisiplinan-kontekstual) adalah strategi kesantunan berbahasa dalam suatu tindak tutur yang didasarkan atas prinsip *trep* (pendisiplinan) dan yang diekspresikan dengan pemeragaan *trap* (konteks) penuturan tertentu. Maksim-maksim yang mengatur model strategi kesantunan ini adalah *ajak-ajak*: *Mbok njawab/matur lek ditakoni/didangu!* 'Menjawablah kalau ditanyai!' untuk yang santun dan *alok-alok*: *Kok meneng wae, ditakoni.* 'Kok diam saja, ditanyai.' untuk yang tidak santun.

Konteks yang menjadi pemarah ketidaksantunan dalam bertindak tutur dalam *alok-alok* tersebut adalah sikap diam, tidak menjawab ketika ditanyai. *Alok-alok* ini, merupakan implementasi dari *unen-unen* (kata-kata/ungkapan) *pitakonan wajibé mung diwangsulé* 'pertanyaan haruslah dijawab'. Seseorang dianggap sudah *trep*, sesuai dengan semestinya apabila ditanyai, ia mereaksi dengan cara *ngetrapné* (me-*trap*-kan, menerapkan/merealisasikan) *trep* itu, yakni dengan menjawabnya. Kalau hanya diam, dianggap tidak *trep*, sehingga dinilai tidak santun. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa santun-tidaknya tindak tutur dalam kasus ini, bukan persoalan menggunakan atau tidak menggunakannya bahasa (tuturan) ketika merespons pertanyaan, melainkan masalah menjawab atau tidaknya pertanyaan yang disampaikan, seperti tindak tutur (20) dan (20a) berikut.

- (3) "*Espepene wingi wis dibayarne, le?*" 'SPP-nya kemaren sudah dibayarkan, Nak?' kata seorang Ibu. "*Sampun, Bu.*" 'Sudah, Bu.' jawab anaknya.
- (3a) "*Espepene wingi wis dibayarne, le?*" kata seorang Ibu. Anaknya diam, tidak menjawab, asyik bermain *laptop*.

Pada (3), sang anak langsung menjawab pertanyaan ibunya. Anak itu mematuhi norma kesantunan, sebagaimana terungkap dalam *unen-unen*: *pitakonan wajibé mung diwangsulé* dan menerapkan *ajak-ajak* (maksim kesantunan): *Mbok njawab/matur lek ditakoni/didangu!*. Lebih dari itu, ia

bukan hanya menjawab, tetapi menggunakan ragam *krama inggil*. Jadi, lebih santun lagi. Berbeda dengan (3a), anak hanya asyik dengan *laptop*-nya ketika ditanyai sang ibu dan tidak menjawab. Dengan diam, sang anak tidak disiplin, ia melanggar *unen-unen* tadi dan melakukan/menerapkan apa yang dianggap tidak santun dalam *alok-alok* (maksim ketidaksantunan): *Kok meneng wae, ditakoni*. Ia melanggar disiplin (*trep*) dan tidak memperhatikan sama sekali (tidak *ngreken*). Dengan demikian, sang anak berbuat tidak santun, dengan melanggar prinsip *trep* dan prinsip penguntungan (*ngreken*).

Strategi implementasi prinsip *trep* dalam tindak responsif-menjawab pada (3) adalah tindakan atau sikap menjawab; bukan tindak-asertif-menjawabnya. Jika dihubungkan dengan *unen-unen*, *alok-alok*, *larangan*, dan *ajak-ajak* yang menjadi sumber norma dan maksim kesantunan dan ketidaksantunannya, substansi kesantunan yang diekspresikan sesuai *trep* dalam tindak tutur ini adalah ihwal sikap dan atau tindakan non-lingual yang termasuk dalam kategori konteks tutur. Dengan demikian, strategi yang digunakan dalam mengekspresikan kesantunan dalam tindak tutur tersebut adalah strategi kontekstual. Argumen ini lebih terdukung, dibandingkan strategi ketidaksantunan pada (3a). Ketidaksantunan pada (3a) adalah strategi kontekstual. Pengekspresi kesantunannya berupa sikap dan atau tindakan diam, tidak menjawab, dan asyik bermain *laptop*. Perbandingan ini menunjukkan bahwa sang anak bertindak sopan kepada ibunya yang menanyainya pada (3) ditunjukkan dalam wujud sikap dan atau tindakan menjawab. Kebalikan dari itu, ketidaksantunan sang anak pada (3a) diekspresikan dengan sikap dan atau tindakan diam, tidak menjawab, dan asyik bermain *laptop*. Jadi, keduanya berstrategi kontekstual. Bedanya, pada (3) mematuhi maksim kesantunan dan atau melanggar maksim ketidaksantunan, sedangkan (3a) mematuhi maksim ketidaksantunan dan atau melanggar maksim kesantunan.

3. Model *Trep-semu* (Ts)

Yang dimaksud strategi kesantunan berbahasa model *trep-semu* (pendisiplinan-tindak tutur tak langsung) adalah cara atau strategi yang ditempuh dalam mengekspresikan kesantunan berbahasa, dalam kultur Jawa, yang didasarkan atas prinsip pendisiplinan (*trep*) dan dengan menggunakan tindak tutur tak langsung (*semu*). Model ini dirunut dari model *alok-alok* yang biasa terdengar dalam masyarakat, yang berbunyi *Wong tuwa ngendikan kok diselani wae; ora sopan*. 'Orang tua berbicara (belum selesai) kok disahut kata-kata/dipenggal; tidak sopan'. Sebagaimana telah dipaparkan terdahulu,

alok-alok ini, pada dasarnya, merupakan sinyal adanya larangan, sebagai maksim ketidaksantunan, yang maksudnya *Aja nyela/munggel ngendikane liyan!* 'Jangan memenggal kata-kata orang!'. Pasangan dari *alok-alok* ini adalah *ajak-ajak: Mbok nggatekna dhisik!* 'Perhatikan dulu!' yang menjadi maksim kesantunan. Contoh (4) dan (4a) berikut ini merupakan realisasi model strategi kesantunan dan ketaksantunan.

- (4) "*Nak, sinau sing patheng/mempeng ben nilaine apik.*" 'Nak, belajarlah baik-baik biar nilainya baik'"kata ibunya. "*Nggih,Bu, tak usahakne.*" 'Ya, Bu, saya usahakan.' jawab anaknya.
- (4a) "*Nak, sinau sing patheng ben*" 'Nak, belajar baik-baik, biar...'
pesan ibunya, yang belum selesai dan lansung disahut anaknya, "*Iya-
iya Bu..., aku wis ngerti.*" 'Ya-ya, Bu..., saya sudah mengerti'

Pada (4), tindak direktif-menyuruh sang ibu dituturkan secara utuh (selesai), baru, kemudian, direspons sang anak berupa tindak responsif tak langsung (sikap diam, menunggu sampai selesai dituturkannya tindak tutur sang ibu) itu mematuhi prinsip *trep* (pendisiplinan), yakni berkenaan dengan larangan *Aja nyela/ munggel ngendikane liyan!* 'jangan memenggal ucapan lain'. Jadi, tindak responsif tak langsung sang anak terhadap tuturan ibunya itu sudah *trep* (disiplin, sesuai dengan semestinya), dan santun. Apabila dirunut dari sisi substansi larangannya, yakni tentang tindakan menyela/memenggal tuturan/perkataan dengan maksim kesantunannya: *Mbok nggatekna dhisik!* 'tolong memperhatikan dahulu'. Tindakan diam itu, tidak menyela/tidak memenggal, dan menunggu sampai tuturan sang ibu selesai, pada dasarnya, sekaligus juga merupakan tindak tidak menolak (tindak reaktif) atau tindak deklarasi-meng-ya-kan secara tidak langsung (tindak deklarasi tidak langsung). Dengan demikian, strategi kesantunan yang digunakan untuk mengekspresikan kesantunan berbahasa pada (4), adalah strategi tindak tutur tak langsung, yang disebut strategi *semu*. Mengenai wujud tindak responsif-menjawab: *Nggih, Bu, tak usahakne* 'ya Bu, saya usahakan' merupakan prinsip *cara* dan strategi *basa*, yang disebut strategi kesantunan berbahasa model *cara-basa* (cara penuturan-formal), yang juga terjadi pada (4).

Tindak deklarasi-meng-ya-kan sang anak pada (4), sebagai contoh realisasi strategi kesantunan berbahasa model *trep-semu*, menjadi lebih jelas apabila dikontraskan dengan (4a). Pada contoh tersebut, sang anak mereaksi tindak direktif-menyuruh, yang dituturkan ibunya, tidak menunggu sampai sang ibu menyelesaikan tuturannya. Di tengah-tengah tuturan sang

anak sudah mereaksi; bahkan dengan nada keras. Tindakan ini melanggar prinsip *trep* dalam larangan *„Aja nyela/munggel ngendikane lian!*. Tindakan memenggal tuturan itu bermaksud tindak menolak, yang dikukuhkan dengan tindak asertif-menolak tak langsung, *Iya-iya, Bu..., aku wis ngerti.* ‘Ya-ya, Bu..., saya sudah mengerti.’ Reaksi tersebut merupakan tindak tutur yang tidak atau kurang santun, berdasarkan prinsip *trep* dan strategi *semu* (tindak tutur tak langsung).

4. Model *Ngreken-basa (Rb)*

Strategi kesantunan berbahasa model *ngreken-basa* (penguntungan-formal) adalah strategi kesantunan berbahasa, dalam kultur Jawa, yang didasarkan atas prinsip *ngreken* (penguntungan) dan diekspresikan dengan menggunakan komponen formal kebahasaan (*basa*). Model ini dapat dirunut dari *alok-alok*: *Wis diparingi barang kok meneng ae; ora matur nuwun*, yang sebenarnya masih ada kelanjutannya, yaitu: *ora isa nglegakne sing maringi* ‘Tidak bisa melegakan hati yang memberi’. *Alok-alok* ini memberikan sinyal perlunya menghargai/menguntungkan juga (*ngreken*) orang yang memberi sesuatu (yang baik). Penghargaan itu, adalah ucapan *matur nuwun* yang pada persoalan dan tataran konseptual, yang realisasinya bisa berupa sikap, tingkah laku, dan atau tindakan fisik lainnya, sampai tataran implementasi linguistik dalam wujud ucapan/tuturan: *matur nuwun* atau lainnya, yang secara pragmatis, disebut tindak penghargaan (*acknowledgments*). Realisasi implementatif dari prinsip *ngreken* ini berwujud *basa* (formal kebahasaan). Contoh model strategi ini dapat dicermati pada (5) dan (5a), sebagai kebalikannya, berikut ini.

- (5) Sepulang kerja, seorang ayah menghampiri anaknya sambil berkata, *„Nduk, bapak nduwe kadho gawe sampean iki lho”* ‘Nak, ayah punya hadiah buat kamu’. *„Wah, boneka. Matur nuwun ya, Yah!”* ‘Wah, boneka. Terimakasih ya Yah.’ jawab anak perempuannya yang berumur 16 tahun.
- (5a) Sepulang kerja, seorang ayah menghampiri anaknya sambil berkata, *„Nduk, bapak nduwe kadho gawe sampean iki lho.”* ‘Nak, ayah punya hadiah buat kamu’. *„Iya, dakakna neng meja”* ‘Iya, taruhlah di meja’, jawab anak perempuannya yang berumur 16 tahun.

Pada (5), tindak asertif-memberi/menyampaikan kado, yang dituturkan sang ayah, direspons oleh sang anak dengan tindak penghargaan (*acknowledgments*): *Wah, boneka. Matur nuwun ya, Yah.* Penghargaan

ini sebagai tindak tutur santun. Ayah menjadi senang atau lega, karena diuntungkan (*di-reken*), setidaknya secara psikologis. Disadari atau tidak, kesantunan yang diekspresikan sang anak itu dimotivasi oleh keinginannya untuk menghargai tindakan sang ayah. Selain itu, sang anak juga mematuhi maksim kesantunan: *Mbok matur nuwun lek diparingi*, karena penghargaan itu diekspresikan dengan ucapan: *matur nuwun*, berupa komponen linguistik formal (*basa*). Oleh karena itu, strategi pengekspresian kesantunan dilakukan dengan strategi *basa*. Tindak berketidaksantunan sang anak, tampak pada (5a). Maksim ketidaksantunan berbahasa model ini adalah *Kok meneng ae; ora matur nuwun, diparingi*. Maksim ini diikuti/dijalankan oleh sang anak dengan tidak mengucapkan tindak penghargaan: *matur nuwun*, yang berarti pula melanggar kesantunan berkenaan dengan prinsip *ngreken*. Respons anak, justru tindak tutur direktif-menyuruh: *Iya, dakakna neng meja*. Dilihat dari wujud pemarkah kesantunannya, strategi pengekspresian ketidaksantunan ini sama dengan kesantunan pada (22), yaitu dalam wujud *basa* (formal kebahasaan); bukan *trap* (konteks) atau pun tindak tutur *semu* (tindak tutur tak langsung).

5 Model *Ngreken-trap* (Rt)

Strategi kesantunan berbahasa model *ngreken-trap* (penguntungan-kontekstual) dikonstruksikan berdasarkan motivasi penutur untuk memperhatikan, menghargai, dan atau menguntungkan (*ngreken*). Setidaknya secara psikologis, mitra tutur, dan yang kesantunannya diekspresikan dengan *trap* (konteks) tertentu yang bersifat non-lingual, seperti sikap, perilaku, tindakan, dan substansi/topik.

Ada tujuh pepali beserta pasangan *alok-alok* dan *ajak-ajak*, yang masing-masing menjadi maksim ketidaksantunan dan kesantunan. Ditelusur dari tujuh pepali beserta pasangan *alok-alok* dan *ajak-ajak* tersebut, selanjutnya dapat dirumuskan tujuh sub model *ngreken-trap* (Rt) pula berdasarkan sinyal pemarkah kesantunan berbahasa di setiap *alok-alok* dan atau *ajak-ajak* yang bersangkutan. Tujuh sub-model dipaparkan sebagai berikut.

a. Sub-model

Strategi kesantunan berbahasa sub-model *Ngreken-trap-gati* (Rt.g) diindikatori dengan didasarkannya pengekspresian suatu kesantunan berbahasa atas prinsip *ngreken* (penguntungan), strategi *trap* (kontekstual) dengan pemarkah sikap perhatian (*gati*) (*gati* > *nggatekne/nggape*) penuturnya. Sinyal maksim kesantunan dan maksim ketidaksantunannya,

masing-masing adalah *Mbok nggatekne lek dikandhani/didhawuhi!* dan *Kok ora nggatekne, didhawuhi*. Contoh realisasi sub-model ini bisa dicermati pada (6) dan (6a) berikut ini.

- (6) Pesan pamannya, "*Dipikir-pikir dhisik, aja kesusu budhal! Sapa ngerti lek kana ya ora ana penggawean.*" 'Dipikir-pikir dulu, jangan terburu-buru berangkat. Siapa tahu kalau di sana juga tidak ada pekerjaan!' Keponakannya duduk sambil mendengarkan dan tampak berpikir-pikir juga atas pesan pamannya itu.
- (6a) Pesan pamannya, "*Dipikir-pikir dhisik, aja kesusu budhal!. Sapa ngerti lek kana ya ora ana penggawean!*" 'Dipikir-pikir dulu, jangan terburu-buru berangkat. Siapa tahu kalau di sana juga tidak ada pekerjaan!' Keponakannya tidak memperhatikan, justru asyik dengan *hapenya*.

Pada (6), tindak direktif-menyarankan dari seorang paman kepada keponakannya direspons konteks (*trap*), berupa sikap dan tindakan mendengarkan serta berpikir-pikir tentang saran/pesan itu. Disadari atau tidak, apa yang dilakukan keponakan itu merupakan implementasi dari prinsip penguntungan (*ngreken*), karena sebagai seorang paman merasa dihargai dan diuntungkan kalau saran/pesannya direspons dengan sikap dan perilaku demikian, yang menunjukkan tindakan (*patrap*) memperhatikan dengan baik. Dengan demikian bisa dikatakan, dalam mengekspresikan kesantunannya, si keponakan itu melakukannya dengan *patrap* memperhatikan (*nggatekne*). Ini bertolak belakang dengan apa yang dilakukan si keponakan dalam merespons tindak tutur sang paman pada (6a). Respons bukan sikap dan atau perilaku mendengarkan dan memikirkan yang dipesan sang paman, tetapi asyik bermain *hape*. Respons ini tidak menguntungkan sang paman yang telah memberikan pesan. Si keponakan melanggar maksim kesantunan (*ajak-ajak*) dan mengikuti maksim *alok-alok* yang mengatur kesantunan berkomunikasi (berbahasa) pada strategi kesantunan sub-model *ngreken-trap-gati*. Si keponakan bertindak tidak santun terhadap sang paman.

b. Model Ngreken-trap-ndhingkluk (Rt.d)

Indikator strategi kesantunan berbahasa dengan sub-model ini adalah didasarkannya kesantunan itu atas motivasi menghargai (*ngreken*) mitra tutur dan diekspresikannya dengan *trap* (konteks) yang dimarkahi dengan kepala merunduk (*ndhingkluk*) ketika menuturkan tindak tutur yang bersangkutan. Sinyal maksim kesantunan ini berupa *ajak-ajak* yang berbunyi: *Mbok ndhingkluk/tumungkula lek matur!* Dengan sinyal maksim ketidaksantunan:

Kok ndhangak; ora ndhingkluk, matur. Contoh yang bisa diambil adalah pada (24) dan (24a) berikut.

- (7) “*Kula mboten ngertos napa-napa, Pak.*” ‘Saya tidak mengerti apa-apa, Pak’ kata seorang anak sambil merundukkan kepala kepada bapaknya yang mengira dia terlibat dalam perkelahian di sekolah.
- (7a) “*Aku lho ndhak ngerti apa-apa, Pak.*” ‘Aku tidak mengerti apa-apa, Pak.’ kata seorang anak sambil menengadahkan wajahnya dan menatap wajah ayahnya yang mengira dia terlibat dalam perkelahian di sekolah.

Tindak deklarasi-menjawab seorang anak, yang ditujukan kepada bapaknya pada (7), dituturkan sambil merundukkan kepalanya. Konteks (*trap*) penuturan dengan sikap merunduk (*ndhingkluk*) tersebut menunjukkan, bahwa anak tersebut memenuhi maksim kesantunan pada strategi kesantunan model ini. Secara esensial, sikap seperti itu juga merupakan upaya menghargai dan atau menguntungkan (*ngreken*) bapaknya secara sosial-psikologis, sebagai mitra tutur. Ekspresi penghargaan dalam tindak tutur ini merupakan salah satu fungsi kesantunan berbahasa (Andianto, dkk., 2006). Berbeda dengan pada (7a). Konteks yang menyertai penuturan tindak deklarasi-menjawab tersebut bukan sikap merunduk, melainkan menengadahkan. Ini berarti melanggar maksim kesantunan dan menuruti maksim ketidaksantunan. Penuturan suatu tindak tutur (berbicara) dengan menengadahkan kepala, dalam kultur Jawa, diinterpretasi menandakan kesombongan dan merendahkan status sosial dan harga diri orang yang diajak bicara.

c. Sub-model *Ngreken-trap-lirih (Rt.I)*

Yang menjadi indikator strategi kesantunan berbahasa dengan sub-model ini adalah digunakannya prinsip *ngreken* (penguntungan) sebagai dasar motivasi kesantunan, yang diimplementasikan dengan *trap* (konteks) tertentu yang bermarkahkan suara lirih/lemah (*lirih*), dalam pengertian tidak nyaring. Sinyal maksim kesantunan yang mengaturnya berupa *ajak-ajak: Lek matur mbok sing lirih-lirih!* dan sinyal maksim ketidaksantunan berupa *alok-alok: Kok banter-banter, matur; mbok sing sing lirih.*, serta berdasarkan pepali: *Aja matur banter-banter!* Contoh pada (8) dan (8a) berikut ini merupakan realisasi sub-model ini.

- (25) “*Wo, Pak, sampun dangu ‘Wo,’* Pak, sudah lama?’ sapa seseorang kepada seorang tamu, teman ayahnya, dengan suara lirih.
- (25a) “*Lo, Pak, sampun dangu?’* ‘Lo, Pak, sudah lama?’ sapa seseorang kepada seorang tamu, teman ayahnya, dengan suara nyaring. “*Heh, mbok sing lirih; kok ora sopan ngono*” ‘He, yang lirihlah; tidak sopan begitu.’ Sahut ayahnya.

Dalam kultur Jawa, berbicara dengan orang yang dihormati dengan memilih dan menggunakan diksi serta sikap dan perilaku yang merepresentasikan menghormati, dengan konteks penuturan dengan suara lembut atau lirih. Itulah sebabnya, berbicara dengan suara lembut/lirih (tidak keras-keras) menjadi salah satu pemarkah kesantunan dalam sebuah tindak tutur. Tindak ekspresif-menyoapa seseorang kepada teman ayahnya pada (8), yang dituturkan dengan suara lirih, disadari atau tidak, merupakan realisasi pengekspresian kesantunan, yang didasarkan atas prinsip menghargai atau menguntungkan (*ngreken*) orang yang disapa. Berbeda tentunya dengan apabila tindak tutur itu dituturkan dengan suara keras-keras, seperti pada (8a). Penuturan dengan suara keras bisa membuat yang disapa terganggu ketenangannya, merasa diperlakukan seperti orang tuli, merasa disamakan dengan orang yang hidupnya di hutan atau pedalaman, merasa diperlakukan kasar seperti pembantunya.

d. Sub-model *Ngreken-trap-alus* (Rt.a)

Strategi kesantunan berbahasa sub-model ini berindikator landasan *ngreken* (penguntungan) sebagai prinsip dan *trap* (kontekstual) sebagai strategi kesantunan dengan pemarkah berupa nada lemah-lembut (*alus* [a]). Pepali atau larangan yang mendasari berbunyi: *Aja matur kasar!* Dengan sinyal-sinyal maksim kesantunan dan ketidaksantunan, masing-masing, berupa *ajak-ajak: Mbok matur sing alus!* dan *alok-alok: Kok kasar men ta tembungmu. Sing alus ngono lo.* Contoh realisasinya dapat dicermati pada (9) dan (9a) berikut.

- (9) *"Sapa sing ngendika, Pak?"* 'siapa yang mengatakan, Pak?' tanya anaknya dengan nada lemah-lembut.
 (9a) *"Sapa sing ngomong, Pak?"* 'siapa yang berkata, Pak?' tanyanya dengan kasar.

Dalam praktik konteks (*trap*) penuturan, khususnya dalam kultur komunikasi berbahasa Jawa, antara pasangan suara keras/nyaring-lirih, kasar-lembut, keras-lemah, dan nada tinggi-rendah, hampir tidak bisa dibedakan. Empat pasangan ini membawa efek (perlokusi) rasa yang sama, yakni tak nyaman atau nyaman dan tak santun atau santun. Pada umumnya, orang Jawa akan merasa lebih nyaman dan atau merasakan perlakuan yang santun apabila tindak tutur (omongan) yang berbicara dengannya terdengar lirih, lembut, lemah, atau rendah. Sebaliknya, akan merasakan ketidaknyamanan dan ketidaksantunan apabila mendengar tuturan yang keras-keras/nyaring, kasar, keras, atau nada tinggi. Dengan demikian, berkenaan dengan masalah kesantunan berbahasa, contoh (9) dan (9a) sama dengan (8) dan (8a).

e Sub-model *Ngreken-trap-tenan* (Rt.t)

Strategi kesantunan berbahasa sub-model *ngreken-trap-tenan* (Rt.t) diindikatori dengan didasarkannya pengekspresian kesantunan berbahasa atas prinsip *ngreken* (penguntungan) strategi *trap* (kontekstual) dengan pemarkah kesantunan sikap bersungguh-sungguh dan tegas (*tenan-tenan lan teges* [t]). Sub-model ini berkenaan dengan pepali: *Aja ngguya-ngguyu sajak ngenyek!* yang terimplikasikan dalam *alok-alok: Kok ngguya-ngguyu sajak ngenyek ngono, dijak omong-omong*. Sebagai sinyal maksim ketidaksantunan dan *ajak-ajak: Mbok matur sing tenan-tenan lan teges!* sebagai sinyal maksim kesantunan. Sebagai contohnya, dapat dicermati pada (10) dan (10a) berikut ini.

(10) "*Jawabmu kok nggampangne ngono. Iki perkara gedhe lo.*" Jawabmu tampak menyepelekan begitu. Ini perkara besar, *lo.*' tegur seorang kepala desa kepada salah satu warganya yang terkena masalah. Warga itu, dengan tegas dan bersungguh-sungguh, merespons, "*Niki masalahe ngaten, Pak.*" 'Ini masalahnya begini, Pak.'

(10a) "*Jawabmu kok nggampangne ngono. Iki perkara gedhe lo.*" Jawabmu tampak menyepelekan begitu. Ini perkara besar, *lo.*' tegur seorang kepala desa kepada salah satu warganya yang terkena masalah. Warga itu, sambil tersenyum-senyum mengejek, merespons, "*Leh, mboten napa-napa, Pak.*" 'Ah, tidak apa-apa, Pak'

Dalam kultur Jawa, menyepelekan persoalan yang disampaikan orang yang semestinya dihormati (berupa kesan, pesan, saran, petuah, peringatan, dan keluhan) merupakan tindakan yang dinilai tidak baik, tidak santun, bahkan pongah dan merendahkan harga diri orang yang menyampaikan. Dalam tindak tutur, ekspresi sikap menyepelekan itu bisa berupa tindak tutur langsung atau omongan lugas yang bermaksud menyepelekan, bisa juga dalam wujud *patrap* (konteks penuturan) bertindak tutur (berbicara) sambil tersenyum-senyum/tertawa-tawa mengejek (*ngenyek*), memalingkan muka, atau pergi meninggalkan mitra tutur. Sebaliknya, apabila persoalan itu ditanggapi dengan penuh perhatian, semangat, dan kesungguhan, tindakan tersebut dipandang menghargai dan menghormati mitra tutur, sehingga tindak tutur yang digunakan untuk mengekspresikannya menjadi santun.

Contoh realisasi strategi kesantunan berbahasa model *ngreken-trap-tenan* pada (10) dan (10a) itu sangat jelas mendeskripsikan hal di atas. Pada (10), seorang warga yang diingatkan kepala desanya, merespons dengan tegas dan bersungguh-sungguh menyertai tindak deklarasi-menjawab yang

dituturkannya; suatu tindakan yang menghargai dan menghormati kepala desanya, yang memang semestinya dihormati. Dengan demikian, tindak tutur tersebut memenuhi *ajak-ajak* yang menjadi maksim kesantunan, dan oleh karenanya menjadi tindak tutur yang berkesantunan. Berbeda dengan (10a). Dalam tindak tuturnya, warga itu menuturkan tindak deklarasi-menjawabnya dengan tersenyum-senyum mengejek, sehingga terkesan menyepelkan dan menjadi tidak berkesantunan.

f Sub-model *Ngreken-trap-mlumah (Rt.m)*

Indikator strategi kesantunan berbahasa sub-model ini adalah didasarkannya prinsip *ngreken* (penguntungan) sebagai tujuan dan motivasi serta strategi *trap* (kontekstual) dalam pengekspresian kesantunan berbahasa dalam suatu tindak tutur. Sementara itu, pemarkah kesantunan ditunjukkan dengan perilaku menunjukkan sesuatu dengan telapak tangan kanan terbuka ke atas (*ngaturi nganggo tangan tengen mlumah[m]*). Pepali yang mendasari kesantunan ini adalah *Aja ngaturi pirsang nganggo nuding-nduding/tangan murep utawa tangan kiwa!* serta dengan sinyal-sinyal maksim kesantunan dan ketidaksantunan, masing-masing, *ajak-ajak: Mbok nganggo tangan tengen kanthi tangan mlumah, lek ngaturi pirsang!* dan *alok-alok: Kok nuding-nduding (nganggo driji panunggul)/tangan murep/tangan kiwa, ngaturi*. Pada (11) dan (11a) berikut ini contohnya.

(11) *"Le, sampean deleh ndi duik ibuk mau?"* 'Nak, kamu taruh mana uang ibu tadi?' tanya seorang ibu kepada anak laki-lakinya. Anaknya menunjukkan uang itu dengan telapak tangan kanan terbuka, *"Iku, Buk"* 'Itu, Bu.'

11a) *"Le, sampean deleh ndi duik ibuk mau?"* 'Nak, kamu taruh mana uang ibu tadi?' tanya seorang ibu kepada anak laki-lakinya. Anaknya menunjukkan uang itu dengan jari telunjuk dan tangan kiri menelungkup, *"Iku, Buk"* 'Itu, Bu.'

Dalam kultur Jawa, tangan kiri dianggap selalu berhubungan dengan hal-hal yang kotor. Oleh karena itu, menggunakan tangan kiri dalam berkomunikasi dengan orang lain, terutama yang dihormati, dianggap mengotori, sehingga dinilai tidak santun. Sebaliknya, tangan kanan adalah tangan yang selalu berhubungan dengan segala sesuatu yang berharga, bernilai, dan baik. Oleh karena itu, berkomunikasi dengan orang yang dihormati, jika harus menggunakan tangan, harus yang kanan dengan cara yang sedemikian tertentu, sehingga tidak menimbulkan kesan yang kurang positif, misalnya

merendahkan diri mitra tutur. Dengan cara demikian, komunikasi berjalan dengan selalu mengedepankan hal-hal yang baik, bersih, dan santun.

Pada (11), menjawab pertanyaan sang ibu dengan menuturkan tindak deklarasi-menjawab untuk menunjukkan uang yang ditanyakan, si anak melakukannya sambil mengulurkan tangan kanannya dengan telapak terbuka ke atas (*mlumah*). Konteks (*patrap*) penuturan seperti itu, dalam kultur Jawa, dinilai santun. Tangan kanan menunjukkan pelayanan yang baik dan telapak tangan terbuka ke atas menunjukkan, bahwa uang yang ditunjukkan itu merupakan barang yang seolah-olah akan berada di atas telapak tangannya untuk menjadi milik atau dipersembahkan kepada ibunya. Rangkaian perilaku (*actions*) ini menandakan tindakan menjunjung kehormatan dan atau harga diri sang ibu. Oleh karena itu, tindak tutur si anak tersebut merupakan tindak tutur yang berkesantunan.

Bertolak belakang dengan itu adalah tindak tutur si anak pada (11a). Dalam hal ini, bukan hanya penggunaan ragam bahasa *ngoko* yang membuat tindak tutur tersebut tidak berkesantunan, melainkan konteks penuturan yang dengan menggunakan tangan kiri dengan tangan tertelungkup (*murep*) serta acungan jari telunjuk (*nuding*). Tangan kiri menandakan tindak pelayanan yang buruk, sedangkan tangan tertelungkup dan jari telunjuk teracungkan ke arah barang yang ditunjukkan menyinyalkan, bahwa barang itu beserta orang yang sedang mencari dan yang akan memegangnya (yaitu sang ibu) berposisi dan bernilai di bawah dirinya. Jadi, secara keseluruhan menandakan tindakan merendahkan kehormatan dan atau harga diri sang ibu. Oleh karena itu, tindak tutur itu menjadi tidak berkesantunan.

g. Sub-model *Ngreken-trap-nyapa* (Rt.n)

Sub-model *ngreken-trap-nyapa* berindikatorkan prinsip *ngreken* (penguntungan) dengan strategi *trap* (kontekstual) dan yang kesantunan berbahasanya dimarkahi dengan tindakan menganggukkan kepala (ke bawah) (*manthuk lek nyapa wong [n]*). Norma kesantunan yang mendasarinya berupa pepali yang berbunyi: *Aja ndhangak lek nyapa wong!* dengan sinyal maksim kesantunan: *Mbok manthuk lek nyapa wong!* dan sinyal maksim ketidaksantunan: *Kok ndhangak, nyapa wong tuwa*. Contoh realisasinya dapat dicermati pada (12) dan (12a) berikut ini.

(12) “Pak” sapanya sambil menganggukkan kepalanya (ke bawah) ketika menyapa orang yang belum kenal atau orang yang dihormati.

(12a) “Pak” sapanya sambil mengangkat dan menekankan kepala ke atas ketika menyapa orang yang belum kenal atau orang yang dihormati.

Dalam kultur Jawa, kepala merupakan tempat dan atau tanda kehormatan seseorang. Sikap dan tindakan (gerakan) kepala (termasuk angguta atau komponen-komponennya), pada saat seseorang berkontak dengan orang lain, menjadi tanda sikap dan tindakan seseorang tersebut terhadap orang lain itu. Ketika seseorang sedang menyapa orang lain, kepalanya dianggukkan ke bawah (*manthuk*), anggukan itu menandakan bahwa orang yang disapa itu diposisikan atau distatus-sosialkan berada di atas kepalanya, yang berarti dilebih-tinggikan atau dihargai lebih tinggi dari dirinya dan oleh karenanya dihormati. Akan tetapi, jika kepalanya dianggukkan ke atas (*ndhangak*), anggukan itu mengisyaratkan bahwa posisi/status sosial orang yang disapa itu ditempatkan di bawah kepalanya/wajahnya yang berarti dihargai lebih rendah daripada dirinya dan oleh karenanya tidak dihormati.

Atas dasar norma-norma interpretatif itu, dapat diidentifikasi, bahwa tindak ekspresif-menyapa pada (12), yang dilakukan dengan menganggukkan kepala, ketika bertutur berarti menghargai orang yang disapa itu lebih tinggi dari dirinya. Hal itu menunjukkan fungsi ekspresif-penghormatan, yakni untuk menghormati mitra tutur. Oleh karena itu, melalui konteks (*patrap*) menganggukkan kepala ke bawah (*manthuk*), tindak tutur itu berkesantunan. Yang bertolak belakang dengan *patrap* pada (12a) sebagai tindak ekspresif-menyapa yang tidak berkesantunan.

6. Model *Ngreken-semu (Rs)*

Strategi kesantunan berbahasa model *ngreken-semu* (penguntungan-tindak tutur tidak langsung) adalah strategi kesantunan berbahasa dalam suatu tindak tutur yang didasarkan atas prinsip *ngreken* (penguntungan) dan yang diekspresikan secara *semu* dengan cara menggunakan tindak tutur tidak langsung. Pepali yang menjadi norma kesantunannya adalah *Aja ora matur “nyuwun sewu” lek arep matur utawa nyapa-nyapa nyangkut wong liya sing dihormati! Sinyal* maksim-maksim yang mengatur model strategi kesantunan ini adalah *ajak-ajak: Mbok matur “nyuwun sewu” lek arep matur utawa nyapa-nyapa nyangkut wong liya sing dihormati!* untuk yang santun dan *alok-alok: Kok mbludhus wae; apa ora bisa matur “nyuwun sewu” lek matur utawa nyapa-nyapa nyangkut wong liya sing dihormati.*, untuk yang tidak/kurang santun. Dengan demikian, yang menjadi pemarkah kesantunan adalah ucapan *nyuwun sewu*.

Secara leksikal, *nyuwun sewu* berarti 'meminta seribu', tetapi secara pragmatis (fungsional), segmen tutur itu bermaksud meminta izin, sehingga sefungsi dengan segmen tutur *permisi* atau *minta/mohon maaf* dalam tindak direktif meminta, menyuruh, atau menanyakan secara tidak langsung Searle (2001) mengategorisasikan sebagai tindak tutur ekspresif. Contoh realisasi strategi kesantunan berbahasa model ini dapat dicermati pada (13) dan (13a) berikut.

(13) "*Nyuwun sewu, apa penjenengan sing ngastakne suratku wingi, Dik?*"
'Permisi, apa engkau yang membawakan suratku kemaren, Dik?' tanya seorang ibu kepada tetangganya yang berusia lebih muda.

(13a) "*Apa penjenengan sing ngastakne suratku wingi, Dik?*" 'Apa engkau yang membawakan suratku kemaren, Dik?' tanya seorang ibu kepada yang berusia lebih muda.

Orang yang memang harus dihormati dianggap selalu memiliki keistimewaan. Sekecil apa pun waktu dan tenaga yang dimiliki, dipandang oleh orang yang menghormati, sangat berarti. Oleh karena itu, apabila waktu dan tenaga itu diganggu dengan tindak-tindak direktif dari orang lain (misalnya bertanya, meminta, mengajak, meminjam, menawarkan, dan menjelaskan), baginya dipandang suatu bentuk kerugian. Untuk mengurangi kerugian ini dan setidaknya sedikit menguntungkan (*ngreken*), sebelum mengganggu waktu dan tenaganya, orang harus meminta izin atau meminta maaf lebih dahulu. Itulah sebabnya, untuk menghargai dan menghormati orang dalam berkomunikasi, pada bagian awal tindak tuturnya dituntut menyampaikan tindak-tindak ekspresif-meminta izin, yakni *nyuwun sewu*, *pangapunten*, *permisi*, dan *maaf*. Dengan menghargai seperti itu, tindak tutur orang terhadap orang yang terhormat sebagai mitra tuturnya itu dianggap berkesantunan. Apabila sebaliknya, tindak tutur yang bersangkutan dianggap tidak berkesantunan. Tindak direktif-bertanya seorang ibu kepada tetangganya pada (13) dan (13a) merupakan contoh realisasi dari masing-masing tindak berkesantunan dan tindak yang kurang berkesantunan.

7. Model *Njaga-basa (Jb)*

Sesuai dengan namanya, strategi kesantunan berbahasa model ini ditunjukkan dengan motivasi penutur untuk melindungi atau turut menjaga (*njaga*) kehormatan, harga diri, dan atau perasaan mitra tutur sebagai prinsip yang mendasari diekspresikannya kesantunan dalam bertindak tutur (prinsip perlindungan). Selanjutnya, implementasi prinsip ini, dalam bertindak tutur,

kesantunan berbahasa diekspresikan dengan strategi formal kebahasaan (*basa*), yakni memanfaatkan perangkat lingual yang tersedia. Dengan demikian, filosofi kultural yang melandasi tindak tutur berkesantunan yang diekspresikan dengan strategi model ini adalah seseorang (penutur) perlu melindungi atau turut menjaga (*njaga*) kehormatan, harga diri, atau perasaan orang lain yang diajak berbicara (mitra tutur) dengan berbicara atau tidak berbicara tertentu, atau berbicara dengan cara tertentu yang pantas. Dalam bahasa Jawa, filosofi ini kurang lebih berbunyi: *Njaga perasaane liyan kanthi omong endi sing pantes diomongne lan ora omong endi sing ora pantes diomongne utawa omong kanthi cara sing mathuk.*

Secara kultural, strategi kesantunan berbahasa model ini merupakan penerapan dari *alok-alok*: (a) *Kok dicritakake, kaya ngono*, (b) *Kok blaka wae, nyebut barange wong tuwa*, (c) *Kok ngajak ngrasani eleke liyan, omong-omongan*, dan (d) *Kok ora ana buktine, omong*. Sementara itu, *ajak-ajak* sebagai pasangannya, masing-masing adalah: (a1) *Mbok crita barang sing ora saru!* 'Berbicaralah sesuatu yang tidak tabu!', (b1) *Mbok ora matur/nyebut barang ajine!* 'Tidak usahlah menyebut barang kehormatannya!', (c1) *Mbok ngajak omong-omongan bab sing ora ngenani eleke pribadine liyan!* 'Ajaklah berbicara tentang hal-hal yang bukan terkait kejelekan atau masalah pribadi orang lain!', dan (d1) *Mbok omong bab sing ana buktine!* 'Bicaralah yang ada buktinya!' Secara pragmatis, *alok-alok* (a, b, c, dan d) itu menjadi sinyal-sinyal maksim ketidaksantunan, sedangkan *ajak-ajak* (a1, b1, c1, dan d1) menjadi sinyal-sinyal maksim kesantunan. Contoh realisasi tindak tutur yang berkesantunan dan yang berketidaksantunan tersebut dapat dicermati masing-masing pada (14), (15), (16), dan (17); serta (14a), (15a), (16a), dan (17a) berikut ini.

- (14) "Ya..., rada ... nggak enak, Bu." 'Ya..., agak... tidak enak, Bu' jawab seorang anak laki-laki kepada ibunya tentang perasaannya ketika melihat seorang gadis cantik, sambil tersenyum malu.
- (15) "Anu ...Pak, menika wonten kapuripun." 'Anu...Pak, itu ada kapurnya' kata seorang murid sambil menunjuk dengan telapak tangan kanan terbuka ke arah kepala gurunya yang terkena kapur tulis.
- (16) "Nggih, Bu; kanca kula, Titik niku." 'Ya, Bu; teman saya, Titik itu.' jawab seorang ibu muda ketika ditanyai tetangganya tentang Titik, seorang temannya.
- (17) "Aku ben dina mesti blanja nang mall, Dul. Mik rong dina iki, aku ora." 'Saya tiap hari pasti berbelanja di mall, Dul. Hanya dua hari ini,

saya tidak.' kata seseorang kepada temannya, yang memang tiap hari berbelanja ke *mall*, kecuali dua hari hingga menjelang tengah malam ini tidak.

- (14a) "*Nyawang arek ayu iku, manukku ngadek, Bu.*" 'Lihat gadis cantik itu, burungku bangun, Bu' sambil ketawa *cengengesan*, jawab seorang anak laki-laki kepada ibunya tentang perasaannya ketika melihat seorang gadis cantik, sambil ketawa *cengengesan*.
- (15a) "*Rikma Bapak wonten kapuripun.*" 'Rambut Bapak ada kapurnya.' kata seorang murid sambil menunjuk dengan telapak tangan kanan terbuka ke arah kepala gurunya yang terkena kapur tulis.
- (16a) "*Nika lo, Bu; kanca kula, Titik; lek lipstikan abang nemen kaya mari ngombe getih.*" 'Itu lo, Bu; teman saya, Titik; kalau pakai lipstik merah sekali seperti baru minum darah' kata seorang ibu muda kepada tetangganya.
- (17a) "*Aku ben dina mesti blanja nang mall, Dul.*" 'Saya tiap hari pasti berbelanja di mall, Dul.' kata seseorang kepada temannya, yang ternyata sudah dua hari hingga menjelang tengah malam ini tidak berbelanja ke *mall*.

Ada banyak cara untuk turut menjaga atau melindungi kehormatan mitra tuturnya dalam berinteraksi. Di antaranya adalah tidak menuturkan dan atau menceritakan sesuatu yang dianggap tabu, tidak menyebut anggota tubuh mitra tutur yang dianggap menjadi ikon kehormatan, tidak mengajak membicarakan kejelekan orang lain (*ngrasani*), dan tidak berbicara bohong. Pada (14), karena yang akan dijawabkan menyangkut sesuatu yang tabu (nafsu seksual), si anak mengungkapkannya dengan tindak tutur yang samar-samar, yakni bukan nafsu dan alat kelaminnya, seperti pada (14a), yang dikatakan, melainkan perasaan ketidakenakannya atas nafsu yang dirasakan. Pada (15), karena rambut kepala merupakan ikon kehormatan gurunya, murid tidak menyebutnya seperti pada (15a). Sementara itu, pada (16) dan (17), masing-masing penutur berbicara seperlunya dan berbicara mengutarakan hal yang sebenarnya. Berbeda dengan pada (16a) dan (17a), yang masing-masing berbicara tentang sesuatu yang tidak baik (lipstik tebal) dan membual, mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan apa yang dilakukan.

8. Model *Njaga-semu (Js)*

Indikator yang menunjukkan adanya penggunaan strategi kesantunan berbahasa model *njaga-semu* (perlindungan-tindak tutur tidak langsung) pada suatu tindak tutur dalam suatu komunikasi adalah didasarkannya

kesantunan yang diekspresikan itu pada prinsip melindungi atau menjaga (*njaga*) kehormatan, harga diri, dan atau perasaan mitra tutur serta digunakannya strategi tindak tutur tidak langsung (*cara semu*) dalam tindak tutur berkesantunan. Dikatakan Bach dan Harnish (1987:272), bahwa suatu tindak tutur dianggap tidak langsung jika penutur menampilkan suatu tindak tutur tertentu dengan maksud menampilkan tindak tutur yang lain. Misalnya, seseorang bertindak tutur memberitahukan, tetapi maksudnya meminta tolong; bertindak tutur menanyakan, tetapi bermaksud menyuruh; dan bertindak tutur menjelaskan, tetapi bermaksud menolak.

Berkenaan dengan norma-norma kultural etika yang melandasinya, strategi kesantunan berbahasa model ini merupakan refleksi dari *alok-alok*: *Kok blaka wae, ngampil; mbok rada semu thithik* dan *ajak-ajak*: *Mbok matur sing rada semu!* 'Bicaralah secara plastis!'. *Alok-alok* dan *ajak-ajak* ini, secara pragmatis, menjadi pasangan sinyal-sinyal maksim ketidaksantunan dan kesantunan. Realisasinya dalam tindak tutur berkesantunan dan berketidaksantunan terlihat masing-masing pada (18) dan (18a) berikut ini.

(18) "*Sepuntene, kula angsal nyambut andhane damel mbeneraken gentheng, Pak?*" 'Maaf, saya boleh meminjam tangga untuk membetulkan genteng, Pak?' katanya agak basa-basi.

(18a) "*Aku nyilih andhane gawe mbenerna gentheng, Pak*" 'Saya pinjam tangga untuk membetulkan genteng yang bocor, Pak.' katanya tanpa basa-basi.

Contoh (18) dan (18a) hampir sama kasusnya dengan (13) dan (13a). Kedua pasangan itu berkenaan dengan kesantunan yang ditunjukkan dengan pemarkah kesantunan permintaan maaf pada awal tindak direktif-bertanya sebagai tindak tutur tidak langsung (*semu*). Bedanya, yang pertama berdasarkan atas prinsip penguntungan (*ngreken*), sedangkan yang kedua ini berdasarkan atas prinsip perlindungan (*njaga*). Yang pertama bisa berlaku umum, sedangkan yang kedua hanya khusus dalam hal meminjam. Oleh karena itu, *alok-alok* dan *ajak-ajak* yang masing-masing menjadi sinyal maksim ketidaksantunan dan kesantunan pun berbeda.

Tindak direktif-meminjam pada (18), segmen tutur *sepuntene* (minta maaf) menjadi seakan-akan wajib hadir untuk menjaga perasaan mitra tutur agar, sebagai pemilik barang (*andha*) yang akan dipinjam, tidak merasa diperintah, seperti pada (18a). Dengan *sempuntene*, penutur sudah mengakui secara terbuka kepada mitra tutur, bahwa sebentar lagi, ia akan menggunakan

barang yang menjadi milik mitra tutur. Jadi, tuturan itu menjadi tebusan atas kesalahannya memakai barang tersebut. Dengan upaya menjaga perasaan mitra tutur seperti itu, tindak direktif-meminjamnya menjadi tindak tutur yang berkesantunan. Hal sebaliknya terjadi pada (18a).

9. Model *Tanameksa-semu (Ms)*

Strategi kesantunan berbahasa model *tanameksa-semu (Ms)* bercirikan, penutur dalam mengekspresikan rasa kesantunannya terhadap mitra tutur mendasarkan diri pada prinsip pembebasan (*tanameksa*), yakni dengan berusaha memberikan kebebasan tutur untuk berlaku sesuai dengan kehendaknya dan tidak merasa dipaksa. Dalam kultur Jawa, norma-norma ini terungkap dalam filosofi *melu njaga rasane liyan* 'turut menjaga perasaan orang lain'. Implementasi prinsip ini, kesantunan diekspresikan dengan menggunakan tindak tutur tidak langsung (*cara semu*), sehingga menimbulkan kesan tidak memaksa mitra tutur melakukan kehendak penutur, tetapi menurut kehendaknya sendiri.

Sinyal-sinyal maksim yang mengatur implementasi model ini adalah, masing-masing, *alok-alok: Kok ndhesek-ndhesek/ meksa-meksa, nyuwun/ngampil/ ngongkon wong liya*. 'Kok mendesak-desak/ memaksa-maksa, meminta/ meminjam, menyuruh orang lain' untuk ketidaksantunan dan *ajak-ajak: Mbok nyuwun/ nyilih, ngongkon wong liya sing sak kersane wae*. 'Mintalah/pinjamlah, suruhlah orang lain sekehendak orang (yang diminta, yang disuruh) sendiri!' untuk sinyal maksim kesantunannya. Contoh realisasi tindak tutur berkesantunan dan berketidaksantunan berdasarkan sinyal-sinyal maksim-maksim ini terlihat masing-masing pada (19) dan (20) serta (19a) dan (20a) berikut ini.

(19) "*Entuk ngampil sepedaha sedhela, Mas?*" 'Boleh pinjam sepedanya sebentar, Mas?' pinta seseorang kepada kakak iparnya.

(20) "*Menawi saget, kula dipun paringi ular-ular, Pak.*" 'Kalau bisa, saya diberi petuah-petuah, Pak.' renek seorang warga kepada kepala desanya.

(19a) "*Ampilana sepedaha sedhela, Mas!*" 'Pinjami sepedanya sebentar, Mas!' pinta seseorang kepada kakak iparnya.

(20a) "*Kula paringana ular-ular, Pak.*" 'Saya kau beri petuah-petuah, Pak!' renek seorang warga kepada kepala desanya.

Meskipun prinsip yang mendasari diekspresikannya kesantunan berbahasa pada (19) dan (20) sama, yakni *tanameksa* (pembebasan), dan strategi yang digunakannya juga sama, yakni *cara semu* (tindak tutur tidak

langsung), tetapi wujud dan atau sifat ketaklangsungan tindak tuturnya, sebagai pemarkah kesantunan, berbeda. Pada (19), ketaklangsungan tindak tuturnya bermoduskan tindak bertanya tentang boleh-tidaknya meminjam sepeda (*entuk ngampil sepedhahe*), tetapi pada (20), ketaklangsungan tindak tuturnya, juga sebagai pemarkah kesantunan, bermoduskan tindak mengandaikan atau mensyaratkan, yakni *andaikan* atau *dengan syarat boleh/bisa (menawi saget)*. Namun demikian, dalam prinsip yang sama, kedua tindak tutur berkesantunan itu dimotivasi oleh keinginan penutur untuk tidak menimbulkan kesan memaksa mitra tutur (*tanameksa*). Sebagai pembanding, (19a) dan (20a) melanggar prinsip *tanameksa* dan strategi *semu* melalui pemarkah tindak tutur langsung, yakni masing-masing tindak menyuruh meminjami (*ampilana*) dan tindak menyuruh memberi (*kula paringana*).

10. Model Cara-semu (Cs)

Ciri-ciri strategi kesantunan berbahasa model *cara-semu* (Cs) atau cara penuturan-tindak tutur tidak langsung (Cs) adalah digunakannya prinsip cara penuturan (*cara*) sebagai dasar dan atau pertimbangan perlu diungkapkannya kesantunan dalam bertindak tutur. Mungkin saja, ada prinsip lain yang juga turut menjadi pertimbangan, tetapi yang memiliki penekanan tinggi adalah prinsip cara penuturan. Sebagai ilustrasi, tindak mengecam, misalnya, secara umum merupakan tindakan yang tidak santun, tetapi apabila cara penuturan (diksi, intonasi, dan konteks) dilakukan sedemikian rupa, tindakan menjadi tampak santun. Pada umumnya, dalam banyak kultur, cara penuturan yang bisa mengubah kadar kesantunan itu adalah penggunaan tindak tutur tidak langsung (*cara semu*). Dalam kultur Jawa, di luar konteks penuturan, cara semu itu memiliki bobot paling tinggi dalam menentukan santun-tidaknyanya suatu tindak tutur yang pada dasarnya tidak santun, seperti mengecam, mencela, dan mengkritik. Hal ini sejalan dengan filosofi *Kabeh (becik-orane) gumantung ana carane* 'Semua (baik-tidaknyanya) bergantung pada caranya', meskipun *Kabeh tumindak kudu manut empan lan papan* 'Semua tindakan harus menurut/sesuai dengan cara dan tempatnya; dengan kata lain, sesuai dengan konteksnya'. Itulah sebabnya, dalam implementasinya, kesantunan berbahasa berdasarkan prinsip kesantunan cara penuturan (*cara*) ini, sejauh data yang terjangkau, terekspresikan dengan menggunakan tindak tutur tidak langsung (*semu*).

Secara pragmatis, strategi kesantunan model *cara-semu* ini diatur dengan dua pasangan sinyal maksim ketidaksantunan, berupa *alok-alok: Kok jawabe*

mbulet ae, ditakoni dan *Kok nrococ wae, matur*; dan sinyal maksim kesantunan, berupa *ajak-ajak: Mbok mangsuli sing cekak aos!* 'Jawablah dengan singkat padat!' dan *Mbok matur sing alon-alon, sing sak lumrahe!* 'Bicaralah pelan-pelan dan semestinya saja!' Realisasinya dalam tindak tutur berkesantunan dan berketidaksantunan, masing-masing dapat dilihat pada (38) dan (39) serta (38a) dan (39a) berikut ini.

- (38) *"Inggih, kula tumut mindahaken kursi kalih meja menika, Pak."* 'Ya, saya ikut memindahkan kursi dan meja itu, Pak.' jawab tegas seorang murid ketika ditanyai gurunya tentang siapa yang ikut memindahkan kursi dan mejanya.
- (39) *"Aku winginane kan wis ngomong, Bu, nek aku ndhak gelem melok ekskul karawitan. Aku lebih seneng ekskul musik, Bu."* 'Saya kemaren 'kan sudah bilang, Bu, kalau saya tidak mau ekskul karawitan. Aku lebih senang ikut ekskul musik, Bu.' jawab seorang anak kepada ibunya.
- (38a) *"Inggih, yak napa, Pak, kula diajak kanca mindahaken kursi lan meja niku teng ruang niki. Sakjane nggih kula mboten pengin mindahaken, tapi...."* 'Ya, bagaimana, Pak, saya diajak teman memindahkan kursi dan meja itu ke ruang ini. Sebenarnya, ya saya tidak ingin memindahkan, tapi....' jawabnya berbelit-belit seorang murid ketika ditanyai gurunya tentang siapa yang ikut memindahkan kursi dan mejanya.
- (39a) *"Aku winginane 'kan wis ngomong, Bu, nek aku ndhak gelem melok ekskul karawitan. Aku lebih seneng ekskul musik, Bu. Karawitan iku ndhak gaul. Sampean ngerti dhewe, aku areke yak apa. Pokoke aku lebih seneng ekskul musik soale...."* 'Saya kemaren 'kan sudah bilang, Bu kalau saya tidak mau ekskul karawitan. Aku lebih senang ikut ekskul musik, Bu. Karawitan itu tidak gaul. Ibu 'kan ngerti, saya anak seperti apa. Pokoknya saya lebih senang ekskul musik karena....' jawab dengan nerocos seorang anak kepada ibunya.

Contoh tindak tutur berkesantunan dan tidak berkesantunan pada (21) dan (21a) serta (22) dan (22a), terpusat kasusnya pada masalah penggunaan tindak direktif *advisoris*-menjelaskan. Sebagaimana filosofinya telah dipaparkan di atas, efektif-tidaknyanya dalam berkomunikasi/berinteraksi bergantung kepada bagaimana cara mengungkapkannya. Khusus berkenaan dengan masalah kesantunan, yang menjadi salah satu aspek yang terpenting perannya dalam menciptakan suatu komunikasi yang efektif, perangkat yang bisa digunakan adalah masalah cara penuturan. Oleh karena itu, cara penuturan menjadi salah satu prinsip kesantunan berbahasa.

Pada (21), implementasi prinsip cara penuturan (*cara*) dan digunakannya strategi *semu*, dimarkahi dengan modus tindak tutur menjelaskan secara jelas tegas (*cekak aos*), tidak *mbulet*, sehingga menjadi santun. Cara seperti itu dapat membuat mitra tutur cepat mengerti maksud yang dikomunikasikan, sehingga bisa melegakan dan tidak lelah memahami dan menimbulkan kecurigaan akan ketidakjujuran penutur, seperti pada (21a). Strategi yang digunakan pada (22) juga sama tetapi pemarkahnya yang berbeda, yaitu berbicara pelan (tidak *nerocos*). Kesan umum bagi kebanyakan mitra tutur jika mendengarkan tuturan yang tidak *nerosos* adalah tenang, teratur, dan santai, sehingga membuatnya sejuk dan tidak menimbulkan kecurigaan-kecurigaan tertentu. Tindak tutur seperti itu menjadi berkesantunan. Berbeda dengan (22a), tindak tuturnya *nerocos*, sehingga menimbulkan kesan berkuasa dan tidak memberikan kesempatan mitra tutur untuk berpiklir dan atau ganti berbicara. Tentu cara penuturan seperti itu menimbulkan kejengkelan mitra tutur, sehingga tindak tutur menjadi tidak berkesantunan.

C. Simpulan

Dalam kultur Jawa, strategi kesantunan berbahasa bisa ditelusuri dari bahan-bahan folklor, khususnya tuturan-tuturan tradisional, berupa tuturan larangan dan atau pantangan (*pepali*), kritik (*alok-alok*), dan himbauan atau ajakan (*ajak-ajak*). Secara pragmatis, tuturan *pepali* dan *alok-alok* menjadi sinyal maksim ketidak-santunan dan tuturan *ajak-ajak* menjadi sinyal maksim kesantunan. Baik *alok-alok* maupun *ajak-ajak* terbangun dari filosofi-filosofi tentang hidup bermasyarakat, yang pada umumnya terkonstruksikan dalam bentuk *unen-unen* (ungkapan).

Dari penelusuran bahan-bahan folklor tersebut dikaitkan dengan fenomena pragmatik berkenaan dengan masalah sopan santun dalam berkomunikasi melalui bahasa dalam kehidupan sehari-hari, kesantunan berbahasa teridentifikasi diekspresikan berdasarkan prinsip-prinsip: *trep* atau pendisiplinan, *ngreken* atau penguntungan, *njaga* atau perlindungan, *tanameksa* atau pembebasan, dan *cara* atau cara penuturan. Prinsip-prinsip tersebut, dalam komunikasi, terimplementasikan dengan strategi-strategi: *basa* atau formal, *trap* atau kontekstual, dan *semu* atau tindak tutur tidak langsung. Berdasarkan data yang bisa terjaring dan hasil analisis yang dilakukan, selanjutnya bisa dirumuskan model-model strategi kesantunan berbahasa, yang dapat dikategorisasikan atas model-model: (1) *trep-basa* (*Tb*), (2) *trep-trap* (*Tt*), (3) *trep-semu* (*Ts*), (4) *ngreken-basa* (*Rb*), (5) *ngreken-*

trap (Rt), (6) *ngreken-semu (Rs)*, (7) *njaga-basa (Jb)*, (8) *njaga-semu (Js)*, (9) *tanameksa-semu (Ms)*, dan (10) *cara-semu (Cs)*.

Konstruksi model-model strategi kesantunan berbahasa dalam kultur Jawa ini merupakan rumusan yang didasarkan atas penelitian awal dan oleh karenanya masih bersifat spekulatif. Masih diperlukan penelitian lanjutan yang lebih mendalam. Oleh karena itu, makna tulisan ini terletak pada ada-tidaknya kritik dan atau kecaman terhadapnya, yang selanjutnya ditindaklanjuti dengan penelitian yang lebih berkualitas oleh pakar pragmatik yang lebih profesional.

Daftar Pustaka

- Andianto, M. Rus. 2002. "Memahami Potensi Konflik dan Perdamaian dalam Budaya Dayak dan Madura Melalui Bahan-bahan Tradisi Lisan." Dalam *Warta ATL*, Edisi Mei 2002.
- Andianto, M. Rus. 2006. *Meningkatkan Keterampilan Berbicara Bahasa Indonesia Siswa Kelas V SDN Patemon dengan Pembelajaran Berbasis Lingkungan Kelas*. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Andianto, M. Rus, dkk. 2006. *Kesantunan Berbahasa Murid dan Wali Murid Sekolah Dasar Etnik Madura dalam Berinteraksi dengan Guru Etnik Non-Madura*. Jember: P2M, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan Nasional.
- Andianto, M. Rus dan Arief Rijadi. 2010. *Strategi Kesantunan Berbahasa Lintas Kultur Madura-Jawa dalam Percakapan Wali Murid dan Guru Sekolah Dasar*. Jember: P2M, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan Nasional.
- Andianto, M. Rus, dkk. 2012. *Strategi Merekonstruksi Model Strategi Kesantunan Berbahasa Kompromitif Madura-Jawa untuk Referensi Pendidikan Etika Lintas Kultur*. Jember: Penelitian Strategis Nasional, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan Nasional.
- Andianto, M. Rus. 2013. *Pragmatik: Direktif dan Kesantunan Berbahasa*. Yogyakarta: Gress Publishing.
- Andianto, M. Rus. 2014 "Membangun Paradigma tentang dan melalui Kajian Kesantunan Berbahasa dalam Kultur Jawa." Dalam Prosiding Seminar Nasional 2014 Bahasa, Sastra, dan Pembelajarannya dengan Tema Bahasa dan Sastra untuk Peradaban Indonesia yang Unggul. Jember: Gress Publishing.
- Austin, J.L. 2000. "Performative Utterances." Dalam A.P. Martinich (Ed.). *The Philosophy of Language*. New York: Oxford University Press.

- Bach, K., & Harnish, R.M. 1979. *Linguistic Communication and Speech Acts*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Brown, Penelope and Levinson, Sephen C. 1990. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: CambridgeUniversity Press.
- Fraser, Bruce. 1978. "The Domain of Pragmatics." Dalam Jack C. Richards and Richards W. Schmidt (Ed). *Language and Communication*. New York: Longman Group Limited.
- Gunarwan, Asim. 1994. *Pragmatik: Pandangan Mata Burung*. Jakarta: Unika Atmajaya.
- Hymes, Dell. 1974. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lakoff, Robin. 1973. "The Logic of Politeness or Minding Tour p's and q's." Dalam *Paper from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Leech, Geoffrey. 1993. *Prinsip-prinsip Pragmatik*. (terjemahan Dr. M.D.D. Oka, M.A.). Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Lyons, John. 1983. *A Fontana Original: Language, Meaning and Context*. Great Britain: Fontana Pperbacks.
- Searle, John R. 2001. "A Taxonomy of Illocutionary Acts." Dalam A.P. Martinich (ed.). *The Philosophy of Language*. New York: Oxford University Press.

MENGENALKAN BAHASA DAERAH SEJAK DINI KEPADA ANAK

Anastasia Erna Rochiyati Sudarmaningtyas

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember

ernarochiyati@yahoo.co.id

“Tak kenal maka tak sayang”

A. Pendahuluan

Ungkapan *Tak kenal maka tak sayang* di atas, menjadi dasar imperatif dalam memperkenalkan bahasa daerah sejak dini kepada anak. Dengan mengenal bahasa daerah lebih dini, berpeluang menjadikan anak menyayangi bahasa daerahnya. Semangat tersebut memungkinkan adanya ekualitas dalam pembinaan dan pengembangan bahasa-bahasa daerah dengan bahasa Indonesia, sebagai bahasa Negara.

Secara yuridis, “Bahasa negara adalah bahasa Indonesia,” demikianlah kalimat yang tertuang pada pasal 36, bab XVI, Undang Undang Dasar 1945. Dalam kedudukannya sebagai bahasa negara tersebut, bahasa Indonesia berfungsi sebagai bahasa resmi kenegaraan, sebagai bahasa pengantar di sekolah, sebagai bahasa di dalam menjalankan administrasi pemerintahan, sebagai alat perhubungan tingkat nasional, serta sebagai bahasa pendukung ilmu pengetahuan. Selain itu, bahasa Indonesia juga sebagai bahasa nasional, yaitu bahasa kesatuan dalam politik, sosial, dan budaya (Halim, 1980:24). Berdasarkan kedudukan dan fungsi bahasa Indonesia itu, perlu adanya pembinaan dan pengembangan yang antara lain dilakukan dengan menyebarluaskan pemakaian bahasa Indonesia yang perlu ditangani secara serius dan terus-menerus.

Sementara itu, pada penjelasan Undang Undang Dasar 1945, bab XVI, pasal 36 dijelaskan bahwa di daerah-daerah yang mempunyai bahasa sendiri yang dipelihara oleh rakyatnya dengan baik (misalnya bahasa Jawa, Sunda, Batak, Bali, Madura, dsb.) akan dihormati dan dipelihara juga oleh negara. Bahasa-bahasa itupun merupakan sebagian dari kebudayaan Indonesia. Salah satu cara yang ditawarkan dalam tulisan ini adalah dengan memperkenalkannya sejak dini kepada anak.

B. Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia dan Daerah

Di Indonesia paling tidak terdapat dua bahasa yang perlu dibina dan dikembangkan agar dapat dipergunakan sesuai dengan fungsinya, yaitu bahasa daerah yang pada umumnya merupakan bahasa pertama (*mother tongue* atau *native tongue*) dan bahasa Indonesia yang selain merupakan bahasa negara (resmi) juga merupakan bahasa nasional (persatuan) (Soepomo, 1978:526).

Di Indonesia terdapat banyak bahasa daerah bahkan dialek. Hal ini sejalan dengan kenyataan bahwa negara Indonesia terdiri atas banyak pulau dengan berbagai ragam suku dan bahasanya. Sehubungan dengan bahasa daerah ini dalam seminar bahasa nasional di Jakarta, tanggal 25–28 Februari 1975, telah diambil keputusan bahwa fungsi bahasa daerah adalah: (a) lambang kebanggaan daerah; (b) lambang identitas daerah; (c) alat perhubungan di dalam keluarga dan masyarakat daerah; (d) pendukung bahasa nasional; (e) bahasa pengantar di Sekolah Dasar di daerah tertentu pada tingkat permulaan untuk memperlancar pelajaran bahasa Indonesia dan mata pelajaran lain; dan (f) alat pengembang dan pendukung kebudayaan daerah (Halim, 1980:151).

Berdasarkan hal-hal di atas sudah selayaknyalah kalau bahasa daerah perlu dipelihara, dibina, dan dikembangkan dalam arti digunakan dalam komunikasi sehari-hari khususnya oleh penuturnya masing-masing secara terus-menerus agar sesuai dengan fungsinya. Namun kenyataannya, bahasa daerah akhir-akhir ini berkembang tidak lagi sesuai dengan fungsi yang sebenarnya. Bahasa daerah sudah mulai ditinggalkan oleh penuturnya. Jarang sekali kita melihat dan mendengarkan, khususnya anak-anak dan remaja, berkomunikasi dengan menggunakan bahasa daerah, baik kepada teman sebaya maupun kepada orang tua atau orang yang lebih tua. Mereka sudah tidak dapat lagi menggunakan bahasa daerah dengan baik dan benar dan meninggalkannya kemudian menggantinya dengan bahasa Indonesia. Hal ini seperti yang dikemukakan oleh Sofyan dalam skripsi S1-nya bahwa generasi muda suku Madura, lebih-lebih yang terpelajar (SMP, SMA, dan Mahasiswa), mulai meninggalkan bahasa Madura dan menggantinya dengan bahasa Indonesia. Mereka (baca: generasi muda terpelajar) sudah tidak mengenal lagi baik kosakata maupun bentukan-bentukan dalam bahasa Madura sehingga pada waktu diajak berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Madura yang muncul justru bahasa Indonesia, bahkan dengan dialek Jakarta (Sofyan, 1991:7).

Selain itu, akhir-akhir ini orang tua cenderung tidak lagi mengenalkan bahasa daerah (sebagai bahasa ibu atau bahasa pertama) kepada anak-anak. Sebagian besar orang tua cenderung mengenalkan dan sekaligus menggunakan bahasa Indonesia kepada anak-anaknya, sehingga komunikasi baik di rumah maupun di lingkungan masyarakat sekitarnya cenderung menggunakan bahasa Indonesia. Hal ini terjadi hampir di seluruh wilayah Indonesia, khususnya wilayah yang termasuk pada kategori kota besar.

Di kota-kota besar anak-anak telah tumbuh menjadi ekabahasawan bahasa Indonesia (Soepomo, 1978:527). Keadaan semacam ini telah melanda kota-kota yang termasuk kategori menengah dan kecil, bahkan untuk wilayah Solo dan Yogyakarta yang merupakan basis bahasa daerah Jawa, muncul pula kecenderungan orang tua tidak lagi mengenalkan dan menggunakan bahasa Jawa kepada anak-anaknya. Kenyataan semacam ini jauh berbeda dengan beberapa generasi sebelumnya, ketika orang tua bersuku Jawa dan bertempat tinggal di wilayah Solo dan Yogyakarta selalu mengenalkan dan menggunakan bahasa Jawa (bahkan bahasa Jawa krama inggil) kepada anak-anaknya, sehingga muncul kecenderungan mulai dari anak-anak, remaja, dewasa, dan orang tua dalam berkomunikasi menggunakan bahasa daerah Jawa tingkat krama inggil. Kenyataan semacam itu saat ini jarang atau sulit ditemukan, lebih-lebih di daerah perkotaan.

Hal serupa terjadi juga di wilayah Kabupaten Jember, seperti hasil penelitian yang telah dilakukan oleh penulis dalam rangka penelitian untuk tesis S2, bahwa pada umumnya orang tua yang bersuku Madura cenderung tidak lagi mengenalkan bahasa Madura kepada anak-anaknya, tetapi justru mengenalkan bahasa Indonesia. Meskipun demikian, komunikasi antarorang tua di lingkungan sekitarnya tetap menggunakan bahasa Madura. Menurut mereka hal ini dikarenakan bahasa Madura kasar, tidak baik, dan memalukan, bahkan di antara mereka ada yang berpendapat bahwa bahasa Madura itu jangan atau tidak usah dipakai saja. Kalau perlu bahasa Madura dihapus dan diganti dengan bahasa Indonesia, karena bahasa Madura itu memalukan. Alasan yang lain untuk persiapan apabila kelak anaknya sekolah supaya tidak malu.

Fenomena di atas menunjukkan bahwa bahasa daerah dipandang bernilai rendah, sedangkan bahasa Indonesia bernilai tinggi. Selanjutnya apabila di dalam komunikasi sehari-hari baik di rumah maupun di lingkungan masyarakat sekitarnya menggunakan bahasa daerah, prestisenya menjadi rendah dan sebaliknya apabila menggunakan bahasa Indonesia prestisenya menjadi naik/tinggi.

Berbicara masalah prestise bahasa, hal itu sejalan dengan pendapat Ferguson (dalam Soepomo, 1978:529) pada artikelnya yang berjudul "Diglosia" yang menyatakan bahwa bahasa dibedakan ke dalam dua kategori, yaitu bahasa H (*High* 'tinggi') dan bahasa L (*Low* 'rendah'). Dengan mengikuti kerangka Ferguson ini, bahasa Indonesia dapat dikategorikan sebagai bahasa H dan bahasa daerah sebagai bahasa L. Bahasa H mempunyai prestise atau tuah bahasa yang tinggi, sedangkan bahasa L mempunyai prestise atau tuah bahasa yang rendah. Prestise atau tuah bahasa adalah tingkat rasa bangga yang ditimbulkan oleh bahasa itu sendiri pada diri penuturnya.

Kalau kita perhatikan kondisi dewasa ini, bahasa Indonesia telah mencapai kedudukan yang baik dan berprestise tinggi. Hal itu sangat menggembirakan, namun sebaliknya bahasa daerah mempunyai prestise bahasa yang semakin lama semakin merosot. Hal ini dapat dilihat dari sikap penutur bahasa daerah yang tidak lagi mengenal bahasanya dengan baik. Bagi bahasa daerah dengan jumlah penutur besar kenyataan semacam ini tidak terlalu mengkhawatirkan, tetapi bagi bahasa daerah dengan jumlah penutur kecil kenyataan semacam ini akan membawa kepada kepunahan dan akhirnya mati. Matinya suatu bahasa daerah berarti matinya budaya daerah yang mengancam budaya nasional, karena bahasa merupakan salah satu unsur dari budaya dan tidak dapat dipisah-pisahkan.

Berdasarkan kenyataan semacam itulah perlu kiranya bahasa daerah itu dibina dan dikembangkan sehingga tetap lestari adanya. Untuk itu perlu disadari benar betapa pentingnya pengenalan bahasa daerah pada anak-anak sejak dini. Dalam hal ini sebagai langkah awal yaitu dimulai dari lingkungan keluarga. Orang tua harus benar-benar faham tentang bahasa daerahnya sehingga dapat mengenalkan bahasa daerah tersebut kepada anak-anaknya, karena bagaimanapun keadaan atau kondisinya bahasa daerah harus tetap ada dan keberadaannya perlu dipertahankan bahkan dilestarikan. Dengan demikian berarti ikut pula mempertahankan dan melestarikan budaya daerah pada khususnya dan budaya nasional pada umumnya.

C. Penyebab tidak Diperkenalkannya Bahasa Daerah

Berdasarkan pengamatan yang dilakukan, tidak diperkenalkannya bahasa daerah kepada anak-anak sejak dini itu disebabkan oleh hal-hal berikut.

1. Bahasa Daerah Tidak atau Kurang Prestise

Kenyataan ini tidak dapat dilihat dari banyaknya anggapan bahwa kalau berkomunikasi dengan bahasa daerah baik di rumah maupun di lingkungan

masyarakat sekitarnya terlihat kuna atau ketinggalan zaman dan prestisenya menjadi turun, dan menimbulkan rasa malu. Hal itu berbeda apabila menggunakan bahasa Indonesia, akan terasa lebih terlihat modern, terpelajar, dan berprestise tinggi sehingga menimbulkan sikap bangga. Oleh karena itulah, bahasa daerah cenderung tidak diperkenalkan dan tidak dipergunakan dalam komunikasi sehari-hari di dalam keluarga.

2. Bahasa Daerah Sulit dan Rumit karena Memiliki Tingkat Tutur

Adanya tingkat tutur merupakan kendala sulitnya bahasa daerah. Tingkat tutur menuntut penggunaan bahasa secara tepat, menyangkut siapa yang berbicara (01), kepada siapa mitra berbicara (02), dan siapa yang kita bicarakan (03) (Soepomo, 1979:3). Apabila kita tidak atau kurang tepat di dalam menggunakan tingkat tutur tersebut, akan tampak kejanggalan-kejanggalan dan tidak menunjukkan sikap santun dalam berbahasa. Misalnya saja, dalam bahasa Jawa secara umum dikenal adanya tingkat tutur *ngoko* dan *krama*. Tingkat tutur *krama* dibagi lagi ke dalam dua tingkatan yaitu *krama madya* dan *krama inggil* yang masing-masing mempunyai kaidah penggunaan sendiri-sendiri yang sangat rumit. Sebagai contoh kata *kamu* (bahasa Indonesia) dalam bahasa daerah Jawa tingkat *ngoko* menjadi *kowe*, dan dalam bahasa daerah Jawa tingkat *krama madya* menjadi *sampeyan*, serta dalam bahasa daerah Jawa tingkat *krama inggil* menjadi *panjenengan*. Contoh dalam kalimat berikut ini.

Menawi panjenengan mboten tindak kulo badhe sowan.

'Apabila kamu tidak pergi saya akan (pergi) ke rumahmu'

Dari contoh kalimat di atas terlihat bahwa kepada 02, pembicara (01) menggunakan kata *panjenengan* 'kamu', untuk kata *pergi* menggunakan kata *tindak*, sedangkan kata *pergi* untuk diri sendiri (01) menggunakan kata *sowan*. Yang jelas dalam bahasa daerah Jawa tidak lazim meninggikan diri sendiri atau menggunakan tingkat *krama inggil* untuk diri sendiri (01) seperti kata *pergi* tersebut.

Contoh di atas merupakan sekelumit kaidah tingkat tutur dalam bahasa daerah Jawa. Masih banyak lagi kaidah-kaidah lain yang harus diperhatikan, sehingga karena begitu sulit dan rumitnya serta karena takut salah di dalam menerapkan kaidah-kaidah itu, maka orang cenderung tidak lagi menggunakan bahasa daerah Jawa tetapi lebih suka menggunakan bahasa Indonesia karena dirasa lebih sederhana dibandingkan dengan bahasa Jawa. Sederhana di sini diartikan tidak dikenalnya tingkat tutur dalam bahasa Indonesia.

3. Mempunyai Tujuan Tertentu

Tujuan-tujuan tersebut misalnya orang tua mempersiapkan anak-anaknya sejak kecil untuk mengenal bahasa Indonesia sebagai persiapan apabila kelak anaknya sekolah supaya anaknya tidak merasa malu. Selain itu juga agar prestise anaknya menjadi tinggi sehingga dalam pergaulan anaknya tidak merasa malu.

4. Lingkungan

Faktor ini muncul apabila lingkungan di sekitarnya pengguna bahasa Indonesia, sehingga mau tidak mau anak harus dikenalkan dengan bahasa Indonesia agar nantinya dapat berkomunikasi dengan lingkungannya. Selain itu juga karena ikut-ikutan saja, jadi ada semacam kelatlahan maksudnya karena di lingkungan sekitarnya para orang tua mengenalkan dan menggunakan bahasa Indonesia kepada anak-anaknya, kemudian ikut-ikutan atau latah untuk mengenalkan dan menggunakan bahasa Indonesia pada anak-anaknya sendiri tanpa memperhitungkan atau mempertimbangkan adanya alasan-alasan tertentu.

5. Anggapan Salah

Anggapan yang salah ini adalah adanya anggapan bahwa anak sejak dini dikenalkan bahasa Indonesia saja dan anak akan dapat berbahasa daerah dengan sendirinya tanpa harus diperkenalkan dan diajarkan. Hal ini kuranglah tepat. Bagaimanapun dan apapun bahasa yang baik harus dikenalkan dan diajarkan. Memang orang dapat juga berpendapat bahwa anak akan dapat berbahasa daerah dengan sendirinya tanpa harus diajarkan, namun hal ini perlu dipertanyakan sejauh manakah hasilnya?

Dalam hal ini yang paling ideal adalah peranan orang tua di dalam memperkenalkan bahasa daerah kepada anak-anak, karena mengandung pengertian bahwa orang tua biasanya memperkenalkan bahasa daerah tersebut dengan baik dan benar. Hal ini akan berbeda apabila anak belajar bahasa dari lingkungan sekitarnya, yang cenderung ke arah yang kurang baik dan benar. Sebagai contoh, ada seorang teman dari Yogyakarta yang karena tugas dipindahkan ke Jakarta. Anak-anak lahir di Jakarta sehingga karena lingkungan sekitarnya pengguna bahasa Indonesia, teman tadi juga mulai mengenalkan dan mengajarkan bahasa Indonesia sebagai bahasa pertama kepada anak-anaknya. Pada waktu bertemu di Yogyakarta, kami menanyakan apakah anaknya dikenalkan dan diajarkan bahasa daerah Jawa? Teman tadi menjawab bahwa tidak pernah tetapi anaknya bisa berbahasa daerah Jawa

dengan sendirinya, misalnya *Reneo Pak*, *ndasmu takpetani* atau kalau dalam bahasa Indonesia ‘Kemarilah Pak, kepalamu saya cari *kutunya*’ atau secara bebas ‘Kemarilah Pak, saya cari kutu di kepalamu’.

D. Langkah yang Perlu Diambil

Untuk tercapainya tujuan dalam rangka mempertahankan dan melestarikan bahasa daerah, kita tidak dapat membiarkan keadaan semacam ini terjadi berlarut-larut. Untuk itu perlu kiranya diambil langkah-langkah yang antara lain adalah pengenalan kembali bahasa daerah pada anak-anak sejak dini. Pernyataan ini mengandung suatu pengertian bahwa dahulu orang tua senantiasa mengenalkan bahasa daerah sebagai bahasa ibu atau bahasa pertama pada anak-anak. Dewasa ini kenyataan semacam itu semakin memudar, karena orang tua sekarang cenderung mengenalkan bahasa Indonesia sebagai bahasa pertama pada anak-anaknya. Pengenalan kembali bahasa daerah pada anak-anak sejak dini ini merupakan langkah yang utama dan pertama yang harus dilakukan, karena anak menjadi semakin kenal bahasa daerahnya. Langkah berikutnya menumbuhkan rasa senang terhadap bahasa daerah tersebut. Hal ini dapat dilakukan dengan mengajak komunikasi dengan menyebutkan kata-kata dalam bahasa daerah, kemudian dibantu dengan gerak-gerik anggota badan dan mengartikannya dalam bahasa Indonesia. Selain itu dapat juga dengan bercerita atau membacakan buku cerita dalam bahasa Indonesia, atau dengan membacakan syair atau menyanyi dengan bahasa daerah sehingga akan merangsang anak untuk menanyakan kata-kata itu dalam bahasa Indonesia. Setelah itu baru langkah berikutnya, yaitu melatih anak untuk berkomunikasi dengan bahasa daerah. Pada tahap ini biasanya anak akan mencampuradukkan bahasa-bahasa yang telah dikuasainya dan pada tahap ini pula orang tua mengadakan pembetulan-pembetulan agar anak semakin tahu bagaimana harus berbahasa.

Yang perlu diingat, langkah-langkah di atas (khususnya langkah kedua dan seterusnya) hanya merupakan salah satu alternatif. Yang jelas langkah-langkah di atas memerlukan waktu yang sangat relatif sesuai dengan situasi dan kondisi dari anak, orang tua, dan lingkungannya. Yang penting untuk digarisbawahi, bahwa langkah yang utama dan pertama kali harus diambil adalah mengenalkan bahasa daerah itu pada anak-anak sejak dini.

E. Dampak dan Manfaatnya

Dampak atau manfaat yang dapat diambil dari pengenalan kembali bahasa daerah pada anak-anak sejak dini adalah: *pertama*, bahasa daerah terhindar dari kepunahan karena apabila sejak dini anak diperkenalkan bahasa daerahnya, sejak dini pula ia berusaha menggunakan bahasa daerah tersebut dalam komunikasi sehari-hari dengan baik dan benar. Hal itu menimbulkan sikap ikut memiliki atau *melu handar-beni* bahasa daerah. Dengan demikian, jumlah penutur bahasa daerah akan semakin bertambah dan selanjutnya bahasa daerah menjadi bahasa yang hidup di samping bahasa Indonesia; *kedua*, melalui bahasa daerah anak-anak lebih mengenal budaya daerahnya, seperti dari hasil karya sastra daerah yang tertuang dalam bahasa daerah masing-masing; *ketiga*, dapat menumbuhkembangkan sikap bangga terhadap bahasa daerahnya melalui karya sastra yang berupa cerita-cerita yang berkaitan dengan kepahlawanan, legenda, dan mitor yang ditulis dalam bahasa daerah; *keempat*, ikut berperan serta dalam pembinaan dan pengembangan bahasa daerah agar bahasa daerah dapat berkembang seiring dengan bahasa Indonesia dan dapat berperan sebagaimana fungsi dan kedudukannya.

F. Simpulan

Bagaimanapun keadaan atau kondisinya, apapun alasannya dan bagaimanapun caranya, serta apapun manfaatnya, bahasa daerah perlu diperkenalkan pada anak-anak sejak dini sebab seperti juga bahasa Indonesia yang tertuang jelas dalam UUD 1945, bab XVI, pasal 36, bahasa daerah juga tertuang jelas dalam penjelasan UUD 1945 bab XVI pasal 36. Penjelasan ini secara tersirat mengandung dua pokok persoalan, yaitu (1) pengetahuan terhadap bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional dan bahasa resmi negara dan (2) pemeliharaan yang berarti pembinaan, pengembangan, dan pelestarian terhadap bahasa-bahasa daerah. Bagaimana mungkin kita bisa memelihara dalam arti membina, mengembangkan, dan melestarikan bahasa daerah apabila bahasa daerah itu ditinggalkan oleh penuturnya atau tidak dikenal lagi oleh penuturnya. Untuk itu perlu adanya suatu langkah awal yang muncul dari lingkungan yang paling kecil, yaitu keluarga. Orang tua harus berperan aktif di dalam pemeliharaan bahasa daerah dengan cara mengenalkan bahasa daerah itu kepada anak-anak sejak dini. Dari langkah awal ini disusul langkah-langkah selanjutnya, yang pada akhirnya ikut memelihara budaya daerah pada khususnya dan budaya nasional pada umumnya. Kiranya tepatlah kata bijak yang ditulis pada awal tulisan ini, “Tak kenal maka tak sayang.”

Daftar Pustaka

- Halim, Amran. 1980. "Sikap Bahasa dan Pelaksanaan Kebijakan Bahasa Nasional." Dalam *Kongres Bahasa Nasional III*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Panuji, R.T. 1991. "Usaha Pembenahan Sisi-sisi yang Merugikan dari Pembinaan Bahasa Jawa secara Formal dan non-Formal." Makalah Kongres Bahasa Jawa I, Semarang.
- Poedjosoedarmo, Soepomo. 1973. "Interferensi dan Integrasi dalam Situasi Keanekabahasaan." *Pengajaran Bahasa dan Sastra*, IV/2. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Poedjosoedarmo, Soepomo. 1979. *Kode Tutur Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Poedjosoedarmo, Soepomo. 1979. *Tingkat Tutur Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Sofyan, Akhmad. 1991. "Pengaruh Bahasa Indonesia terhadap Bahasa Madura." Skripsi. Jember: Sarjana Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Undang-Undang. (tanpa tahun). *Undang-Undang Dasar 1945 dengan Penjelasannya*. Semarang.

MASA DEPAN BAHASA MADURA DI KABUPATEN JEMBER: SEBUAH ANCAMAN DI DEPAN MATA

Hairus Salikin

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
hairussalikin@yahoo.com

A. Pendahuluan

Bahasa Daerah (BD) adalah bahasa di samping bahasa nasional yang digunakan oleh masyarakat tertentu untuk berkomunikasi antara sesama mereka (Pateda, 1990). Tulisan singkat ini merupakan sebuah fenomena tentang pemakaian bahasa Madura (BM) di Kabupaten Jember yang patut diperhatikan masa depannya. Memang harus diakui bahwa untuk memperoleh potret kondisi bahasa tersebut dibutuhkan penelitian etnografis yang lebih mendalam. Namun hasil pengamatan awal ini cukup mengagetkan bahwa pemakai BM cenderung mengalami penurunan (setidaknya ada gejala terjadinya penurunan). Hal ini merupakan keadaan yang ironis karena sejak beberapa tahun yang lalu sudah diberlakukan Undang Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah. Dalam Undang Undang tersebut seharusnya masyarakat mengedepankan pemakaian BD masing-masing tanpa meninggalkan bahasa Indonesia (BI) sebagai bahasa nasional. Apabila hal ini dibiarkan terus menerus, suatu saat nanti penutur BM akan sangat kecil dan sangat sulit untuk berkembang. Seperti pemakaian bahasa BD lainnya di Indonesia, BM terdesak oleh pemakaian BI yang dipakai sebagai alat komunikasi di sekolah. Padahal seharusnya pada usia inilah titik awal pengenalan terhadap BD masing-masing agar setelah mereka beranjak dewasa tidak ada keraguan untuk memakai BD mereka. Pengamatan awal ini mencoba memahami beberapa pandangan para orang tua yang memakai BI ketika berkomunikasi dengan anak-anak mereka sejak usia pra-sekolah. Keadaan ini cukup serius untuk diperhatikan karena keadaan ini secara perlahan tetapi pasti akan menjadikan penutur asli BM berkurang.

B. Gejala Pemakaian BD yang Terus Berkurang

Di Indonesia terdapat kurang lebih 742 BD yang dikutip oleh Antonius Maturbongs dalam *The Summer Institute of Linguistic*. BD yang ada di Indonesia

terus-menerus mengalami penurunan jumlah penutur aslinya. Antonius mengutip *Tempo*, 21 Februari 2007, yang menyatakan bahwa UNESCO mengkhawatirkan terjadinya pengurangan penutur asli bahasa daerah di dunia. Menurut data UNESCO saat ini separuh dari sekitar enam ribu bahasa yang terdapat di dunia terancam punah. Tanpa memperhatikan penyebab terjadinya jalan menuju kepunahan sebuah bahasa, yang terpenting adalah kita jangan membiarkan hal tersebut terus-menerus terjadi. Menurut Zainuddin Taha yang dikutip oleh Antonius dalam *Republika* 30 Mei 2007, kepunahan yang dialami oleh BD bukan karena bahasa tersebut hilang atau lenyap dari peradaban, melainkan para penuturnya meninggalkan atau bergeser ke pemakaian bahasa lain yang dianggap lebih menguntungkan secara ekonomi, sosial, politik, maupun psikologis. Di Indonesia selama dua dekade ini banyak orang yang meninggalkan BD-nya dan beralih menggunakan BI terutama bagi mereka yang tinggal di perkotaan.¹

BM sebagai salah satu bahasa Austronesia (Rifai, 2007) termasuk salah satu BD yang besar yang sampai saat ini cenderung mengalami penurunan jumlah penutur aslinya. Perhatian sangat diperlukan untuk menghindari penurunan penutur yang terus-menerus sehingga BM diharapkan akan terhindar dari kepunahan suatu saat nanti (Sariono, 1993). Sering dijumpai penutur asli BM tidak mau atau enggan menggunakan BD-nya dengan berbagai alasan. Salah satu yang penulis ketahui setelah berinteraksi dengan penutur asli BM di Jember adalah bahwa mereka tidak mau dianggap tidak maju, sehingga mereka lebih memilih berbahasa Indonesia. Menurut mereka BI lebih menunjukkan bahwa mereka adalah orang yang berpendidikan. Ini tidak hanya terjadi pada kalangan awam, mahasiswa dan dosen yang penutur asli BM lebih memilih menggunakan BI dibanding BM. Kejadian ini tampaknya merupakan indikasi bahwa BI menjadi pemicu tidak terpakainya BD dalam komunikasi sehari-hari. Hal ini sejalan dengan apa yang dikutip oleh Muhammad Sugianto (2011) dalam makalahnya tentang Upaya Pelestarian Bahasa dan Sastra Madura. Muhammad mengutip pendapat ahli bahasa dari Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia, Maultamia Lauder, yang mengungkapkan bahwa pada kenyataannya, tanpa disadari, pemakaian bahasa nasional, Bahasa Indonesia, sebagai bahasa pengantar di sekolah merupakan pemicu berkurangnya pemakaian BD melalui sektor pendidikan.²

¹ <http://tabloidjubi.com/artikel.opini/9336> diakses 10.22 . Diakses tanggal 15 Juli 2015.

² <http://sugik-ayal.blogspot.com/2014/makalah>. Diakses jam 8.53 tanggal 28 Juni 2015.

Keadaan sekarang, menurut Abdul Wahab (2002), secara kuantitatif generasi muda yang berasal dari keluarga penutur asli sebuah BD tidak mampu melihat pentingnya fungsi dan kedudukan BD-nya. Generasi muda di bawah umur 20 tahun kurang atau bahkan tidak memperhatikan BD mereka masing-masing. Dalam tulisannya Abdul Wahab mengambil contoh Bahasa Bali yang mengalami penurunan jumlah penutur. Orang Bali yang berusia 30 tahun ke atas masih aktif berbahasa daerah, berusia 20 sampai dengan 30 tahun mulai kurang aktif berbahasa daerah, dan usia di bawah 20 tahun sudah tidak peduli lagi dengan keadaan bahasa daerahnya.

Apa yang disampaikan oleh Abdul Wahab (2002) juga menimpa BM pada umumnya. El Lemawati (Lontar Madura) berhasil mewawancarai Amir Mahmud, kepala Balai Bahasa Provinsi Jawa Timur di Buduran, Sidoarjo pada tanggal 10 Maret 2006 yang secara singkat dikatakan bahwa bahasa ibu (bahasa daerah) pada saat ini cenderung ditinggalkan oleh para penuturnya, terutama generasi mudanya. Menurutnya salah satu penyebabnya, adalah gencarnya anjuran atau keharusan untuk menggunakan BI dengan baik dan benar. Di samping itu, masih menurut beliau, ada kecenderungan penghilangan identitas ke-Madura-an, terutama di kalangan generasi muda. Menurut beliau, data di Biro Pusat Statistik menunjukkan bahwa dalam kurun waktu 1980 sampai dengan 1990 jumlah penutur BM mengalami penurunan. Pada tahun 1980 jumlah penutur BM berjumlah 6.913.977 (4,71% dari jumlah penutur BD di Indonesia) dan pada tahun 1990 mejadi 6.792.447 penutur (4,29%). Data tersebut menunjukkan bahwa dalam satu dekade jumlah penutur BM berkurang, yakni sekitar 121.530 orang atau dengan kata lain setiap tahunnya 12.153 penutur BM yang meninggalkan BD-nya.³

Keadaan tersebut merupakan fenomena yang memprihatinkan, mengingat penutur seharusnya dapat menjaga BD yang ada di Negara Kesatuan Republik Indonesia ini. Selain itu, secara global menurut UNESCO, ada minimal 10 bahasa yang mati setiap tahunnya.⁴ Dengan demikian, jumlah bahasa di dunia ini dipastikan semakin berkurang atau dengan kata lain ada kecenderungan untuk menuju ke kepunahan bahasa. Kepunahan bahasa atau pergeseran bahasa adalah peristiwa bahasa yang bergeser akibat terdesak oleh bahasa lain. Kepunahan ini akan terjadi dalam jangka waktu yang relatif

³ <http://budayamadura.blog.com/2011>. Diakses pukul 2.55 tanggal 13 Mei 2011.

⁴ <http://balaibahasajambi.org> . Diakses pukul 10.00 tanggal 15 Juli 2011.

panjang, yaitu sekitar tiga generasi dan bersifat kolektif. Kepunahan berarti suatu komunitas meninggalkan suatu bahasa dan berpindah memakai bahasa lain (Aslinda dan Syafiyah, 2007).

C. Keadaan BM di Kabupaten Jember

Jember merupakan salah satu kabupaten di Jawa Timur yang penduduknya mayoritas berbahasa Madura atau Jawa. Kedua kelompok tersebut masing-masing berdomisili di dua tempat yang berbeda. Jember bagian utara dihuni oleh mayoritas suku Madura dengan beraneka ragam kebudayaan termasuk di antaranya BM. Jember bagian selatan dihuni oleh mayoritas suku Jawa dengan semua kebudayaannya dan BJ salah satu di dalamnya. Namun kenyataan di lapangan sangat jauh dari yang kita harapkan. Beberapa fenomena yang cukup mengagetkan telah terjadi di kabupaten Jember terkait dengan pemakaian BM.

Di Jember bagian utara ada kecenderungan pemakaian BM mulai menurun yang terlihat dari pengamatan di daerah tersebut. Di daerah tersebut ditemukan beberapa keluarga yang berlatang belakang sama yaitu bersuku Madura berkomunikasi dengan putra-putrinya memakai BI. Padahal komunikasi antara suami istri di dalam rumah tangga mereka tetap menggunakan BM. Alasan mereka sangat pragmatis, yaitu bahwa mereka tidak ingin anak-anak mereka mengalami hambatan bahasa ketika nantinya harus masuk TK, SD karena sekolah menggunakan bahasa pengantar BI.

Cukup mengherankan bahwa para remaja, yaitu mereka yang usia SMP dan SMA juga menggunakan BI dalam berkomunikasi antarmereka. Ketika penulis mencoba berkomunikasi menggunakan BM, mereka tetap menjawab menggunakan BI. Sepertinya ada kesangsian atau keraguan untuk menggunakan BD. Alasan yang cukup masuk akal mengapa mereka tidak mau kalau diajak berkomunikasi memakai BD adalah bahwa mereka sudah tidak mampu memakai bahasa daerah yang halus. Ini cukup berasal karena, lawan bicara mereka (penulis) lebih tua dibanding mereka yang diajak berbicara. Ketidakkampuan mereka berbahasa daerah yang halus (bahasa yang biasa digunakan untuk lawan bicara yang lebih dihormati atau lebih tua), seharusnya menjadi perhatian, sebab berawal dari ketidakmampuan menggunakan bahasa daerah yang halus, akhirnya mereka juga tidak mampu menggunakan BD yang biasa dipakai lawan bicara yang seusia.

Senyatanya masih ada keluarga-keluarga yang masih menggunakan BM dalam berkomunikasi dengan anak-anak mereka. Namun mereka tidak

menggunakan BM yang halus sesuai dengan norma yang harus diikuti. Hampir dapat dipastikan bahwa di Kabupaten Jember, sudah langka anak-anak muda yang masih mampu dan mau menggunakan BM sesuai dengan norma bahasanya. Ketika ada para pemuda yang menggunakan BM, sepertinya mereka sudah menggunakan dengan seenaknya tanpa memperhatikan pilihan tingkatan yang harus digunakan.

D. Metode Penelitian

Penelitian awal ini menggunakan metode etnografis dan menitikberatkan kepada apa yang terjadi secara alamiah terkait dengan penggunaan BM sebagai bahasa ibu. Dengan menggunakan metode *snow ball*, subjek penelitian diwawancarai. Sepuluh kepala keluarga dari lima daerah yang penduduknya berbahasa Madura cukup mewakili karena dari sepuluh subjek penelitian ini sudah tidak muncul jawaban baru terhadap pertanyaan yang sama kepada sepuluh subjek yang diajukan oleh peneliti. Begitulah cara kerja metode pengumpulan data dengan *snow ball*, sampling teknik. Subjek penelitian adalah para orang tua produktif yang masih mempunyai anak usia prasekolah. Daerah pelaksanaan penelitian adalah Kalisat, Sukowono, Ledokombo, Sempolan, dan Mayang.

Data kualitatif berupa deskripsi dari hasil wawancara dengan sepuluh kepala keluarga yang ditemui oleh peneliti. Hasil wawancara yang menggunakan metode terbuka dianalisis untuk melihat fenomena yang ada pada subjek penelitian. Subjek penelitian disodori pertanyaan pokok terkait penggunaan BM dengan anak-anak usia prasekolah. Pertanyaan pokok itulah yang dikembangkan untuk mengetahui fenomena penggunaan BM antara orang tua dan putra-putri mereka yang prasekolah. Hasil wawancara dikelompokkan sesuai dengan kesamaan pernyataan untuk kemudian diberi makna dan dideskripsikan secara kualitatif. Kode subjek yang diteliti adalah subjek 1 (S.1) sampai dengan subjek 10 (S.10). Untuk menjaga privasi dan sebagai kode etik penelitian semua nama subjek penelitian tetap disamarkan.

E. Hasil dan Pembahasan

Alasan pragmatis orang tua menggunakan BI bukan BM ketika berkomunikasi dengan anak-anak mereka, yaitu agar ketika mereka masuk sekolah, TK atau SD, tidak mengalami kendala bahasa. Semua subjek penelitian S.1 sampai dengan S.10 mengatakan pendapat yang senada bahwa mereka mengajak putra-putrinya menggunakan BI mudah dan lancar

menerima pelajaran mulai dari Taman Kanak-kanak sampai dengan Sekolah Dasar. Kutipan berikut adalah pandangan para orang tua mengapa mereka menggunakan BI bukan BM dengan putra-putri mereka.

- S.1: Kalau tidak diajari BI sejak dini Pak, anak kami akan kesulitan nantinya kalau akan masuk TK atau Sekolah Dasar. Yang jelas anak-anak kami harus bisa menggunakan BI sedangkan untuk BM nya biar saja apa kata mereka.
- S.4: Untuk apa pakai bahasa BM Bapak, itu bahasa yang gampang, mudah dan tidak sulit. Kan beda dengan BI yang harus selalu dipakai setiap hari, pokoknya bagi saya lebih bagus BI bapak bukan BM.
- S.6: BM tidak Bapak, saya tidak menggunakan dengan anak-anak saya terutama karena disiapkan untuk sekolah di Taman Kanak kanak atau Sekolah Dasar.

Jawaban di atas menunjukkan bahwa pilihan menggunakan BI dibanding BM sangat pragmatis, yaitu persiapan anaknya masuk sekolah TK atau SD. Mereka tidak memahami bahwa alasan mereka kurang bisa diterima dari segi pengembangan bahasa anak. Menurut Ellis (1990) ketika anak masih dalam usia terbaik (antara 0 sampai dengan 15 tahun) untuk mempelajari bahasa apa saja yang mereka dengarkan, mereka tidak akan kesulitan walaupun harus memakai lebih dari satu bahasa sekaligus. Seharusnya tidak perlu khawatir bahwa anak tidak bisa mengikuti BI yang dipakai oleh Bapak-Ibu Guru di Tk maupun di SD. Sebab, walaupun di rumah menggunakan BD, di sekolah mereka akan cepat memperoleh BI yang digunakan sebagai alat komunikasi.

Keadaan seperti ini tidak hanya terjadi pada BM di Kabupaten Jember. Abdul Wahab (2002) mengatakan bahwa pemakaian bahasa daerah lainnya seperti Bugis, Batak, Makasar, Lampung, dan Bima juga terdesak oleh pemakaian BI sebab penggunaan BI lebih tinggi frekuensinya dibanding bahasa daerah tersebut baik formal maupun non formal. Abdul Wahab memberikan ilustrasi bahwa ketika dalam keluarga terdapat suami sebagai penutur asli Bahasa Bugis dan istri berpenutur asli bahasa Makasar, dipastikan anak mereka menggunakan BI dalam berkomunikasi. Bahkan, ketika suami istri berasal dari suku yang sama berkomunikasi dengan anak mereka tetap memakai BI.

Terkait dengan sejak kapan anak mereka diajak menggunakan BI sepuluh subjek penelitian mengutarakan hal yang sangat bervariasi. Secara umum mereka mengatakan bahwa mereka mengajak menggunakan BI sejak mereka belajar berbicara. Tetapi ada juga yang menggunakan BI saat usia mereka menginjak 3 sampai 4 tahun.

- S.2: Anak saya memakai BI sejak bisa ngomong, tetapi mereka kadang-kadang juga pakai BM karena saya dengan istri pakai BM, tetapi tidak terus pakai BI karena kadang-kadang terucap dalam BI. Kalau tidak menggunakan BI di rumah, takut gak bisa BI di sekolah.
- S.3: BI harus mulai sejak kecil. Kalau tidak begitu tidak pakai BI. Karena BI penting di sekolah, semua pakai BI, pelajaran pakai BI, gurunya pakai BI semuanya harus bisa BI.
- S.7: Pakai bahasa (maksudnya BI) harus sedini mungkin. Kalau tidak awal anak-anak akan kaku menggunakan BI dan kalau tidak bisa BI bisa sulit masuk sekolah. Saya mengajak anak-anak selalu menggunakan BI sejak masa bermain dan digendong ibunya. Mulai menggunakan BI-nya tidak jelas sejak kapan yang penting sejak anak-anak baru belajar berbicara.

Rata-rata memulai megajak putra-putri mereka menggunakan BI adalah sejak mereka baru belajar berbicara. Apa yang orang tua lakukan pada putra-putrinya untuk mengajak menggunakan BI sejak awal bukan merupakan hal yang keliru mengingat semakin awal anak diperkenalkan dengan bahasa tertentu, mereka akan semakin cepat punya kompetensi dalam bahasa tersebut. Hal itu sejalan dengan apa yang diyakini oleh beberapa pakar bahasa berdasarkan hasil penelitian mereka bahwa lebih awal anak mempelajari bahasa tertentu, mereka akan lebih berhasil (Y. Hu, 2007; Nunan, 2003).

Ada hal yang para orang tua itu kurang paham bahwa anak yang masih berada dalam periode keemasan belajar bahasa (*Critical Period Hypothesis*), mereka akan mampu menggunakan lebih dari satu bahasa dalam waktu yang bersamaan. Seandainya para orang tua itu mengajak putra-putri mereka menggunakan BM dan BI secara bersamaan, mereka akan mampu menjadi penutur dua bahasa itu sekaligus. Ini bisa dipahami mengingat anak-anak masih mampu memperoleh bahasa apapun dengan mudah. Namun demikian, orang tua tidak bisa menerima keadaan ini. Mereka tetap yakin bahwa mereka harus menggunakan BI agar di sekolah tidak ada kesulitan. Seperti dituturkan oleh beberapa subjek penelitian berikut.

- S.5: Tidak bisa Pak, anak-anak harus belajar BI dulu, soal bahasa yang lainnya, terutama BM tidak terlalu penting.
- S.8: Anak-anak akan kerepotan nantinya kalau mereka tidak diperkenalkan dengan BI sedini mungkin karena BI memang harus diberikan lebih dahulu.
- S.9: BM sepertinya tidak terlalu perlu untuk dipelajari karena anak-anak akan bisa sendiri nantinya. Cuma kalau anak-anak prasekolah memang harus belajar BI, bukan yang lain.

Ketika diajak berbicara tentang pandangan subjek terhadap BI yang dipakai dengan anak-anak, subjek menyampaikan bahwa mereka sudah menggunakan BI dengan anak-anak pada usia prasekolah. Ini harus dilakukan karena mereka yakin bahwa BI lebih bernilai jual dibanding BM. Pandangan ini harus diluruskan karena apa yang mereka yakini berbahaya untuk perkembangan BM di masa yang akan datang. Kalau anak-anak pra-sekolah sudah dijauhkan dari BM, mereka suatu saat nanti tidak akan mengenal lagi bahasa ibunya. Subjek penelitian mengatakan hal berikut.

- S.1: Kalau pakai BM anak-anak itu kurang keren Bapak, makanya harus BI saja, kan bisa berkomunikasi dengan semua orang Indonesia, pokoknya lebih tinggi BI gengsinya.
- S.4: BM itu nanti menjadi penghalang anak-anak ketika masuk TK atau SD, kan mereka tidak bisa berbahasa Indonesia. Ini akan menyulitkan kami orang tua ini. Makanya ya... BI saja lah, lebih enak kedengarannya dibanding BM. Dan kalau ke kota-kota BI lebih banyak yang makai dibanding BM.
- S.6: Saya lebih memilih BI karena memang harus pakai BI di sekolahnya. Kalau anak-anak tidak belajar BI dahulu, mereka akan kesulitan di sekolah dan BI kan lebih bagaimana gitu Bapak.

Setelah digali sampai kapan mereka menggunakan BI dengan putra-putri mereka, subjek penelitian percaya bahwa mereka akan menggunakan BI sampai remaja dan pada umumnya yang sudah remaja dan menjelang dewasa pun menggunakan BI. Keadaan ini cukup memprihatinkan karena seharusnya mereka tetap menjaga kelestarian BM di samping menggunakan BI. Mereka tidak perlu meninggalkan BM yang berpotensi menjadikan mereka tidak peduli lagi yang menyebabkan penutur BM semakin berkurang dan akhirnya punah pada puluhan atau ratusan tahun ke depan.

- S.6: Kita akan menggunakan BI sampai terus Bapak. Kan banyak anak-anak SMP di daerah ini yang menggunakan BI dengan orang tua dan teman-temannya. Jadi mereka sudah sejak kecil menggunakan BI gak ada masalah.
- S.7: Ya terus menggunakan BI kita ini, yang jelas anak-anak itu tidak menggunakan BM lagi dan terus sampai mereka nanti mungkin SMA atau mungkin perguruan tinggi, ya. tetap BI.
- S.10: BI rasanya ya terus Bapak, karena kami juga mengajak mereka menggunakan BI baik di rumah maupun kegiatan lainnya. Jadi BI itu lebih pasti digunakan Pak.

F. Harapan ke Depan terhadap Pemakaian BM

Menurut salah sebuah sumber, ada sekitar 33 BD yang terancam punah di Indonesia. Sebagian besar BD tersebut berasal dari Indonesia Timur, yaitu Maluku dan Papua. Bahasa-bahasa tersebut terancam punah karena jumlah penutur semakin sedikit. Bahasa dikatakan sehat bila jumlah penuturnya minimal 100.000 orang.⁵

Antisipasi terhadap semakin berkurangnya pemakaian BM di Kabupaten Jember, perlu diperhatikan faktor-faktor penyebab. Menurut Gosswiler (2001) ada lima faktor penyebab. *Pertama*, orang tua beranggapan bahwa pendidikan dwibahasa akan menjadi penghalang proses pendidikan anak. Ajib Rosidi, seorang sastrawan, dalam pidatonya mengatakan bahwa bahasa Sunda (termasuk BD yang lain di Indonesia) akan terancam punah bila tidak dipertahankan dan usaha untuk itu harus dimulai dari keluarga. Orang tua harus berbicara dalam BD dengan anak-anak mereka. Dengan demikian harus ada usaha untuk mendekati para orang tua dan menjelaskan bahwa pendidikan dwibahasa tidak akan menghambat proses pendidikan anak. Anak-anak masih bisa memperoleh bahasa apa saja bahkan lebih dari satu dalam waktu yang bersamaan.

Kedua, harus dibentuk lembaga bahasa yang khusus mengurus dan menanggulangi kecenderungan menurunnya pemakaian BM di Jember. Lembaga yang dibentuk harus resmi dan didukung oleh pemerintah. *Ketiga*, para orang tua diharapkan tetap menggunakan BD ketika berkomunikasi dengan putra-putri mereka. Dengan demikian tercipta kebiasaan untuk tetap memakai BD dan memeliharanya agar tidak bergeser ke bahasa lain. *Keempat*, harus selalu diusahakan untuk memupuk kesadaran multi-bahasa daerah di Indonesia. Usaha tersebut bisa dilakukan dengan meningkatkan pemahaman multi-bahasa daerah. *Kelima*, pemerintah perlu turun tangan untuk mengatasi terus menurunnya pemakai BD terutama BM di Jember.

G. Simpulan

Dari pengamatan awal ini dapat disimpulkan bahwa di Jember, di daerah bagian utara khususnya, yang penduduknya menggunakan BM sebagai alat komunikasi, ada kecenderungan para orang tua meninggalkan BM dan menggunakan BI untuk komunikasi dalam keluarga. Penggunaan BI untuk memudahkan anak ketika masuk sekolah TK atau SD.

⁵ (<http://www.lovetorindonesia.com>. Diakses pukul 10.19 tanggal 15 Mei 2016).

Orang tua menggunakan BI dengan putra-purtri mereka sejak putra-putri mereka mulai belajar berbicara. Para orang tua sebenarnya tidak paham bahwa anak usia prasekolah sampai SD memiliki kemampuan menguasai lebih dari satu bahasa secara sempurna dan bersamaan. Ada pandangan yang diyakini bahwa BI lebih memiliki nilai jual dibanding BM. Oleh karena itu, menggunakan BM dipandang tidak signifikan. Beberapa subjek yakin bahwa BI lebih keren dibanding BM. Oleh karena itu, perlu pencerahan tentang pentingnya memelihara dan mempertahankan BM sebagai salah satu BD di Indonesia.

BM di Kabupaten Jember mengalami penurunan jumlah penutur yang apabila dibiarkan, pelan-pelan akan mengalami kepunahan. Gejala tersebut dapat dilihat dari semakin banyaknya jumlah keluarga yang menggunakan bahasa Indonesia untuk komunikasi dalam keluarga. Untuk mengatasi hal tersebut, pemerintah dan masyarakat bersama-sama mendorong keluarga-keluarga muda agar menggunakan BM sebagai bahasa pengantar dalam keluarga. Pemerintah harus segera mengantisipasi berkurangnya pemakaian BM di Kabupaten Jember, mendukung pemakaian BM dalam rumah tangga Madura. Untuk mengatasi penurunan jumlah penutur BM, perlu ada lembaga khusus yang mengurus BD. Meningkatkan gengsi penggunaan BM agar diminati dan dipakai dalam komunikasi sehari-hari. Lembaga yang dimaksud bertanggung jawab terhadap keadaan BD di Kabupaten Jember.

Daftar Pustaka

- Aslinda dan Syafiyah. 2007. *Pengantar Sociolinguistik*. Bandung: Refika Aditama.
- Ellis, Rod. 1990. *Understanding Second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University Press.
- Gossweiler, Christian. 2001. *Jenggelekipun Basa-Basi Daerah Wonten Tengahing Globalisasi: Refleksi Pengalaman ing Eropa lan ing Indonesia*. Kongres Bahasa III di Yogyakarta, Juli 2001.
- Hu, Y. 2007. "China's Foreign Language Policy on Primary English Education: What's behind it?" *Language Policy*. 6, 359–376.
- Nunan, D. 2003. "The Impact of English as a Global Language on Educational Policies an Practices in the Asia-Pacific Region." *TESOL Quarterly*, 37(4), 589–613.
- Pateda, Mansoer. 1990. *Sociolinguistik*. Bandung: Angkasa.
- Sariono, Agus. 1993. "Awalan Ma dalam Bahasa Madura: Sebuah Penfafsiran Morfemis." Dalam *Penyelidikan Bahasa dan Pengembangan Wawasannya*. Jakarta: Masyarakat Linguistik Jakarta.

Undang-undang. 1999. "Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah."

Wahab, Abdul. 2002. "Masa Depan Bahasa dan Aksara Daerah." Makalah disampaikan dalam Kongres Bahasa Bali di Denpasar.

<http://tabloidjubi.com/artikel.opini/9336>. Diakses 10.22 tanggal 15 Juli 2015).

<http://bataviase.co.id>. Diakses pukul 10.23 tanggal 15/7/2011.

<http://sugik-ayal.blogspot.com/2014/makalah>. Diakses jam 8.53 tanggal 28 Juni 2014.

<http://www.loveforindonesia.com>. diakses pukul 10.19 tanggal 15 Mei 2016.

<http://budayamadura.blog.com/2011>. Diakses pukul 2.55 tanggal 13 Mei 2011.

<http://balaibahasajambi.org>. Diakses pukul 10.00 tanggal 15 Juli 2011.



BAGIAN KEDUA

Sastra dan Kesadaran Sosial

PERUBAHAN SOSIAL BERBASIS LINTAS BUDAYA: Identitas dan Ruang Negosiasi Global-Lokal¹

Novi Anoegrajekti

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

A. Pendahuluan

Pada tahun 1945, menjelang diumumkannya Undang-Undang Dasar Negara, terjadi perdebatan seru soal kebudayaan daerah dan kebudayaan nasional; kebudayaan daerah sebagai kenyataan konkret-historis dan kebudayaan nasional sebagai sesuatu yang akan dibentuk (masih dibayangkan). Kenyataan peliknya hubungan kebudayaan daerah (lokal) dengan kebudayaan nasional di satu sisi dan soal kebudayaan nasional itu sendiri di sisi yang lain tampaknya masih berlanjut hingga sekarang. Di sisi lain, arus pertukaran membuat interaksi antarbudaya menjadi suatu keniscayaan.

Multikulturalisme² di Indonesia yang merebak di akhir tahun 1990-an sebagai respons terhadap penyeragaman budaya sejak Orde Baru, mampu bergerak menuju keragaman. Nyaris tak ada wilayah budaya yang terisolasi dari yang lain dan tidak dilalui lintas budaya global. Istilah ini muncul selain sebagai penghargaan atas kebudayaan lain, tetapi juga mencakup permasalahan

¹ Tulisan ini merupakan pengembangan dari Makalah "Pendidikan Berbasis Lintas Budaya: Identitas dan Ruang Negosiasi Global-Lokal yang saya presentasikan Pada Kongres Pendidikan, Pengajaran, dan Kebudayaan di Era Global di Balai Senat Universitas Gadjah Mada, 7– 8 Mei 2012.

² Multikulturalisme adalah kebudayaan yang beranekaragam dan sederajat. Kebudayaan dianggap sebagai pedoman hidup bagi kehidupan manusia yang dipakai untuk memahami dan memanfaatkan lingkungan beserta isinya, bagi pemenuhan kebutuhan hidup. Untuk itu, kebudayaan sebagai pedoman hidup yang dinamik yang dimiliki manusia dengan kecairannya untuk berubah, berkembang, dan beradaptasi terhadap lingkungannya. Selanjutnya lihat Parsudi Suparlan, "Multikulturalisme sebagai Modal Dasar Bagi Aktualisasi Kesejahteraan Rakyat Indonesia," dalam *Dari Masyarakat Majemuk Menuju Masyarakat Multikultural*, (Jakarta: YPKIK, 2008).

produk-produk budaya sebagaimana yang muncul dalam politik, hukum, ekonomi dan sosial. Multikulturalisme menekankan pentingnya mengakui dan menghargai keragaman budaya, mengubah kebijakan publik untuk mengakomodasi keragaman untuk menciptakan masyarakat heterogen yang damai dan adil. Pentingnya bersikap kritis terhadap isu multikultural ini untuk menyikapi bahwa kebijakan dan wacana multikultural di berbagai negara seringkali terlalu menekankan perbedaan daripada persamaan dan sangat rentan digunakan untuk memperuncing politik identitas (Melani, 2005:29).

Terdapat 3 pandangan mendasar multikultural menurut Biku Parekh yang sering disalahpahami. *Pertama*, manusia hidup dan tumbuh dalam sebuah dunia yang telah terstruktur secara kultural dan menjalankan kehidupan dan relasi-relasi sosialnya dalam kerangka sistem pemaknaan yang diturunkan secara kultural. Dalam hal ini bukan berarti bahwa manusia sepenuhnya dideterminasi oleh kebudayaannya, dalam pengertian tidak bisa tumbuh di atas kategori pemikirannya dan secara kritis mengevaluasi nilai-nilai maknanya. Melainkan mereka memang dibentuk dalam kebudayaan yang telah mereka warisi dan secara reflektif dapat diperbarui. *Kedua*, budaya yang berbeda merepresentasikan sistem makna dan visi yang berbeda. Hal ini menunjukkan keterbatasan kapasitas manusia dalam menangkap sebagian dari totalitas manusia. Ia membutuhkan budaya-budaya lain untuk mengembangkan diri dalam cakrawala intelektual dan menjaga diri dari godaan mengabsolutkan diri. *Ketiga*, setiap budaya secara internal bersifat plural, cair, dan terbuka. Setiap budaya bersifat multikultural asal-usul dan pembentukannya, serta membawa bagian-bagian dari budaya lain dan tidak pernah benar-benar *sui genesis* (Budiman, 2005:4).

Dalam kaitannya dengan kajian sastra dan budaya, problem klaim keaslian identitas etnis atau ras memunculkan beberapa kajian poskolonial yang mengacu pada permasalahan bahasa, sejarah, nasionalisme, kanonitas, politik tubuh, dan hibriditas, serta menekankan interaksi lintas budaya yang dinamis. Dalam konteks penjajahan, interaksi budaya penjajah dan masyarakat terjajah menghasilkan bentuk budaya yang hibrid. Masyarakat terjajah bukan hanya kerjanya telah dirampas, tetapi juga mereka yang dalam jiwanya telah diciptakan kompleks inferioritas yang diakibatkan oleh kematian dan penguburan orisinalitas budaya lokal mereka (Loomba, 1998:31).

Strategi hibriditas³ dapat melalui mimikri.⁴ Bhabha menggulirkan istilah mimikri, yakni upaya meniru budaya penjajah yang bersifat ambivalen karena selalu mirip tetapi tidak persis sama (1994:86). Peniruan sebagai interaksi dari berbagai bentuk kultural yang berlainan. Terdapat enam cara pertemuan budaya: 1) dua tradisi budaya yang berlainan dibiarkan tetap terpisah dalam konteks waktu dan ruang; 2) dua tradisi budaya yang terpisah dipertemukan dalam ruang dan waktu; 3) kebudayaan bersifat translokal dan melibatkan aliran global. Hibridisasi terjadi di luar pengenalan akan perbedaan dan memproduksi sesuatu yang baru; 4) tradisi budaya berkembang di tempat terpisah, namun mengembangkan identifikasi yang didasarkan atas persepsi tentang kemiripan dan kesamaan tradisi dan situasi; 5) suatu tradisi budaya menyerap atau menghapus tradisi lain dan menciptakan kemiripan yang efektif; dan 6) bentuk-bentuk baru identitas yang dibentuk dari kepedulian bersama terhadap poros kelas, etnisitas, jender, dan umur. Hal ini adalah pandangan antiesensialis dimana kemiripan dibangun secara strategis (Barker, 2004:209).

Identitas kultural selalu dikaitkan dengan hibriditas dan diaspora. Menurut Hall (1993; Melani, 2005:38) identitas bukanlah esensi, melainkan sejumlah atribut identifikasi yang memperlihatkan bagaimana kita diposisikan dan memosisikan diri dalam masyarakat, karena aspek budaya dan kesejarahan merupakan keniscayaan. Hall menekankan bahwa identitas sebagai suatu produksi yang tidak pernah tuntas, selalu dalam proses dan selalu dibangun dalam representasi. Identitas tidak bersifat statis, selalu dikonstruksikan dalam ruang dan waktu, serta bersifat kompleks dan majemuk. Sedangkan Kahn (1995) menyatakan konstruksi identitas budaya bersifat kompleks, antara lain karena

³ Hibridisasi dibedakan atas 2 jenis. *Pertama*, hibridisasi struktural merujuk pada berbagai lokus hibriditasnya. *Kedua*, hibridisasi kultural membedakan antara pilihan yang dibuat oleh kelompok-kelompok diaspora (kelompok yang berpindah karena faktor politis, ekonomi, dan sosial) antara pembalikan pada budaya lamanya atau pengalihan pada budaya baru. Selanjutnya lihat Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (ed), *Cultural Studies: Tantangan Bagi Teori-teori Besar Kebudayaan*, (Depok: Koekoesan, 2007), hlm. 140-141.

⁴ Hibriditas yang ditempuh dengan cara mimikri merupakan peniruan yang kabur (*blurred copy*) dari apa yang ditiru, karena kaum terjajah tidak pernah memproduksi secara tepat kebiasaan, nilai-nilai, dan institusi yang mereka peroleh dari Barat. Tindakan mimikri juga merupakan bentuk resistensi dari dalam, potensi subversif yang ditempatkan dalam wilayah antara peniruan dan pengejekan dari proses kolonial. Selanjutnya lihat Hartono, *Mimikri Pribumi terhadap Kolonialisme Belanda dalam Novel Siti Nurbaya Karya Marah Rusli: Kajian Poskolonial*, (Yogyakarta: Diksi, 2005), vol. 12 No.2.

konstruksi itu merupakan salah satu produk sejarah. Identitas budaya itu sendiri dapat berubah dan diubah tergantung pada konteksnya, kekuasaan, dan *vested interest* yang bermain atau dimainkan. Dengan istilah lain, Eriksen (1993:117) mengatakan bahwa "...identitas itu sifatnya situasional dan bisa berubah."

Melalui kajian hibriditas kritis –konsep hibriditas menunjukkan bahwa setiap proses budaya mengandung percampuran dan interaksi lintas batas– dapat membahas bagaimana lokal-global berinteraksi. Dalam berbagai ekspresi lintas budaya, perebutan kepentingan lokal, nasional, dan global berkontestasi dan terus saling berinteraksi secara dinamis untuk diartikulasikan dalam pendidikan dan kebudayaan. Hal ini tampak pada perkembangan sastra, kesenian, dan tradisi lisan. Tulisan ini mengkaji lebih mendalam bagaimana hibriditas multikultural dan identitas budaya yang lintas batas terefleksi dalam pendidikan dan bagaimana relasi kuasa mewujudkan diri?

B. *Banyuwangi Ethno Carnival* (BEC): Hibriditas dan Ruang Negosiasi Global-Lokal

Banyuwangi Ethno Carnival (BEC) merupakan ajang promosi budaya dan pariwisata daerah Banyuwangi yang diselenggarakan oleh pemerintah Kabupaten Banyuwangi. BEC dimaksudkan 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 BEC 2011 tersebut, para peserta bebas memodifikasi pakaian bertema 3 kesenian yang dominan di Banyuwangi, seperti gandrung, damarwulan, dan kundaran.

Bertolak dari keberhasilan *Jember Fashion Carnival* (JFC)⁵ yang telah berlangsung selama 15 tahun, pemerintah Kabupaten Banyuwangi menggandeng

⁵ JFC (*Jember Fashion Carnival*) 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. Apabila anak-anak mudanya. Mereka biasa dengan MTV, berbahasa global (Inggris) dan sangat terbuka dengan dinamika baru. Selanjutnya lihat Farah Abidah, JFC: Pencarian Identitas dan Perlawanan Subkultur dalam Jurnal *SRINTHIL*, Media Perempuan Multikultural, (Depok: Desantara), edisi 11, hlm. 114.

Event Organiser JFC pimpinan Dynand Fariz sebagai konsultan acara selama 3 tahun. Meskipun dibayangi pro dan kontra dari sejumlah kalangan seniman dan budayawan, acara BEC tetap berlangsung pada tanggal 22 Oktober 2011 dengan menampilkan 420 kontestan yang terbagi dalam 3 defile.

Menanggapi sengitnya perlawanan dari sebagian besar kalangan seniman, Bupati Banyuwangi, Abdullah Azwar Anas seperti tidak bergeming dengan rancangan BEC. Bahkan, dalam kesempatan membuka acara pentas Padang Ulan, di Pelinggihan Dinas Pariwisata dan Budaya Banyuwangi, 22 Juli 2011, dia menegaskan pilihan tersebut.

“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. Kalau perlu dua minggu sekali. Dan, saya juga minta, acara seperti ini jangan diselenggarakan di *Gasebu* terlebih dahulu, karena kondisinya belum begitu layak. Sambil menunggu kelayakannya, saya minta pentas digelar di Pelinggihan. Kalau perlu, biar masyarakat bisa bebas menonton acara seperti ini, pagar dinas dibongkar, biar mereka ndak malu-malu untuk hadir. Saya juga berencana membongkar pagar Pendopo, biar birokrat terkesan terbuka, menerima siapa saja. Selanjutnya, saya berharap jajaran dinas mulai bekerja untuk mendekatkan kesenian dengan pariwisata. Ini perlu dilakukan biar potensi kesenian kita bisa sejalan dan memberdayakan kehidupan pariwisata. Biar pariwisata kita tidak hanya menjual keindahan alam, seperti kawasan Ijen dan Plengkung.

Saudara-saudara yang saya cintai. Saya ingin bercerita.

Beberapa waktu lalu saya dan Pak Yogi (Kepala Dinas Budaya dan Pariwisata) 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. Tentu, ini merupakan sebuah peluang bagi pengembangan kesenian dan pariwisata kita. Ke depan, sekali lagi, kita tidak hanya menjual keindahan alam, tetapi juga kekayaan seni kita. Terkait hal itu,

terkait pariwisata, kita perlu membuat jaringan internasional, kita perlu menarik perhatian dunia. Maka dari itu, Pak Andang dan saudara-saudara semua, 22 Oktober nanti kita akan menyelenggarakan *Banyuwangi Ethno Carnival*. Saya sengaja menggandeng pengelola *Jember Fashion Carnival*. 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*. Saya akan menemui mereka selepas pertemuan PDIP di Malang. Jaringan ini yang kita butuhkan untuk memperkenalkan kekayaan seni dan budaya kita ke dunia. Maka dari itu, saya minta jangan ada lagi perdebatan seputar BEC. 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. 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."

Dalam sambutannya, Bupati Banyuwangi menyatakan bahwa even karnaval ini digagas untuk menjembatani kesenian tradisional dan modern agar dapat diterima oleh kalangan internasional. Kenyataan tersebut semakin menguat ketika pelaksanaan BEC pada tanggal 22 Oktober 2011. Setelah para tamu undangan menempati tempat duduk masing-masing, MC, seorang laki-laki dan perempuan membuka acara dengan menjelaskan secara ringkas tentang BEC yang merupakan agenda pariwisata berbasis budaya lokal dalam warna kontemporer.

Beberapa saat berselang, Ketua Panitia, yakni Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi, memberikan laporan kegiatan. Berikut petikan pidatonya.

"...potensi seni dan budaya Banyuwangi yang melimpah, sampai saat ini belum mampu menarik wisatawan. Oleh karena itu, pemerintah Kabupaten Banyuwangi mencoba menampilkan potensi seni budaya

yang dikemas secara modern dalam bentuk *Banyuwangi Ethno Carnival*. Nanti yang ditampilkan adalah konten budaya lokal yang pada tahun ini mengusung tema gandrung, damarwulan, dan kundaran. Ketiga tema ini akan ditampilkan secara kontemporer ala karnaval. BEC melibatkan peserta sejumlah 420, dengan komposisi sebagai berikut. 100 penari gandrung menjadi opening. Selanjutnya akan diikuti 320 peserta BEC yang terdiri atas momen gandrung, 100 peserta, momen damarwulan 120 peserta, dan momen kundaran akan ditampilkan oleh 91 peserta. Mereka ini sebagian besar adalah pelajar SMK dan perguruan tinggi. Selain itu, juga melibatkan sanggar-sanggar kesenian yang di Kabupaten Banyuwangi. Musik yang kita usung adalah musik kolaborasi dari 3 kesenian tersebut. Oleh karena itu, besar harapan kami dukungan masyarakat luas dalam rangkan menyukseskan BEC ini.”

Setelah itu, Bupati Anas memberikan sambutan berikut.

“Yang saya hormati para undangan, khususnya Forum Pimpinan Kabupaten Banyuwangi, Ketua DPRD, Kapolres yang telah bekerja keras mengamankan acara, Pak Dandim yang sudah menjadi tuan rumah yang baik...Dan, yang saya hormati Ketua DPRD dan seluruh pimpinan dan anggota DPRD yang saya hormati. Saya mohon berdiri yang saya sebut. Yang saya banggakan sahabat saya Bapak Dr. Zulkifli, Bupati Sumbawa Barat, tepuk tangan, jauh-jauh dari Sumbawa Barat. Pak Mangindar, Bupati Samosir, Sumatra Utara. Bupati tetangga kita Bupati Bondowoso. Mewakili Situbondo, Pak Sekda Situbondo. Hadir juga Asisten Pemerintahan Kota Malang. Dari Ikawangi, Pak Bambang. Dan banyak sekali undangan dari konsulat pemerintah negara-negara sahabat dari Subaraya yang hadir pada hari ini. Yang saya hormati para seniman budayawan, para kreator, tokoh-tokoh masyarakat, para guru, khususnya yang hadir pada hari ini. Pak Dynand Fariz dari Esmod Model Jakarta, berdiri Pak Dynand Fariz. Atas kreasi, gagasan, dan idenya, hari ini kita akan menikmati hasil proses pendampingan dan berkat dukungan dari mereka semua. Yang saya hormati seluruh mereka yang terlibat, khususnya panitia, Kepala Dinas Budaya dan Pariwisata, dan saudara-saudara semua yang saya hormati. Alhamdulillah wa syukurilah, setelah perdebatan panjang, ya, saya paham di Banyuwangi ini kalau ada sesuatu yang baru pasti ada perdebatan. Ada yang mulai berpandangan optimis, ada yang berpandangan sinis, bahkan ada yang berpandangan seolah-olah kita akan mengikis budaya lokal. BEC kita maksudkan sebagai jembatan antara modernitas dan lokalitas. Harapan kami dengan BEC merupakan jembatan untuk mempromosikan potensi wisata lokal Banyuwangi kepada dunia internasional. Harapan kita, melalui even hari ini, kebudayaan kita ke depan bukan sekedar tontonan, tetapi

juga menghadirkan industri kreatif yang menyejahterakan rakyat. Sejak kemarin telah dilangsungkan pameran UMKR dan telah saya saksikan satu per satu. Dalam rangka BEC ini, mereka telah mampu menjual lebih dari 200 % omset mereka. Oleh karena itu, saya mengucapkan terima kasih kepada seluruh wartawan media cetak dan elektronik serta para fotografer, baik yang profesional maupun setengah profesional yang ada di pojok sana. Karena yang setengah profesional itu gayanya ngalahi yang profesional. Tadi malam juga sudah banyak media dari Jakarta, dari Garuda Indonesia, dari Gatra, MNC, Trans TV, Trans 7, terima kasih atas kehadirannya, mohon dikabarkan dan semoga kegiatan ini berjalan dengan baik dan lancar. Inilah saya kira yang bisa kami sampaikan. Akhirnya, saya atas nama pemerintah daerah menyampaikan terima kasih kepada semuanya, para pengusaha, dan terutama anak-anakku, di mana mereka atas biaya sendiri. Terima kasih kepada mereka semua. Tanpa bantuan pemerintah daerah, mereka berkarya, mengeluarkan inovasi mereka, dengan bimbingan Pak Dynand Fariz dan atas kreativitas dari para pelatih tari lokal yang melatih mereka, bukan hanya gaya, tetapi juga gerak tarinya. Sekarang kalau ditanya apa bedanya JFC dan BEC? BEC menampilkan tidak hanya desain yang mereka buat, tetapi juga menampilkan tarian-tarian lokal berbasis Banyuwangi. Oleh karena itu, terima kasih kepada seluruh anak-anakku, mudah-mudahan kegiatan ini berjalan dengan sukses. Akhirnya, dengan mengucap bismillahirahmanirahim, dengan memohon ridho dari Alloh SWT, pada hari ini, Sabtu, 22 Oktober 2011, BEC secara resmi saya nyatakan dimulai” (Musik gandrung mengiringi).

Yang menarik dari sambutan Anas adalah wacana yang dimunculkan untuk menanggapi perdebatan pelaksanaan BEC. Ia beargumen bahwa BEC akan menjadi “jembatan” untuk mempertemukan modernitas dan lokalitas. Cara pandang tersebut merupakan bentuk kesadaran hibrid dalam memandang masa lalu-tradisional dan kehidupan modern yang hadir di Banyuwangi secara bersama-sama. Dengan demikian, Anas mengesankan bahwa tidak ada masalah yang harus diperpanjang, karena BEC ia idealisasi sebagai kegiatan yang dapat mempertemukan “yang modern” dan “yang lokal”, sebagaimana yang berlangsung dalam kehidupan kultural sehari-hari masyarakat. Namun, di balik argumen tersebut, Anas memiliki agenda pariwisata, mempromosikan potensi wisata lokal ke dunia internasional. Selain itu, juga untuk menumbuhkan industri kreatif yang diidealisasi mampu menyejahterakan masyarakat. Meskipun tampilan yang disuguhkan tampak menyederhanakan yang tradisional untuk sekedar atraksi *fashion* Anas dan

aparatus birokrasi tidak pernah mempermasalahkannya. Hal ini mengindikasikan bahwa yang dimunculkan adalah kepentingan komersial —pariwisata dan industri kreatif.

Setelah BEC secara resmi dibuka, pertunjukan dibagi menjadi 5 bagian. Tampilan *pertama* tidak diisi oleh para peraga dari Banyuwangi, tetapi dari JFC. Drumb band JFC dengan penabuh yang mengenakan kostum modifikasi. Dynand Fariz membuka acara dengan diikuti para model JFC yang mengenakan kostum modifikasi gandrung. Sambutan penonton luar biasa meriah, termasuk para tamu undangan. Lupakan semua perdebatan, karena kenyataannya para tamu undangan dan penonton yang berjubel begitu antusias menikmati lenggak-lenggok model yang sebagian besar waria tersebut. Tampilan *kedua*, “gandrung dari masa ke masa”, menampilkan penari gandrung senior, seperti Temu dan Dartik bersama seratus pelajar SMA/SMK yang mengenakan kostum gandrung orisinal dengan beberapa adegan tari sederhana. Tampilan *ketiga*, *fashion show* modifikasi dari kostum Damarwulan yang merupakan kreasi para siswa yang mengikuti pelatihan dan pendampingan oleh JFC. Mereka mengeluarkan biaya sendiri untuk bisa tampil di BEC. Meskipun ada adegan Menakjinggo dan Dhamarwulan, adegan itu hanya tempelan belaka dan tidak lagi memunculkan esensi kesenian tersebut. Tampilan *keempat*, *fashion show* berbasis pakaian gandrung. Tidak ada tarian rancak ala tarian gandrung. Yang ada adalah warna-warni pakaian modifikasi. Tampilan *kelima*, atau penutup adalah modifikasi *fashion* berbasis tari Kandangan dengan kostum dominasi warna hijau.



Gambar 1: Baliho BEC 2011 dan 2015

(Sumber: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi)

Di sepanjang rute –dari Lapangan Blambangan dan finis di Depan DPRD– tampak penonton penuh sesak dan antusias. Mereka berdesakan di pinggir jalan untuk menyaksikan acara yang menghabiskan dana sekitar 1 Milyard. Selama BEC berlangsung suasana gembira sangat mendominasi, tidak tampak ketidaksetujuan ataupun perlawanan dari masyarakat. Demonstrasi yang dilakukan oleh para mahasiswa beberapa hari sebelumnya seakan tenggelam, karena realitas di lapangan membuktikan, bahwa Anas mampu menyuguhkan tontonan yang memuaskan masyarakatnya. Sebagian besar masyarakat Banyuwangi datang untuk menikmati tontonan. BEC mempertontonkan warna berbeda dengan mengolaborasi unsur *fashion show*, seni modern, kontemporer, dan tradisional. Tidak hanya model, peserta pun bervariasi latar belakang, mulai pelajar sampai ibu rumah tangga.⁶ Walaupun ada dari luar Banyuwangi, adalah undangan seperti yang disebutkan Anas dalam sambutannya. Menurut Hasnan Singodimayan, budayawan Banyuwangi, pihaknya sangat mendukung adanya even BEC, karena selain menampilkan wisata asli Banyuwangi dalam bentuk kontemporer, juga memperkenalkan budaya Banyuwangi kepada turis dari beberapa negara. Ironisnya, seratus lebih fotografer dari berbagai negara, ternyata tidak seperti yang dijanjikan. Tidak lebih dari 10 fotografer berkulit bule yang duduk di tenda di tikungan yang memang dibuat khusus untuk mereka.

Pelaksanaan BEC I adalah contoh keberhasilan Bupati Anas dalam membuat kebijakan budaya yang mengangkat potensi budaya etnis Using sebagai aset pariwisata yang diharapkan dapat mengglobal. Meskipun awalnya mendapat perlawanan dari sebagian besar budayawan dan seniman,

⁶ Ardian, 32 tahun, pegawai kesekretariatan di salah satu parpol mengatakan:

“BEC ini tidak mungkin digagalkan, meskipun banyak yang menentang, termasuk para mahasiswa. Lha, itu sudah menjadi program promosi pariwisata, termasuk Dewan juga ndak mungkin membatalkan. Memang, maunya Bupati Anas itu instan, cepat terkenal di mancanegara. Mestinya, ndak perlu meniru JFC sampai-sampai menjadikan mereka konsultan. Tapi, ya, sudah terlanjur. Mestinya, konsepnya diperjelas, diintegrasikan dengan program yang lain. Misalnya, disiapkan paket selama 1 minggu yang memanfaatkan titik-titik kesenian di Banyuwangi. Sehingga, para wisatawan jadi tahu kekayaan budaya Banyuwangi yang sebenarnya. Ataul BEC di-pas-kan dengan musim wisatawan, misalnya April-Juli.”

Elvry Mayluki, 32 tahun, guru SMA Negeri 1 Glagah Banyuwangi, punya pandangan:

“BEC itu tidak perlu dilaksanakan. Ngapain, lha, cuma meniru popularitas JFC dan Batik Solo Carnival. Kalau mau narik wisatawan ndak begitu caranya, itu kan hanya gebyar sesaat, ndak menyentuh persoalan di akar rumput. Apalagi biayanya sangat besar. BEC itu hanya foya-foya. Mendingan anggaran itu dibuat mengentaskan permasalahan kemiskinan.”

BEC tetap berlangsung. Untuk memperkuat dukungan terhadap BEC, Anas menggandeng koran daerah *Radar Banyuwangi* yang secara khusus sudah mem-*blow up* BEC beberapa hari sebelum pelaksanaan. BEC II, tahun 2012 mengangkat tema seni tradisi Barong. BEC III, tahun 2013 mengangkat tema ritual Kebo-keboan. BEC IV, tahun 2014 mengangkat tema ritual Seblang. BEC V tahun 2015 mengangkat tema *The Usingnese Royal Wedding*. Dan BEC VI 2016 mengangkat tema Sritanjung Sidopekso yang merupakan legenda asal nama kota Banyuwangi.

Grup-grup seni yang belum tampil sebagai tema BEC ditampilkan dengan wadah Festival Kuwung yang publikasinya sampai pada tataran nasional dan global. Hal tersebut mengundang masyarakat yang menaruh perhatian terhadap budaya Banyuwangi untuk menyaksikan Festival Kuwung yang semula bernama Pelangi Budaya. Penggunaan istilah *kuwung* yang berarti ‘pelangi’ diambil dari bahasa Using. Istilah tersebut tentu lebih membumi dibandingkan dengan Pelangi Budaya. Festival Kuwung diselenggarakan untuk mengakomodasi keluhan masyarakat khususnya para seniman dan budayawan Banyuwangi yang mengkhawatirkan terabaikannya seni tradisi.

Untuk meraih dukungan publik Banyuwangi, beberapa baliho besar di pasang di titik-titik strategis. Selain itu, beberapa spanduk jalan di pasang. Di kantor dinas juga dipasang spanduk yang intinya, mengucapkan “Selamat dan Sukses atas Penyelenggaraan BEC.” Yang menarik adalah di kantor NU Banyuwangi juga dipasang baliho besar yang menyatakan dukungan terhadap pelaksanaan BEC. Dari informasi beberapa wartawan media lokal dan nasional, mereka memang menyatakan bahwa tidak ada riak-riak perlawanan dari tokoh agama, khususnya dari NU, terhadap pelaksanaan BEC. Hal itu senada dengan pernyataan Lang Lang Sitegar, pegiat seni dan budaya Banyuwangi, “para kiai diam semua, tidak ada yang bersuara.” Mungkin, ada saja kiai atau tokoh agama yang bersikap tidak setuju dengan pelaksanaan BEC, tetapi tidak muncul ke permukaan.

Dengan memberikan kesempatan bagi sajian tradisional, pemerintah kabupaten sebenarnya mampu menaklukkan *kekekehan* hati para seniman. Pihak Pemerintah Kabupaten rupanya sangat sadar dengan prinsip artikulasi-negosiasi untuk memperkuat hegemoni melalui aparatus hegemonik kultural. Kenyataannya politik identitas tetap didominasi oleh rezim negara.

Selama empat tahun terakhir, Bupati Banyuwangi, Abdullah Azwar Anas menerapkan pendekatan sistemik. Bupati melihat even budaya yang ada di Banyuwangi cukup banyak dan beragam. Semuanya masih sebagai serpihan-serpihan berlangsung di wilayah masyarakat pendukungnya. Semua itu dilihat

sebagai peluang yang dapat ditawarkan sebagai destinasi wisata budaya. Oleh karena itu, sejak tahun 2013 aneka even budaya tersebut disatukan dalam agenda *Banyuwangi Festival* dan dipublikasikan melalui WEB Pemerintah Kabupaten Banyuwangi, agar dapat diakses oleh masyarakat global. Sebagian kegiatan budaya diselenggarakan di pusat kota Banyuwangi dan sebagian lainnya di tempat asal kegiatan budaya tersebut. Pendekatan tersebut berhasil meningkatkan jumlah tamu secara signifikan pada masing-masing even budaya. Tahun 2016 ini *Banyuwangi Festival* mengagendakan 53 kegiatan.



Gambar 2: Agenda Banyuwangi Festival 2013–2016
(Sumber: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi)

C. Menakjingo: Resistensi dan Negosiasi Budaya

Mengandaikan *Jinggoan* sebagai suatu tanda dalam kebudayaan Using, tentu berkaitan dengan representasi identitas. Dengan kata lain, pertunjukan *Jinggoan* dapat menjadi tanda akan adanya identitas. Barbara Ward membuat empat kategori identitas: *Immediate model* adalah model yang merupakan sistem sosial budaya yang dibangun oleh komunitas masyarakat pemilik identitas; *Ideological model* dibangun dari anggapan orang tentang sistem-sistem yang tradisional; dan *observer model* yang berbentuk konstruksi. Model ini dibedakan atas kelompok etnik pembuat model, yaitu mereka yang berasal dari dalam kelompok etnik termaksud dan mereka yang berasal dari luar (Shahab, 1994; Kleden, 2000). Didorong oleh kesadaran dan kebutuhan identitas yang dipandang sebagai bentuk semangat kedaerahan, penguasa daerah setempat melalui budayawan Using, Hasan Ali, yang pada saat itu menjabat sebagai Kepala Bagian Kesejahteraan Rakyat Pemda Dati II Banyuwangi sekitar paruh kedua tahun 1970-an mengubah cerita Damarwulan-Menakjingo yang dipandang sangat merugikan masyarakat Using.

Pertunjukan *Jinggoan* tidak lagi menampilkan tokoh Menakjingo sebagai pemberontak, penindas rakyat, bertubuh cacat, berwajah bopeng,

diperburuk lagi dengan kedua istrinya, Wahita dan Puyengan yang tidak setia, dan tewas dengan kepala terpenggal seperti versi *Ketoprak Mataram*, melainkan ia ditampilkan sebagai pahlawan, fisiknya tidak lagi digambarkan jelek seperti sebelumnya, kepala tidak terpenggal, dan memedulikan nasib rakyatnya. Seakan telah menjalani operasi plastik, Menakjinggo berubah menjadi tampan. Dia dilukiskan sebagai raja bijaksana, dicintai rakyatnya, dan menentang kelaliman Majapahit yang menghisap rakyat Banyuwangi. Sebaliknya Damarwulan digambarkan sebagai tokoh yang merusak pagar ayu (rumah tangga) orang. Perang tanding Menakjinggo-Damarwulan tidak berakhir dengan kematian Menakjinggo, melainkan Menakjinggo mendapat penghormatan dewata dalam mencapai kesempurnaan hidup. Rekayasa Hasan Ali yang didukung pemerintah setempat dalam menyikapi cerita tersebut didukung oleh sebagian besar masyarakat Using. Namun, untuk masyarakat etnis Jawa (wong kulon) seperti di daerah Banyuwangi Selatan versi baru seakan tidak berpengaruh sama sekali. Mereka tetap saja berpatokan bahwa pakem prototipe Menakjinggo adalah buruk rupa, pemberontak, dan istrinya suka menyeleweng. Dengan perlahan, proses perubahan versi baru pertunjukan Damarwulan-Menakjinggo berlangsung sangat efektif. Tokoh simbolik Menakjinggo menjadi prototipe yang tidak lagi antagonis. Perubahan yang memperoleh respons positif ini tidak lagi berada dalam arena kontroversi, melainkan yang lebih penting merupakan representasi simbolik bahwa Using berbeda dengan Jawa Kulon.

Menakjinggo oleh masyarakat Using ditempatkan sebagai seorang ksatria, pemimpin, pahlawan, dan tokoh kebanggaan mereka. Akan tetapi dalam jangka waktu yang lama masyarakat Using tidak mampu melakukan perlawanan. Ketika tokoh Menakjinggo yang ditampilkan dalam seni kethoprak atau Janger dipandang sebagai hiburan tentu tidak menimbulkan persoalan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Purwadi (dalam wawancara dengan penulis, Agustus 2014) berikut.

Kalau ada rekonstruksi itu setuju sekali karena untuk mengubah *image* yang menggambarkan Menakjinggo sebagai tokoh yang jelek, baik postur tubuhnya, wajahnya, suaranya, maupun sifatnya. Padahal sebetulnya tidak demikian. Menakjinggo adalah seorang ksatria, tinggi besar, gagah berani, dan merupakan tokoh yang menjadi ikon dalam cerita itu dan sekaligus sebagai pahlawan Blambangan/Banyuwangi.

Kalaupun pada kenyataannya Menakjinggo digambarkan sebagai tokoh yang jelek, bagi masyarakat Using Banyuwangi, itu hanya sebagai pertunjukan, sebagai tontonan untuk menyenangkan penonton, dan dalam pertunjukan pasti terjadi pelaku yang protagonis dan antagonis dan ini diwujudkan dalam peperangan. Jika tidak ada tokoh yang antagonis dan protagonis seandainya ada perang menjadi tidak ramai sehingga penonton tidak berminat untuk menontonnya. Hal ini adalah menjadi hak mereka. Namun sebagai orang Using Banyuwangi tidak terima jika tokoh Menakjinggo dijelek-jelekan.

Pandangan tersebut menempatkan karakter Menakjinggo sebagai seni pertunjukan dan sebagai pahlawan Using. Hal tersebut menunjukkan daya kritis masyarakat Using dalam menyikapi gejala tersebut. Kemungkinan lainnya adalah karena masyarakat Using tidak mampu dan tidak berani melakukan perlawanan budaya. Menakjinggo sebagai tokoh dalam seni tersebut memiliki kemungkinan dimaknai sebagai representasi keberadaan masyarakat Using. Jika itu yang terjadi, mereka tentu mulai terusik kenyamanannya. Mereka cenderung tidak bisa menerima kalau pahlawan mereka ditampilkan jelek dan sebagai antagonis.

Narasi dengan versi baru mengekspresikan kemampuan masyarakat Banyuwangi, khususnya komunitas Using “berbicara” tentang keseniannya. Mereka mereinterpretasi dan mereformulasi “wajah” tokoh representasi diri mereka yang dilukis orang lain sesuai dengan kehendak politiknya. Sebuah lukisan yang bukan saja menggambarkan “wajah” bopeng, tetapi juga sempat mengantarkan komunitas Using merasa rendah diri di tengah pergaulan makro dengan komunitas-komunitas lain. Komunitas Using, seperti yang disaksikan selama ini, adalah sekelompok warga bangsa selama ratusan tahun terpinggirkan.

Tampaknya penegasan identitas Using di tengah pergumulan makro apa pun, merupakan sebuah keniscayaan bagi komunitas ini. Komunitas ini mesti bersabar di tengah himpitan berbagai konstruk yang dibangun orang lain yang umumnya penuh nada sinisme. Mereka tetap menyikapi, menyasati, dan melakukan negosiasi budaya dengan kekuatan-kekuatan yang hadir dan menghimpitnya. Dalam proses ini, komunitas Using harus mereinterpretasi dan meredefinisikan diri secara kontekstual.

D. Simpulan

Kajian relasi kuasa seperti dua peristiwa budaya di atas memperlihatkan ekspresi lintas budaya dan hubungan asimetris dari kekuatan politik. Identitas budaya yang lintas batas terefleksi melalui modifikasi seni, bahasa dan konstruksi. Sebuah identitas merupakan sebuah proses yang berakhir terbuka. Sangat terkait dengan proses internalisasi nilai, norma, tujuan, dan gagasan. Proses atribut kultural merupakan proses konstruksi yang dinamis. Kekuasaan cenderung menyebar dan tak satu pun konstruksi dibangun yang tidak berdasarkan atau melalui proses politik, baik untuk kepentingan legitimasi atau mempertahankan kekuasaan sebuah rezim tertentu maupun untuk melawan konstruk rezim politik yang sedang berkuasa.

Keterbukaan dalam menerima multikulturalitas atau kebhinnekaan dapat membuka ruang-ruang pemahaman identitas budaya yang majemuk. Sebagai sebuah produk, budaya hibrid merupakan bentuk perpaduan dan harmonisasi yang diciptakan melalui kebijakan pemerintah dalam mempertemukan modernitas dan lokalitas dalam ruang negosiasi yang terus-menerus.

Daftar Pustaka

- Abidah, Farah. 2007. "JFC: Pencarian Identitas dan Perlawanan Subkultur." Dalam Jurnal *SRINTHIL*, Media Perempuan Multikultural. Depok: Desantara. edisi 11, hlm.114.
- Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publications.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Budianta, Melani. 2008. "Aspek Lintas Budaya dalam Wacana Multikultural." Dalam *Kajian Wacana: dalam Konteks Multikultural dan Multidisiplin*. Jakarta: FIB UI.
- Budiman, Hikmat. 2005. "Minoritas, Multikulturalisme, Modernitas." Dalam *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Tifa.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Etnicity & Nationalism: Anthropological Perspectives*. London and Boulder, Colorado: Pluto Press.
- Hall, Stuart. 1993. "Cultural Identity and Diaspora." Dalam Patrick Williams and Laura Chrisman (eds). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York: Harvester/Wheatsheaf.

- Farid, Hilmar. 1994. Menemukan Bangsa, Mencipta Bahasa: Bahasa, Politik, dan Nasionalisme Indonesia." Dalam *Kalam*. Edisi 3.
- Hartono. 2005. "Mimikri Pribumi terhadap Kolonialisme Belanda dalam Novel Siti Nurbaya Karya Marah Rusli: Kajian Poskolonial." Dalam *Jurnal Diksi*. vol. 12 No.2. Yogyakarta.
- Kahn, Joel S. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publication.
- Kleden, Ninuk. 2000. *Pendefinisian Kembali Tradisi dan Identitas Etnik*. Jakarta: PMB LIPI.
- Lomba, Ania. 2003. *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suparlan, Parsudi. 2008. "Multikulturalisme sebagai Modal Dasar Bagi Aktualisasi Kesejahteraan Rakyat Indonesia." Dalam *Dari Masyarakat Majemuk Menuju Masyarakat Multikultural*, Jakarta: YPKIK.
- Sutrisno, Mudji. 2004. "Menafsir Keindonesiaan." Dalam *Hermeneutika Pascakolonial*.

NASIONALISME *FASHION*: EKSPRESI IDENTITAS PASCAKOLONIAL DALAM NOVEL TRILOGI *RONGGENG DUKUH PURUK* KARYA AHMAD TOHARI

Abu Bakar Ramadhan Muhamad
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
alfi_nh@yahoo.com

A. Pendahuluan

Makalah ini membahas nasionalisme gaya *fashion*, sebetulnya ekspresi identitas dalam Trilogi novel *Ronggeng Dukuh Paruk* (selanjutnya disingkat RDP). Nasionalisme secara umum dimaknai suatu ikatan yang mempersatukan sekelompok manusia berdasar kesamaan identitas sebagai suatu bangsa. *Fashion* dimaknai dalam fungsi retorisnya sebagai artefak budaya yang menandai konstruksi komunikasi, tidak hanya tentang gaya hidup, tetapi juga merambah penafsiran identitas. Konsep tentang gaya sendiri merujuk pada ekspresi atau sumber sikap bahwa ketidakmampuan manusia bertindak instinktif selalu diimbangi dengan kemampuan belajar menguasai objek-objek (terutama) bersifat fisik, yang menghadirkan varian mentalitas. Kemampuan belajar ini dimungkinkan oleh berkembangnya inteligensi dan cara berpikir simbolik. Ekspresi atau sikap. Oleh karenanya, dipahami layaknya aktivitas penciptaan ataupun aksi melakukan sesuatu sebagai pengondisian ruang-ruang. Pembahasan tentang nasionalisme gaya *fashion*, dengan demikian, a) tidak lepas dari konteks seremoni, b) terikat pada pergeseran nilai epistemologi, c) kehadiran bentuk reflektivitas khusus, yang melaluinya identitas nasionalisme yang khas bisa terwujud, yang menurut Pemberton (2003:85) “bisa memberikan suatu perasaan adanya budaya”.

Konkretisasi identitas nasionalisme gaya *fashion* hadir sebagai efek logis ragam gaya mentalitas budaya, suatu dunia pengganti atau opsi bayangan yang terwakilkan (tanda), yang kemudian berdiri sendiri, yang idealisasinya utuh mewujudkan dalam dirinya, sebagai pilihan kehadiran. Nasionalisme gaya *fashion*, oleh karenanya, tidak lepas dari ragam rekomendasi pilihan kebudayaan dengan varian mentalitas dan gagasan-gagasan abstrak, yang

merupakan produk suatu lingkungan sosial sekaligus mediasi penunjang terbentuknya identitas (kontekstual). Nasionalisme gaya *fashion* dalam konteks budaya menjadi ruang tempat identitas diangankan, ditandai, dan dilestarikan oleh kelompok (kekuasaan) tertentu, yang dipakai untuk membedakannya dengan kelompok lain. *Fashion* tidak hanya sebagai “bibit” identitas nasionalisme, tetapi sekaligus menandakan identitas adalah hasil konstruksi, dibangun dari ruang seremonial tertentu, pandangan hidup, ataupun ragam logika budaya yang lantas disepakati. Meminjam istilah Marx (1954), “hieroglif sosial”, Barnard menyatakan bahwa *fashion* atau pakaian itu menyembunyikan juga mengomunikasikan posisi sosial pemakainya. Oleh karena itu, *fashion* merupakan cara paling signifikan dalam mengonstruksi, mengalami, dan memahami relasi sosial dan identitas manusia (2011:12).

Poskolonialitas budaya sendiri menempatkan identitas dalam oposisi dikotomi bertentangan, yakni Barat (*Self*) dengan Timur (*Other*), penjajah >< terjajah. Smith menyatakan bahwa bagaimanapun juga, garis imajiner Barat dan Timur, tidak bisa tidak, akan selalu berkaitan dengan kekuasaan dan dominasi (2005:78–79). Dikaitkan wacana identitas nasionalisme, bagi Barat, Timur merefleksikan sebetuk “kultural” eksotis, sebuah tradisi asing “di luar sana”, yang dalam prosesnya berkembang menjadi imaji stereotip, dengan tradisi “lawan” (Timur), tidak saja dipredikasi dalam makna ditaklukkan, namun juga menciptakan situasi represif, mencegah agar “lawan” tidak bisa mengakses tradisinya kembali. Dalam posisi itu, Barat hadir sebagai *kekuatan*, aktor utama yang mewakili superioritas kultural. Di sisi lain Timur diposisikan sebagai “peradaban” lemah dan tidak berguna, jikapun kemudian memiliki *peradaban* itu tidak dipandang lebih hanya merupakan peniruan dari Barat (Ahmed, 1992:245–249).

Nasionalisme lahir sebagai respons terhadap kekuatan-kekuatan revolusioner yang mentransformasikan “imperium Barat” menjadi suatu “emporium”, yang sepanjang abad-abad ‘revolusi’ meluaskan penetrasinya ke seluruh sudut permukaan bumi. Keterkaitan nasionalisme dengan imperium memahamkan persoalan *kekuasaan* dengan adanya perlawanan terhadap penguasaan. Dipahami di sini, nasionalitas, kebangsaan, dan nasionalisme pada akhirnya adalah “konstruksi” budaya, hasil rekayasa pengetahuan. Nasionalisme merupakan saringan spontan akan *crossing* pemaknaan rumit mengenai kuasa historis, sekali dihadirkan sanggup menjelma “modular”, ditransplantasikan ke segala ranah sosial, bergabung dan berkembang biak

dalam ragam kelompok politik ideologis. Kemampuannya menciptakan pengaruh adalah sebab nasionalisme berkaitan dengan wilayah otoritas (wewenang) dan status legitimasi, menghadirkan ‘rasa kebangsaan’ ke dalam kancah menu kekuasaan.

Nation berasal dari bahasa Latin *natio*, dikembangkan dari kata *nascor* (saya dilahirkan). Pada awalnya *nation* (bangsa) sendiri dimaknai sebagai “sekelompok orang yang dilahirkan di suatu daerah yang sama” (*group of people born in the same place*). Kata *nasionalisme* pertama kali dipakai di Jerman pada abad ke-15, diperuntukkan bagi para pendatang dari daerah yang sama atau berbahasa sama, ketika mereka (di daerah baru) tetap menunjukkan cinta mereka terhadap suku-bangsa asal mereka (Ritter, 1986:295). Nasionalisme, dalam hal ini, terkait dengan rasa cinta sekelompok orang pada bangsa, bahasa, dan daerah asal usul. Secara etimologi *nasionalisme* berasal dari kata *nasional* dan *isme*, yaitu paham kebangsaan yang mengandung makna kesadaran dan semangat cinta tanah air, memiliki kebanggaan sebagai bangsa, memelihara kehormatan bangsa, memiliki rasa solidaritas terhadap musibah dan kekurangberuntungan saudara setanah air, sebangsa dan senegara, serta rasa persatuan dan kesatuan.

*Kamus Besar Bahasa Indonesia*¹ mengungkapkan, nasionalisme adalah a) paham (ajaran) untuk mencintai bangsa dan negara sendiri; sifat kenasionalan: makin menjiwai bangsa Indonesia; b) kesadaran keanggotaan di suatu bangsa yang secara potensial atau aktual bersama-sama mencapai, mempertahankan, dan mengabadikan identitas, integritas, kemakmuran, dan kekuatan bangsa itu; semangat kebangsaan”. Kellas (1998) dalam Akatsuki (2011) mengemukakan, “Sebagai suatu ideologi, nasionalisme membangun kesadaran rakyat sebagai suatu bangsa, memberi seperangkat sikap dan program tindakan. Sikap nasionalis berdasar pada perasaan menjadi bagian suatu komunitas bangsa”.² Menurut Renan (1882), “Nasionalisme bisa jadi hadir dalam suatu komunitas multi etnis, bahasa mempermudah perkembangan nasionalisme tetapi tidak mutlak diperlukan. Syarat mutlak nasionalisme adalah kemauan dan tekad” (via Yohana).³

Pemahaman nasionalisme Indonesia tidak lepas dari persoalan kolonialisme. Pengalaman penindasan dan kekejaman penjajah terhadap

¹ <http://kamusbahasaIndonesia.org/nasionalisme>.

² <http://akatsuki-time.blogspot.com/2011/nasionalisme.html>.

³ <http://wordpress.com/2010/03/10/hakikat-bangsa>.

kaum pribumi, melahirkan penderitaan sekaligus semangat solidaritas sebagai satu komunitas yang mesti bangkit dan hidup menjadi bangsa merdeka. Semangat nasionalisme dan kebangsaan ini oleh para pejuang kemerdekaan dihidupi tidak hanya terbatas ukuran waktu tertentu, tetapi terus-menerus dihidupi hingga kini menuju ke masa mendatang. Kondisi pascakolonial, secara tidak langsung mengandaikan bahwa nasionalisme berkaitan dengan mentalitas masyarakat atau yang pernah terjajah. Oleh karena itu, sikap mental, kritis dan konsisten serta kreativitas diri merdeka adalah salah satu bentuk konkret yang dibutuhkan masyarakat (Indonesia) pascakolonial. Dalam ruang budaya pascakolonial, penandaan nasionalisme *fashion* sebagai wacana membutuhkan pembacaan kritis yang juga ideologis sebagai tanda kreativitas, sebagai ekspresi diri merdeka.

Sastra adalah salah satu bidang yang menunjukkan kemungkinan itu, sehingga penawaran logis kiranya trilogi novel *Ronggeng Dukuh Paruk* karya Ahmad Tohari dikaji dalam perspektif poskolonial. Oleh karena itu, nasionalisme *fashion* terkaji mengarah pada “penghadiran” kutub-kutub semantis nasionalisme *fashion*, sebagai “ekspresi” identitas yang dipertaruhkan. Seperti dikemukakan Melani Budianta melalui tulisannya tentang “Masalah Sudut Pandang dan Dilema Kritik Pasca-kolonial” (sub-judul dalam buku *Clearing Speace: Kritik Pasca-kolonial tentang Sastra Indonesia Modern*, 2006:xi), bahwa “ada semacam kekecewaan, bahwa para elite sastra di pusat hanya memandang sebelah mata pada fenomena merebaknya sastra-sastra di luar pusat”, sehingga kritik dari luar (pedalaman) terhadapnya (pusat) merupakan fenomena kritis yang patut pula untuk diperhitungkan. Dalam konteks demikian, wacana identitas nasional dalam trilogi novel *Ronggeng Dukuh Paruk* karya Ahmad Tohari ditengarai bersentuhan pula dengan logika wacana kolonial, yang ujung-ujungnya tidak saja mempertegas “tanda” bagi wilayah “sub-altern”, tetapi sekaligus menihilkan “subjek” terjajah ataupun pinggiran tersebut dari persoalan dimaksud. Wacana “sub-altern” sendiri mensyaratkan bahwa masyarakat pinggiran adalah masyarakat yang perlu untuk “ditandai”, “dinamai”, “dicirikan’, dan bahkan “dikaji” dalam kerangka kerja dan aturan-aturan yang “khas”, dengan “elit pusat” hadir sebagai subjek penentu kebijakan atas “suara” objek-nya. Para “elit pusat”, dalam hal ini, memiliki kebebasan penuh menciptakan atau menghapus gambaran masyarakat “sub-altern” di bawahnya. Nasionalisme *fashion*, dengan demikian menjadi tanda dilematis yang perlu untuk senantiasa ditafsirkan ulang, khususnya dalam kerangka paradigma poskolonialisme terhadap karya sastra Indonesia modern.

Sebagai suatu strategi pembacaan, teori poskolonial dimaksudkan untuk: (a) mengkaji kondisi-kondisi masyarakat terjajah atau yang terpinggirkan, elemen-elemen internal yang ter subordinasikan, yang masih tetap ada dan terjaga oleh eksklusi-eksklusi dalam masyarakat sipil pasca-kolonial; (b) menjelaskan sampai sejauh mana representasi-representasi wacana yang muncul, yang dihasilkan oleh wilayah-wilayah kekuasaan sebagai pihak “pemilik” wacana; dan (c) menunjukkan perbedaan dan retakan yang terdapat dalam hubungan kekuasaan, antara “elit pusat” yang mendominasi dengan “wilayah pinggiran” yang didominasi, sebagai dampak dari kolonialisme. Berdasarkan penjelasan tersebut, teori poskolonialisme pemahamannya diarahkan pada dampak atau efek dari kolonialisme, sekaligus sebagai resistensi terhadap wacana kolonial.

B. Pembahasan

Fashion menurut Taylor (2005:126–128), berkaitan dengan kultur busana dan segala aksesori yang melekat tubuh, sebetuk gaya ekspresi tingkah laku yang berkaitan dengan aktivitas keseharian yang fungsi penandaannya berasosiasi pada simbol tingkatan kelas, status, dan jender. Menurut Ratna (2008:404), bahwa sebagai pelindung tubuh, busana (pakaian) tidak semata-mata dikaitkan dengan iklim, seperti: pakaian tebal untuk daerah dingin, pakaian tipis untuk daerah tropis. Pakaian juga memunculkan prestise individu pemakainya. Salah satunya sebagai gaya pembentuk status atau harga diri. Dalam hal tertentu, busana sanggup memperlebar jarak perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Karenanya, di samping sebagai pelindung tubuh, pakaian sarat dengan muatan politis dan ideologis, dalam hal ini ideologi penguasa. Lebih jauh lagi, Wilson (via Nordhot, 2005:1–2), berpendapat bahwa pakaian adalah kulit sosial, perpanjangan tubuh: memisahkan sekaligus menghubungkannya dengan dunia sosial. Oleh karena itu, pakaian merupakan indikator terjadinya ambivalensi.

Mengambil ketentuan tersebut, wacana nasionalisme dalam kaitannya dengan *fashion*, tidak lagi terbatas pada objek *fashion* dalam hal ini pakaian yang melekat di badan, ataupun aksesori pendukungnya yang mengikuti fungsi membangun *image* suatu tampilan tubuh; tetapi juga segala konsekuensi nilai yang tersemat terhadapnya, membentuk seremoni yang mengarah pada identitas. Pemahaman, nasionalisme dalam gaya *fashion* tidak dilihat semata hanya sebagai sebuah bentuk atau objek konkret yang sengaja diciptakan, tetapi juga bersinggungan dengan representasi diri, suatu sistem budaya (khas) yang

berperan mengukuhkan objeknya, sekaligus terbentuknya identitas itu sendiri. Dalam hal ini, identitas nasionalisme tidak hanya mendapatkan penekanannya dalam aktivitas material ataupun strategi yang dikondisikan terhadapnya secara objektif, tetapi juga sebagai proyek refleksi alternati dan kombinasi “kekuasaan” tertentu yang disepakati sekaligus memunculkan resistensi.

Dalam novel *RDP*, nasionalisme *fashion* terutama berkaitan erat dengan relasi subjek-subjek, dalam mana identitas dihadirkan sekaligus dilegitimasi. Karena tanda atau kode menurut Baudliard (dalam Ritzer, 2006:158) tidak lagi menunjuk pada realitas, tetapi pada logika itu sendiri, nasionalisme *fashion* yang dikaji ditelusuri dalam gagasan-gagasan atau citra-citra simbolik yang berusaha membangun kode atau tanda objektif atau subjektif, dalam berbagai pertalian yang membentuk identitas. Hal tersebut menandakan, bahwa abstraksi sekaligus dialektika kuasa hegemoni dan dominasi wacana kolonial Barat><Timur (poskolonialitas) dalam pencapaian identitas nasionalisme saling bersinggungan.

C. Nasionalisme *Fashion* Gaya Ronggeng

Ronggeng adalah kehidupan Dukuh Paruk, sebuah tradisi seni yang berkaitan sebagai elemen spiritual, melekat sejak wilayah itu berdiri, dan pelindung kehormatannya. Oleh karena itu, ronggeng menjadi jati diri, identitas, dan prestis masyarakat Dukuh Paruk. Penguah tradisi ronggeng di dukuh Paruk adalah kekuatan *fashion*-nya, yakni segala “busana” ritual pembungkus hadirnya sosok *indang* yang menjiwai penari ronggeng, yang dimaterialkan dalam ragam aksesoris. Di antara aksesoris itu adalah pakaian, gelang kalung, tata rias, kosmetik, dan keris kecil. Ketika Srintil terpilih sebagai ronggeng baru, dari kefakuman tradisi itu selama kurang lebih tiga belas tahun, hal yang lantas menjadi daya tarik pengukuhannya adalah segala aksesoris pembentuk calon ronggeng itu. Pentingnya proses persiapan pertunjukan perdana, menghadirkan gaya seremoni yang khas, ketika hadir sebagai sebuah kolektif.

Meskipun masih sangat muda, sebagai ronggeng terpilih, Srintil bersikap *nrimo ing pandun* mewakili citra kemanusiaan dukuh Paruk, sebagai duta penerus tradisi. Dukun ronggeng sejak awal memahami bahwa *indang* ronggeng telah melebur ke dalam diri gadis cilik itu. Maka, bukan lagi sebuah tawaran ketika Srintil diwajibkan menjalankan persyaratan yang melekat dalam tradisi dunia ronggeng di dukuh Paruk, layaknya pembaptisan. Salah satu bentuk konkret yang mempertegas tampilannya sebagai seorang ronggeng adalah konstruksi *fashion*. Berdasarkan pendefinisian sebelumnya, konstruksi

fashion ronggeng pun tidak hanya dipahami terbatas pada objek pakaian yang melekat pada ronggeng Srintil, tetapi juga segala aksesoris pendukung yang berfungsi membangun *image* dalam suatu penampilan utuh ronggeng, yang berfungsi membentuk citra identitas ronggeng dukuh Paruk. Pakaian ronggeng Srintil (Dukuh Paruk) dalam bentuk konkretnya adalah pakaian di: “tubuhnya yang kecil dan masih lurus tertutup kain sampai ke dada. Angkinnya kuning. Di pinggang kiri kanan ada sampur berwarna merah saga. Dalam usianya yang masih sangat muda itu, “Srintil didandani seperti layaknya seorang ronggeng dewasa. Kulitnya terang karena Nyai Kartareja telah melumurnya dengan tepung bercampur air kunyit. Istri dukun ronggeng itu juga telah menyuruh Srintil mengunyah sirih. Bibir yang masih sangat muda itu merah”. Mempertegas hal itu Nyai Kartareja dikisahkan meniup mantra pekasih ke ubun-ubun Srintil: “*Uluk-uluk perkutut manggung, teka saka ngendi, teka saka tanah sabrang, pakanmu apa, pakanku madu tawon, manis madu tawon, ora manis kaya putuku, Srintil*. Selain itu, beberapa susuk emas (juga) dipasang oleh Nyai Sakarya di tubuh Srintil (RDP: 18–19).

Dari “pakaian” disematkan Nyai Kartareja pada tubuh Srintil, beberapa hal bisa dicerna, bahwa dalam seremoni pembaptisan seorang ronggeng, selain Srintil ditampilkan layaknya sebuah komoditas atau suatu produksi material, juga menggagasi pemahaman terciptanya sebetuk citra. Pencapaian citra dimaksud adalah suatu identitas diri dukuh Paruk “yang khas”, yang dihadirkan melalui tradisi ronggeng. Lebih jauh lagi, tujuan ditampilkannya *fashion* ronggeng serupa itu dapat dimaknai sebagai pembuktian sekaligus penegasan status. Pembuktian dan penegasan status itu tidak dimaksudkan pada kehadiran Srintil sebagai ronggeng (baru) dan terpetakannya kembali wilayah kuasa Nyai Kartareja sebagai Dukun ronggeng yang juga sempat vakum. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa *fashion* ronggeng, yang seremonialnya menandakan kehadiran ronggeng dan dukun ronggeng, adalah kekuatan yang mampu memberikan dukuh Paruk sebuah identitas diri, yang membedakannya dengan wilayah lain. Melalui gambaran tersebut, *fashion* ronggeng tampil dalam fungsi komoditasnya, sekaligus mempertaruhkan hegemoni identitasnya dalam suatu dominasi kode, yakni sebagai “yang berbeda”, yang khas mewakili tradisinya. Dalam pemaknaan *fashion* seperti itu, di satu sisi, dukuh Paruk akan tampak lebih cantik dari yang sebenarnya, dan di sisi lain terakui sebagai wilayah yang memiliki kekhasan-nya sendiri. Melalui “aksesoris” *fashion* ronggeng “yang berbeda” itu status tradisi dukuh Paruk mewujudkan nasionalisme, yaitu sebuah citra

tradisi yang melestarikan kelampauan masa lalunya. Segala kehadiran itu, dukuh Paruk adalah simbol *nation* dengan pengalaman-pengalaman irasional (mitis) turut membuktikan identitasnya. Nasionalisme tersebut dirasakan melalui aksesori *fashion* ronggeng dan cara-cara ditampilkannya.

Tampil dalam *fashion* itu, oleh novel RDP, nasionalisme dukuh Paruk secara energik dijabarkan kekhasan, prinsip-prinsip rahasia, bahkan sensualitas menyertainya. Diharapkan, “kekeringan” identitas tradisi selama tiga belas tahun, bisa berubah “subur” dalam sekejap: *“Orang-orang yang sudah berkumpul hendak melihat Srintil menari mulai gelisah. Mereka sudah begitu rindu akan suara calung. Belasan tahun lamanya mereka tidak melihat pagelaran ronggeng. Maka bukan main senang hati mereka ketika mendengar Kartareja bersuara; pertunjukan akan dimulai* (RDP:19). Kenyataan ini menghadirkan kecenderungan lain yang dapat dimaknai sebagai reproduksi diri bawah sadar. Hal itu berkaitan dengan posisi hierarkis yang hadir dalam wilayah pembentukan identitas dukuh Paruk yang menempatkan Srintil dan Nyai Kartareja, atau antara ronggeng dan dukun ronggeng dalam sebetuk ruang pembeding. Dalam konteks dukuh Paruk, dukun ronggeng memiliki “posisi” sebagai yang melegitimasi sah tidaknya pengukuhan seorang ronggeng. Oleh karenanya, dukun ronggeng dipandang memiliki hak mengatur segala atribut *fashion* ronggeng, mulai ritual, seremoni pementasan, dan kehidupan penari ronggeng. Pada posisi yang demikian status dukun ronggeng lebih strategis daripada ronggengnya. Kecenderungan itu menunjukkan reproduksi identitas diri dalam wacana *fashion* ronggeng-oleh novel RDP-turut mengarah pada sebetuk relasi kekuasaan.

Dalam kehidupan sehari-hari, pakaian sebagai atribut identitas, menunjukkan keanggotaan seseorang pada kelompok dengan nilai-nilai dan mentalitas tertentu (Barthes, 1983:105). Wacana tentang pakaian itu diikuti pula oleh aturan-aturan dalam konteks pembatasan: tidak “melanggar” ketentuan yang ada. Dalam konteks pembatasan itulah identitas atau subjek tertentu dihadirkan. Srintil sebagai seorang ronggeng dalam kompleksitas pakaiannya adalah simbol dukuh Paruk. Kuasa untuk menghadirkannya sebagai simbol dukuh Paruk itu terutama diemban oleh dukun Ronggeng. Nyai Kartareja adalah pelaksananya. Sebagai pengemban tradisi, Nyai Kartareja memiliki hak untuk mengatur segenap aktivitas ronggeng. Cuplikan data di atas menunjukkan peran Nyai Kartareja terlibat dalam sebuah transaksi dengan Marsusi yang melibatkan ronggeng asuhannya, Srintil menemani Marsusi “keluar” dengan imbalan seuntai kalung seratus gram berbandul

berlian (RDP:144). Kuasa dalam bertransaksi itu telah menjadi bagian dari tugas dukun ronggeng, bukan kuasa sang ronggeng. Oleh karena itu, wajar jika Nyai Kartareja langsung memerintahkan Srintil bersedia memenuhi keinginan Marsusi, tanpa mempedulikan “suara” Srintil:

“Pak Marsusi, kepala perkebunan karet Wanakeling. Berbaik-baiklah melayaninya.... Wong Ayu. Rugi benar bila kau tidak menurutkan kehendak Pak Marsusi. Ayolah, ganti pakaianmu. Ganti pula kalung di lehermu itu dengan yang di sana” (RDP:147)

Serangkaian pemaparan di atas menunjukkan bahwa, dalam konteks pakaian, status ronggeng terlegitimasi oleh kuasa tradisi yang terwakili dukun ronggeng. Tidak hanya dalam pementasan, ronggeng dukuh Paruk adalah subjek (objek) yang harus bersedia menemani siapapun yang mampu membayarnya, dalam urusan-urusan tertentu. Dalam transaksi di atas Srintil diperintah oleh Nyai Kartareja menemani Marsusi, dan harus mengenakan “pakaian” ronggengnya dalam kepentingan berbeda. Kuasa perintah itu jatuh dari atas, yakni keputusan Nyai Kartareja. Dalam posisi itu, RDP menghadirkan status baru bagi Nyai Kartareja, yakni sebagai “mucikari” atau “induk semang” (RDP:120). Selanjutnya, dalam urusan “menemani” Marsusi itu, pribadi Srintil terlegitimasi sekaligus ditransformasikan ke dalam urusan benda-benda: pakaian ronggeng dan seuntai kalung seratus gram berbandul berlian. Peronggengan, dengan demikian, adalah arena beroperasinya komoditas referensi sekaligus reproduksi diri, yang bukan saja bergerak dalam tataran “fungsi”, namun juga “tuntutan” identitas. Dalam potensi itu, bagi Nyai Kartareja, keberhasilan menghadirkan Srintil sebagai ronggeng adalah “produk” pencapaian, dalam kompleksitas “pakaian” yang disematkan kepadanya, yang memberikan legitimasi status pribadi padanya sebagai dukun ronggeng dukuh Paruk. Transaksi (dengan Marsusi) di atas, adalah bentuk kehadiran yang berusaha turut memapankan ataupun menempatkan dirinya pada status sebagai induk semang. Meninjau ke belakang, gaya pakaian ronggeng sebagai nasionalisme *fashion*, merupakan atribut yang menentukan status seseorang dan menghadirkan sebetuk wacana kekuasaan. Dalam konteks status dan kekuasaan itu, novel RDP berusaha membeberkan oposisi yang timpang antara Srintil < Nyai Kartareja: Srintil produk dan Nyai Kartareja produsen, Srintil objek dan Nyai Kartareja subjek, Srintil terjajah dan Nyai Kartareja penjajah. Dengan demikian, nasionalisme *fashion* (ronggeng) yang ditampilkan dalam RDP ini cenderung menempatkan Srintil sebagai yang

lebih rendah di bawah Nyai kartareja. Oleh karenanya, melalui kompleksitas pakaian ronggeng itu, Srintil adalah yang tertindas.

Dalam perspektif berbeda, jika mengacu terbentuknya status dan kendali kuasa di atas, ada hal yang bertentangan dari cara-cara penghadirannya, terutama jika dikaitkan dengan tradisi dukuh Paruk berikut.

“Orang-orang Dukuh Paruk tidak peduli semuanya. Mereka hanya ingin melihat Srintil kembali menari dan menari. Bagi mereka apalah arti seorang ronggeng yang tidak menari, dan apalah arti Dukuh Paruk tanpa suara calung serta lenggang-lenggok seorang ronggeng. Sementara itu suami-istri Kartareja adalah dukun ronggeng. Merekalah yang paling tahu segala tetek-bengek dunia peronggengan. (RDP:191) Srintil yang menjadi unsur paling penting bagi Dukuh Paruk adalah anak kandung keluguan alam dan kehidupan. Dia yang hidup atas dasar kepercayaan menjalani alur cetak biru yang sudah ditentukan baginya, cetak biru seorang ronggeng. Ronggeng adalah keperempuanan yang menari, menyanyi, serta kerelaan melayani kelelakian. Dia pastilah bersifat mandiri dan mendasar” (RDP:231).

Bagaimanapun juga, tradisi ronggeng adalah tradisi khas turun-temurun masyarakat dukuh Paruk, yang dalam novel RDP ini, disebutkan sebagai warisan penting dari moyang mereka, Ki Secamenggala. Dalam penjelasan sebelumnya digambarkan bahwa dalam tradisi dukuh Paruk, ronggeng adalah simbol identitas dukuh Paruk. Hal itu dapat dilihat melalui atribut pakaian yang mendukung penampilan dan nilai-nilai yang menyertainya. Nasionalisme *fashion* gaya ronggeng dalam tradisi dukuh Paruk adalah kebanggaan, kepantasan, dan juga kerelaan. Oleh karena itu, menjadi bertentangan jika kemudian Srintil (ronggeng), dihadirkan sebagai pengembang amanah Ki Secamenggala, tetapi juga sebagai perempuan “kesukaan” (panggilan). Demikian pula Nyai Kartareja, dihadirkan oleh novel RDP dalam dua posisi yang berbeda, yakni sebagai dukun ronggeng sekaligus mucikari. Jika ditinjau lebih jauh, identitas Nyai Kartareja sebagai “mucikari” dan Srintil sebagai ronggeng “kesukaan”, dalam wacana nasionalisme *fashion* itu, bukanlah yang berasal dari tradisi dukuh Paruk seutuhnya. Dengan status yang kemudian inilah, konsep oposisi hierarkis ronggeng < dukun ronggeng senantiasa dapat dimungkinkan. Dalam tradisi dukuh Paruk, kedua posisi itu mendapatkan kedudukan yang seimbang, yakni bersama-sama menjadi pengembang amanah Ki Secamenggala, dalam peran yang berbeda.

D. Nasionalisme *Fashion* Gaya Keroncong

Penempatan status “negatif” sebagai konstruksi *fashion* ronggeng (Srintil) seperti dijelaskan pada analisis sebelumnya, dalam novel RDP, dapat dilihat lagi ketika gaya tradisi dukuh Paruk itu diperbandingkan dengan pakaian seorang penyanyi keroncong (Tri Murdo), yang terkesan modern:

“Pergelaran musik keroncong sudah dimulai. Ketika seorang pemuda necis membawakan lagu Jenang Gula, banyak orang terkesima; hanyut terbawa ombak melankolik. Srintil menatap lurus ke arah pemuda yang berpakaian bersih dengan dasi kupu-kupu itu. “Namanya Murdo, Tri Murdo, putra penilik sekolah di Dawuan ini,” bisik Nyai Kartareja kepada Srintil (RDP:188).

RDP, ditarik ke dalam satu struktur perilaku dan kebiasaan yang secara sistematis dikaitkan dengan wacana pakaian ronggeng, tampak tidak terlepas dari tujuannya membangun atau menciptakan tradisi dukuh Paruk sebagai tradisi “terbelakang”. Hal itu mengartikulasikan lanskap kultural yang berfungsi memperjelas hal tersebut. Sebagai pembatasnya, ditampilkan kemudian suatu bukti atau objek konkret pakaian lain sebagai pembandingnya. Dalam pertunjukan memperingati hari kemerdekaan di bulan Agustus 1964, seorang penyanyi keroncong yang bernama Tri Murdo, dikisahkan dalam novel ini, menampilkan suatu gaya (pakaian) dalam tata cara penampilan yang modern.

Bukanlah suatu hal yang tidak disengaja tentunya ketika penglihatan Srintil (Ronggeng Dukuh Paruk) difokuskan pada pakaian yang dikenakan pemuda tersebut.

“Seorang pemuda necis membawakan lagu Jenang Gula, banyak orang terkesima; hanyut terbawa ombak melankolik. Srintil menatap lurus ke arah pemuda yang berpakaian bersih dengan dasi kupu-kupu itu”. Dalam posisi seperti itu seolah menjadi wajar ketika: “Tri Murdo, putra penilik sekolah di Dawuan” yang “sekolahnya di Yogya” akhirnya ditampilkan lewat pandangan Srintil sebagai “seorang anak muda yang bagus”.

Dan menjadi pantas pula klaim yang disematkan terhadap tradisi ronggeng, terutama ketika:

“Srintil melihat dirinya dalam cermin kecil yang dipegangnya”, maka “Ya. Itulah diriku yang sebenarnya, yang demikian seharusnya. Tetap tersenyum dan gembira. Aku seorang ronggeng dan ronggeng!” (RDP:190).

Penegasan *status* seperti di atas tidak terbantahkan, karena penempatan Srintil secara individu dan tradisi dukuh Paruk secara kolektif sebagai dunia “pinggiran” (terpencil) yang jauh dari kehidupan modern. Karena penegasan itu keluar dari mulut Srintil sendiri, yang diucapkan dua kali pengulangan kata “ronggeng” (*Aku seorang ronggeng dan ronggeng!*). Penjinakan terhadap gaya pakaian ronggeng itu tampak semakin jelas terutama ketika Srintil (sebagai duta Dukuh Paruk), dalam posisinya “yang terpinggir”kan, justru harus: “*tetap tersenyum dan gembira*”. Bisa dipastikan bahwa melalui perbandingan antara *fashion* gaya keroncong (modern) dan *fashion* gaya ronggeng itu, identitas sekaligus tradisi khas Dukuh Paruk diposisikan pada garis demarkasi subordinat, sebetuk perbandingan dalam konteks dominasi. Wacana yang kemudian tercipta adalah hierarki yang terkonstruksi dalam penampilan (pakaian) Murdo yang necis ditempatkan sebagai yang lebih unggul dibanding Srintil yang jelata. Seni keroncong yang mewakili kota lebih unggul dari seni ronggeng mewakili tradisional. Yang modern lebih unggul dari yang tradisional. Penguatan sekaligus penjinakan terhadap *fashion* gaya ronggeng tersebut mengasumsi bahwa identitas nasional itu dapat diukur melalui gaya *fashion*-nya. Jika gaya berpakaianya tidak sesuai dengan etika, identitas nasionalnya dinilai “negatif”. Jika gaya berpakaianya sesuai dengan etika, identitas nasionalnya dinilai “positif”. Asumsi ini jelas menempatkan *fashion* gaya ronggeng dukuh Paruk sebagai yang “terbelakang” dan karenanya “negatif”, dibandingkan *fashion* gaya keroncong (modern).

Namun demikian, menurut Said (2001:267–269) perbedaan-perbedaan gagasan, bentuk, maupun gaya mengenai “Timur” itu jarang sekali dalam kandungan dasarnya. Barat senantiasa tetap menjaga utuh keterpisahan Timur, keeksentrikan, keterbelakangan, ketakacuhan yang bisu, kerapuhan perempuan, dan kepasrahannya yang pasif. Oleh karena itu, Barat senantiasa pula melihat Timur sebagai kawasan yang membutuhkan rekonstruksi bahkan penebusan. Melaluinya, Timur diciptakan sebagai kawasan terisolasi dari arus kemajuan. Jadi, semua nilai, baik ataupun buruk, yang dikenakan kepada Timur tampak merupakan fungsi dari suatu kepentingan Barat yang sangat khusus di Timur, yang penyebutannya melibatkan penilaian evaluatif, dan yang problematiknya melibatkan suatu program aksi yang tersirat. Mengacu pada pendapat Said tersebut, *fashion* gaya ronggeng sebagai “yang terbelakang” atau “negatif”. Dengan demikian, bukanlah yang tanpa sebab, maupun yang terlepas dari tujuan-tujuan tertentu, sehingga turut menandakan adanya “niatan” tersamarkan dalam *status* kehadiran yang seperti itu.

Mengacu pada pendapat Taylor sebelumnya (2005:126–128) yang menyatakan bahwa pemahaman tentang *fashion* dan segala aksesori yang melekat pada tubuh tidak lepas dari ekspresi tingkah laku dan perbuatan sehari-hari yang berfungsi sebagai tanda adanya tingkatan kelas, status, dan jender, menjadi jelas bahwa pola yang tercipta adalah *fashion* gaya ronggeng (tradisi Dukuh Paruk) “yang negatif” menjadi inferior di hadapan budaya lain, dalam hal ini pakaian panyanyi keroncong “yang necis” (modern), yang terposisikan sebagai superior. Anehnya, justru dalam posisi sebagai yang inferior itu, perasaan Srintil secara individu (sebagai duta Dukuh Paruk) ketika melihat penampilan panyanyi tersebut: “hatinya ikut bernyanyi.” Seolah terdapat suatu penyerahan (penjinakan) diri yang sengaja ditampilkan dalam konteks perbandingan. Selain itu, maksud-maksud perbandingan ataupun perbedaan (dalam kerangka dominasi) itu cenderung terkesan diseremonialkan dalam standarisasi khususnya pakaian ronggeng (Dukuh Paruk), yang diringkaskan dalam pengisahan berikut.

“Segala hiasan alami pada tubuhnya sedang berada pada puncak perkembangannya. Ketika kebaya dan kutang dilepas tampillah pesona sang Ratih. Lehernya yang segar menjadi perimbangan kedua pundak yang memiliki kesempurnaan bentuk. Kalung emas, cincin, serta tiga gelang berkilat dan mempertagens keremajaan kulitnya. Giwangnya besar”.

Hal di atas seolah menunjukkan bahwa telah menjadi ketetapan sekaligus suatu ciri yang “logis” bahwa “pakaian ronggeng” (dukuh Paruk) dalam kondisi apapun, sebetuk opsi bayangan turut ambil bagian dari pengisahan tentang pakaian yang merupakan penghadirannya sebagai suatu wilayah “yang inferior”, yang sensualitasnya adalah pesona sang Ratih. Namun keunikan dan autentisitas sepenuhnya dari tradisi ronggeng Dukuh Paruk sehingga senantiasa dianggap negatif. Sebagai pembandingnya, pakaian Tri Murdo yang necis akhirnya tampil sebagai yang positif yang berarti bahwa status Srintil (ronggeng) lebih rendah dari Tri Murdo (panyanyi keroncong). Persoalannya, dalam ruang pemaknaan yang berbeda, bagi orang-orang dukuh Paruk sendiri tampilan ronggeng adalah sebuah “gengsi”, simbol identitas dukuh Paruk, warisan moyang yang harus dipertahankan, sehingga kehadirannya justru dipandang positif. “Orang-orang Dukuh Paruk tidak peduli semuanya. Mereka hanya ingin melihat Srintil kembali menari dan menari. Ki Secamenggala –moyang semua orang Dukuh Paruk– bukan hanya penggemar ronggeng. Tokoh bromocorah ini memberi wasiat turun-temurun agar ronggeng dan calung menjadi bagian lestari pedukuhan kecil itu” (RDP:191).

E. Nasionalisme *Fashion* Gaya Priyayi

Penampilan ronggeng adalah khas dunia aksi, yang dalam novel ini, kehadirannya erat dipertalikan dengan lingkungan tradisinya, dalam hal ini tradisi Dukuh Paruk. Berkaitan dengan *fashion* gaya ronggeng sebelumnya, RDP dalam pengisahannya menunjukkan bahwa pakaian ronggeng menjadi petanda identitas tradisi dukuh Paruk, sebuah dunia “terbelakang”: sensualitas sang Ratih, “aksesoris” mitis (agar terlihat lebih cantik), dan terutama sikap erotisnya (mengundang berahi). Wacana yang tercipta adalah dukuh Paruk merupakan wilayah di mana masyarakatnya lestari dalam pola kehidupan negatif. Melalui *fashion* gaya ronggeng yang terdomestikasi itu, identitas adat dukuh Paruk dipaksa memperoleh hasil akhir yang cukup meyakinkan, yaitu sebuah dunia erotik (cabul). Dalam RDP, hal tersebut dapat dilihat lebih jauh pada saat ditampilkannya pementasan ronggeng dalam peringatan hari kemerdekaan 17 Agustus.

Srintil yang diberi kesempatan menari, hadir dalam suatu tampilan yang erotik, yang mengundang berahi kaum laki-laki, dan membuat iri hati (marah) bagi perempuan lain yang tidak suka pada sensualitas penampilannya. Melalui perbandingan ini, status, identitas, khas prestise, dan jati diri orang-orang Dukuh Paruk dipertaruhkan. Penentuan sikap terhadapnya, selain mewakili logika substitusi “pengukuh” standarisasinya, juga merupakan ruang paparan tempat tanggapan-tanggapan berbeda antara “yang menerima” dan “yang menentang” saling bersinggungan. Bagi yang menentang, seperti Ibu Pejabat (istri Camat dan istri Komandan Polisi), terhadap tampilan (pakaian) ronggeng mereka mengatakan bahwa, “Lihat, kondanya terlalu tinggi, kan?” ... “Meski cantik, tetapi kesan udiknya sangat kentara.”... “Mbakyu benar. Akan kuminta suamiku menyuruh orang...” –“Suruh apa?”– “Memindahkan anak Dukuh Paruk itu ke tempat lain” (RDP:186).

Di sisi lain, bagi yang memuji seperti Ibu Wedana dalam keutuhan seragamnya akan mendaulat bahwa, “Di balik kebaya itu masih terlihat bentuk pundaknya yang amat serasi.” Sedangkan bagi dukuh Paruk sendiri, gaya pakaian ronggeng (tampilan Srintil) adalah sebagai berikut.

“...sekarang, tak ada yang kurang pas pada tubuh Srintil. Segala hiasan alami pada tubuhnya sedang berada pada puncak perkembangannya. Ketika kebaya dan kutang dilepas tampilkan pesona sang Ratih. Lehernya yang segar menjadi perimbangan kedua pundak yang memiliki kesempurnaan bentuk. Kalung emas, cincin, serta tiga gelang berkilat dan mempertegas keremajaan kulitnya. Giwangnya besar. Cahaya berjatuh dari mata faset intan bila Srintil menggerakkan kepala sedikit saja.” (RDP:189).

Bila dikaji lebih jauh, wilayah ambivalensi-perspektif di atas menggambarkan varian ruang pembandingan ataupun pengukuhan sikap dan menyetengahkan kuasa pemahaman beragam terhadap *fashion* gaya ronggeng sebagai representasi identitas nasional dalam konteks wacana dominasi sekaligus resistensi. Hal tidak terhindarkan, dalam hal ini, standarisasi *fashion* gaya pakaian ronggeng, kembali menempatkan status individu Srintil dan identitas dukuh Paruk dalam bingkai stereotipe “timur”, yakni sebagai gaya “anak udik” ataupun “gaya jelata” yang berimplikasi pada penguatan status *fashion* gaya priyayi. Hanya saja, penguatan *fashion* gaya priyayi yang lebih dominan dibandingkan dengan *fashion* gaya pakaian ronggeng itu, dalam novel *RDP*, hanya dimungkinkan dengan suatu upaya penyingkiran, “Memindahkan anak Dukuh Paruk itu ke tempat lain”. Oleh karena itu, melalui upaya penyingkiran tersebut sekaligus memunculkan makna bahwa identitas nasional gaya priyayi tidak pernah memiliki wujud standarisasinya sendiri.

F. Nasionalisme *Fashion* Gaya Negara-Agama

Fashion gaya ronggeng pada sub-bahasan berikut berkaitan dengan oposisi antara Srintil di hadapan Rasmus yang merepresentasikan nasionalisme *fashion* gaya negara. Dijelaskan sebelumnya bahwa *fashion* gaya ronggeng meskipun memiliki arti lugas dalam caranya sendiri, bisa diartikan pula sebagai sebetuk perwujudan atau sesuatu yang mewakili dunia asalnya, Dukuh Paruk yang diposisikan “negatif”. Apapun *fashion* yang melekatinya, dan walaupun “*indang* ronggeng” telah lepas dari jiwa dan raganya (RDP:327), suatu kontrol kekuasaan atas identitas Srintil sebagai seorang ronggeng (Dukuh Paruk), dalam RDP senantiasa dibebankan padanya: “... masih terlihat gambaran Srintil yang dulu (seorang ronggeng). Beda bukan pada badannya yang kurus, amat kurus. Tetapi pada kedua matanya yang mati, mimiknya yang liar...” (RDP:391). Pemaknaan atas *fashion* gaya ronggeng sebagai simbol identitas merupakan *sesuatu* yang bebas dari representasi etis maupun estetis dan senantiasa direproduksi kehadirannya untuk kuasa kepentingan tertentu. Dalam hal demikian, gaya ronggeng ataupun identitas adat dukuh Paruk yang dikarakterkan tidak terlepas dari nuansa jelata, cabul, dan udik, dilengkapi pula sebetuk ciri kehadiran lain sekaligus representasi identitas subjek: “yang hampa dari citra kemanusiaan”.

Penguatan makna atas status *fashion* gaya ronggeng serupa itu disyahkan oleh novel RDP dalam ruang pelainan berikut.

gaya hidup “primitif”, suatu identitas yang identik dengan “ketidakberadaban” atau tidak beretika. Pada akhirnya yang tersaji adalah, penguatan kode sekaligus penegasan prestise sosial yang lebih luas, yang melalui gaya pakaian itu, identitas dukuh Paruk secara kolektif terlegitimasi sebagai, “tanah air kecil dan sengsara. ... yang lelap dalam gubuk-gubuk ilalang, ... yang tak pernah mampu menangkap maksud tertinggi kehidupan ... yang tak pernah bersungguh-sungguh mengembangkan akal budi ... yang membawa kemelaratan turun-temurun. ... yang tak pernah menyelaraskan diri dengan selera ilahi. ... yang mengembangkan wawasan berahi primitif ternyata tidak mendatangkan rahmat kehidupan” (RDP:394)

Cuplikan tersebut seolah bentuk simpulan novel ini terhadap “identitas nasionalisme”. Melalui tokoh Rasmus (negara) takaran *fashion* gaya ronggeng dikukuhkan dalam penegasan bahwa, “..ronggeng yang mengembangkan wawasan berahi yang primitif ternyata tidak mendatangkan rahmat kehidupan”. Dilihat dari “fungsi”-nya penegasan itu mengarah pada “kuasa” pendisiplinan. Persoalannya adalah bahwa mengapa tanggapan yang demikian itu datang justru dari Rasmus sendiri, seorang pemuda yang mengaku dirinya sebagai darah daging dukuh Paruk?

Dikaji lebih jauh, hal itu bukan cara pandang orang dukuh Paruk yang masih memegang teguh prinsip tradisinya. Bagi dukuh Paruk sendiri, *fashion* gaya ronggeng harus tetap dilestarikan dalam kekhasannya. Oleh karena itu, bisa dipastikan bahwa meski Rasmus putra dukuh Paruk, namun ideologi yang dianutnya bukan lagi yang khas dukuh Paruk. Apresiasi itu, dilontarkan Rasmus setelah ia lama berada di Luar dukuh Paruk. Ketika masih dalam perspektif “nation” dukuh Paruk, *fashion* gaya ronggeng bagi Rasmus adalah “keserasian” dan “keindahan” yang menimbulkan “kesan” mendalam dan bisa menjadi “obat”. Di sisi lain, ketika ia telah bersentuhan dengan dunia luar dukuh Paruk, Rasmus menempatkan tampilan ronggeng sebagai “wawasan berahi yang primitif”. Oleh karena itu, “tidak mendatangkan rahmat kehidupan”. (RDP:47). Pendapat itu bisa pula diartikan, di satu sisi, Rasmus cenderung “pasif” dalam menilai *fashion* gaya ronggeng ketika masih belum terpengaruh oleh ideologi “negara”, sedangkan setelah terhegemoni ideologi tersebut Rasmus cenderung “aktif” menjustifikasi identitas adatnya sendiri. Jika yang pertama ia cenderung berada dalam hegemoni ideologi dukuh Paruk, kecenderungan yang kedua Rasmus justru menentang dan berusaha mendominasi ideologi tanah kelahirannya.

Dalam hal itu, “kebenaran” tanggapan Rasus menjadi tanda keberpihakannya.

menolak *fashion* gaya ronggeng yang berwawasan berahi primitif, dan menempatkan *fashion* gaya negara-agama lebih pada: menyelaraskan diri dengan selera Ilahi, “Ronggeng sendiri mestinya tiada mengapa bila dia memungkinkan ditata dalam keselarasan agung” (RDP:394).

Dalam tanggapan yang mendua itu, tampilan *fashion* gaya ronggeng sebagai identitas adat dukuh Paruk hadir dalam ruang yang ter-sub-ordinatkan. Tetapi dalam posisi yang demikian terlihat bahwa tuduhan Rasus terhadap identitas dukuh Paruk bukan pemaknaan yang khas tradisi dukuh Paruk. Di dukuh Paruk, *fashion* gaya ronggeng menyimbulkan keguyuban, kesejahteraan, dan jati diri. Oleh karena itu, istilah wawasan berahi primitif berasal dari “luar dukuh Paruk” yang menandakan nilai “negatif” dan sengaja disematkan pada tampilan ronggeng, dan upaya pendisiplinan diemban melalui peran Rasus yang merepresentasikan hadirnya kuasa negara-agama, dalam niatan “mengadabkan” identitas dukuh Paruk agar bisa: menyelaraskan diri dengan selera Ilahi. Hal itu mengesankan adanya ketidakobjektifan.

G. Simpulan

Secara umum, *fashion* sebagai ekspresi identitas merupakan konstruksi “budaya” dengan ciri-ciri dan sifat-sifat khas yang melekat. Oleh karenanya, pencapaian identitas melalui *fashion* bukanlah merupakan suatu proses “jadi”, tidak pernah komplis atau sempurna dan berakhir. Apabila dikaitkan dengan wacana nasionalisme “*fashion*”, identitas nasionalisme hadir sebagai hasil dari rangkaian formasi atau konstruksi. Nasionalisme *fashion* sebagai ekspresi identitas adalah proses identifikasi yang selalu dikonstruksi, dengan segala kemungkinan ambivalensi yang menyertainya. Dalam konteks poskolonialitas budaya, upaya pencapaian identitas nasional menghadirkan dikotomi timpang karena identitas bersifat relasional dan tidak tetap. Ekspresi identitas nasionalisme gaya *fashion* dalam budaya masyarakat pascakolonial berkaitan dengan permasalahan inklusivitas dan eksklusivitas.

Representasi *fashion* dalam novel RDP, sebagai ekspresi pencapaian identitas nasional (nasionalisme *fashion*), menjadi bagian dari pemberadaban yang berkaitan dengan niatan dan upaya ideologis novel RDP membentuk posisi hierarkis antara nasionalisme *fashion* gaya ronggeng yang dipandang negatif di bawah nasionalisme *fashion* gaya negara-agama (selera Ilahi) yang

dipandang ideal. Hal dipahami, sebagai budaya pascakolonial khususnya tentang representasi *other*. Kuasa pewacanaan serupa itu merupakan efek berkelanjutannya pola pikir dalam sistem kolonialisme. Pelukisan dalam RDP mendaulat bahwa nasionalisme *fashion* gaya ronggeng Srintil tampil dalam posisi sub-ordinat.

Wacana *fashion* ronggeng menjadi ambigu ketika terjadi keterpecahan tanggapan negatif dan tanggapan positif. Keterpecahan ini mengarah pada implikasi bahwa terdapat niatan-niatan tertentu dari RDP untuk senantiasa menciptakan ruang yang “berbeda” sekaligus “ketegangan” antara positif <negatif itu. Keterpecahan ini memungkinkan hadirnya fungsi kontrol dari yang positif atas yang negatif. Di balik itu semua, memasuki wilayah kontradiktif, harapan ideal emansipasi tidak bisa dipahami sebagai realitas hanya sebatas imajiner. Dalam ambiguitas posisi antara niatan dan kenyataan itu, tersirat pemahaman bahwa kendali institusional nasionalisme *fashion* gaya ronggeng (adat dukuh Paruk) dipandang *negatif* di bawah nasionalisme *fashion* gaya negara-agama (selera Ilahi). *Other* di bawah *self* tidak sepenuhnya berhasil. Pertentangan atau peleburan relasi kuasa dalam budaya pascakolonial merepresentasikan ruang pertarungan ekspresi identitas nasional, yang senantiasa mengasumsi adanya pandangan instrumental ataupun institusional yang saling bersitegang atau terbelah.

Dalam konteks poskolonial, ekspresi identitas novel RDP merujuk pada niatan menghapus hierarki ataupun menentang pendeskreditan di antara pihak-pihak penjajah <terjajah. Namun, jika mengacu pada harapan hegemonik dari upaya-upaya ideologis dari setiap wacana emansipatif, yang juga kerap “represi” itu –mencakup berbagai konsepsi mengenai kekuatan dan gerakan sosial dalam ragam aliansi “strategis”nya– dapat dikatakan bahwa ekspresi identitas novel RDP tidak terlepas dari “hasrat” membenteng jaring kuasa dalam konteks sistem kolonial, dengan ukuran pantas, beretika, bermoral, ideal, dan prestise melembaga dan diharapkan semaksimal mungkin mencapai tingkat hegemoniknya. Dengan kalimat lain, ekspresi identitas kuasa oposisi di balik wacana nasionalisme *fashion* merupakan media komunikasi novel ini, tidak lagi bermuara pada identitas di luarnya, tetapi untuk memperkuat pelembagaan nasionalisme *fashion* gaya negara-agama itu sendiri sebagai tujuan.

Daftar Pustaka

- Ahmed, Akbar. S. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London: Routledge.
- Barnard, Malcom. 2011. *Fashion sebagai Komunikasi*. Terjemahan Idy Subandy Ibrahim. Yogyakarta: Jalasutra.
- Barthes, R. 1983. *The Fashion System*. Berkeley: University of California Press.
- Budianta, Melani. 2006. "Clearing Speace: Kritik Pasca-kolonial tentang Sastra Indonesia Modern." Sebuah kata pengantar *Masalah Sudut Pandang dan Dilema Kritik Pasca-kolonial*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- <http://kamusbahasaindonesia.org/nasionalisme>.
- <http://akatsuki-time.blogspot.com/2011/nasionalisme-kemerdekaan.html>.
- <http://wordpress.com/2010/03/10/hakikat.bangsa>.
- Pemberton, John. 2003. *Jawa*. Terjemahan Hartono Hadikusumo. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2008. *Postkolonialisme Indonesia Relevansi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ritzer, George. 2006. *Teori Sosial Postmodern*. Terjemahan Muhammad Taufik. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Said, Edward W. 2001. *Orientalisme*. Terjemahan Asep Hikmat. Bandung: Pustaka.
- Smith, L. Tuhiwai. 2005. *Dekolonisasi Metodologi*. Terjemahan Nur Cholis. Yogyakarta: INSIST Press.
- Tohari, Ahmad. 2003. *Ronggeng Dukuh Paruk*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

MEMAHAMI SOSOK PEREMPUAN: *SI PARASIT LAJANG*, *CERITA CINTA ENRICO*, DAN *PENGAKUAN EKS PARASIT LAJANG*

Endang Sri Widayati

PBSI-FKIP-Universitas Jember

endangsriwidayati.1957@gmail.com.

A. Pendahuluan.

Karya sastra seperti novel yang ditulis oleh pengarang Ayu Utami (*Si Parasit Lajang*, *Cerita Cinta Enrico*, dan *Pengakuan Eks Parasit Lajang*) merupakan gambaran pemikiran pengarangnya. Gambaran pemikiran pengarang tersebut dipengaruhi latar masyarakat tempat tinggal Ayu Utami. Pemikiran atau pandangan masyarakat tempat ia tinggal tercermin atau terpantul dalam karya sastra yang dihasilkannya. Hal demikian tidak jauh berbeda dengan yang dikemukakan oleh Budi Darma (2007:95) “Sebagai sebuah produk pemikiran, sastra tidak lepas dari kerangka berpikir serta sikap hidup yang melahirkan berbagai produk pemikiran tersebut”. Oleh karena itu, untuk memahami sosok perempuan dalam trilogi auto biografi novel karya Ayu Utami (*Si Parasit Lajang*; *Cerita Cinta Enrico*; dan *Pengakuan Eks Parasit Lajang*) harus memahami sikap hidup maupun kerangka berpikir pengarang Ayu Utami serta lingkungan tempat ia tinggal (hidup).

Tulisan ini memfokuskan kajian pada masalah sosok perempuan yang dikemukakan oleh pengarang Ayu Utami dengan pertimbangan berikut. *Pertama*, Ayu Utami adalah salah seorang novelis kontemporer yang produktif dan berani mengemukakan pemikiran-pemikiran yang kontroversial tentang adat, tentang cinta, seks, agama, dan spiritual. Pola berpikir Ayu Utami pun telah menjadi pembicaraan di kalangan ahli sastra, pemerhati sastra, dan peminat sastra. Karya-karya Ayu Utami telah memperoleh penghargaan sastra di dalam dan di luar negeri. Novel pertamanya *Saman* telah diterbitkan dalam delapan bahasa, yaitu Belanda, Jepang, Inggris, Perancis, Italia, Cheko, Jerman, Korea, dan Amharik (Ethiopia). Novel *Saman* selain tenar juga mendapatkan penghargaan novel terbaik Dewan Kesenian Jakarta 1998, dan mendapat Prince Claus Award 2000, serta dinilai memperluas batas cakrawala

sastra Indonesia melalui bentuk penulisan dan keterbukaan isinya, mengenai politik, agama, dan seks.¹

Kedua, novel Ayu Utami berikutnya adalah *Larung* yang terbit pada tahun (2001), sebagai lanjutan dari *Saman* dan pernah sebagai finalis *Khatulistiwa Literary Award 2001*. *Larung* pun diterbitkan di Belanda dan Jerman. Oleh karena itu, patut memperoleh perhatian dalam penulisan ini.

Ketiga, novel trilogi yang pertama berjudul *Si Parasit Lajang* merupakan gambaran gadis metropolitan yang tidak mau menikah, tidak hanya mengandalkan pada modal pendidikan, dan memiliki prinsip hidup bahwa sebagai perempuan harus cerdas dan kritis dalam menyikapi keadaan masa kini. Seperti diungkapkan dalam ulasan penerbit yang disertakan dalam sampul belakang novel *Si Parasit Lajang* berikut.

Buku *Si Parasit Lajang* ini berisi cercahan pikiran dan keseharian seorang perempuan muda urban. Di akhir usia duapuluhan ia memutuskan untuk tidak menikah dan menyebut diri Si Parasit Lajang (istilah yang dilontarkan feminis Jepang) Ia terkesan sangat cuek, tapi di pihak lain ia sangat mengamati dan memperhatikan keadaan di sekelilingnya. Lebih lanjut dikemukakan bahwa, orang juga bisa bersikap kritis bahkan sambil tetap berada dalam lingkup kehidupan kapitalistis. Orang bisa menyukai Barbie, film porno, fesyen, mal, sambil tetap bisa bahwa semua itu bisa menerkam manusia dan kita harus cerdas-cerdik bergumul dengannya, seperti seorang pawang bermain dengan harimau sirkus (Utami, 2013).

Novel *Si Parasit Lajang* diterbitkan pertama tahun 2003 oleh penerbit Gagas Media. Sambutan masyarakat menjadikannya novel *bestseller*. Isi buku ini kemudian diperbaharui tahun 2013. Sikap dan pemikiran pengarang tersebut tidak biasa terjadi pada penulis lain.

Novel selanjutnya adalah *Cerita Cinta Enrico*. Dalam ulasannya, penerbit mengemukakan sebagai berikut.

Cerita Cinta Enrico adalah kisah nyata seorang anak yang lahir bersamaan dengan Pemberontakan PRRI. Ia menjadi bayi gerilya sejak usia satu hari. Kerabatnya tak lepas dari peristiwa '66. Ia menjadi aktivis di ITB pada era Orde Baru, sebelum gerakan mahasiswa dipatahkan. Merasa dikebiri rezim, ia merindukan tumbanganya Soeharto. Akhirnya ia melihat peristiwa itu bersamaan dengan ia melihat perempuan yang menghadirkan kembalinya sosok yang ia cintai sekaligus hindari: ibunya.

¹ ayuutami.com atau twitter @ BilanganFu. Diakses tanggal 24 Februari 2016.

Novel-novel yang telah diulas di atas terbit sebelum novel *Pengakuan Eks Parasit Lajang*. Novel-novel tersebut dikemukakan sebagai bahan tambahan untuk memahami pola pikir (kerangka berpikir) pengarang dan membantu penulis dalam memahami sosok perempuan yang dihadirkan oleh pengarang Ayu Utami.

Novel trilogi yang ketiga adalah *Pengakuan Eks Parasit Lajang*. Dalam ulasan penerbit dinyatakan bahwa *Pengakuan Eks Parasit Lajang* merupakan sebuah autobiografi tentang seksualitas dan spiritualitas. Tokoh A, seorang perempuan yang memutuskan untuk melepas keperawanannya di usia dua puluh, sekaligus untuk menghapus konsep keperawanan yang baginya dinilai tidak adil. Pada tahun-tahun berikutnya yang dilakukan oleh tokoh Utama (A) adalah melawan nilai-nilai adat, agama, dan hukum yang patriakal.

Alasan *keempat* adalah dikarenakan sosok perempuan yang dikemukakan oleh Ayu Utami menampilkan gebrakan-gebrakan baru dengan melawan nilai-nilai adat dan agama karena terpengaruh modernisasi dan globalisasi. Berdasar pada catatan-catatan ataupun ulasan yang dikemukakan penerbit tersebut, penulis tertarik untuk memilih judul “Sosok Perempuan Kontemporer dalam Novel-Novel Karya Ayu Utami”.

B. Metode

Jenis penulisan yang digunakan adalah deskriptif-interpretatif. Langkah yang dilakukan dengan menafsirkan hal-hal yang telah dikemukakan pengarang dalam novel autobiografinya, baru kemudian mendeskripsikan fenomena yang tersurat dan tersirat di dalamnya. Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam pembahasan ini ialah: memilih kata-kata atau kalimat yang terdapat dalam novel, yang sesuai dengan topik pembahasan. Kalimat-kalimat yang telah terseleksi kemudian diklasifikasi dengan memperhatikan urutan pembahasan. Baru setelah dinilai cukup; data diinterpretasi (dengan teknik baca *heuristik* dan *hermeneutik*) serta diverifikasi dengan teori, ahli maupun teman sejawat dan tidak menutup kemungkinan dicari fakta penunjang dari luar novel (referensi penunjang/pendukung).

C. Pembahasan

1. Perlawanan Nilai-Nilai Adat

Perlawanan nilai-nilai Adat, dikemukakan oleh pengarang Ayu Utami sebagai berikut.

Pada usia dua puluh aku memutuskan untuk menutup masa perawananku (Utami, 2013:9).

Maka tibalah masa itu. Umurku memasuki tahun kedua puluh. Aku telah siap menutup masa perawananku. Aku telah siap untuk mengalami persetubuhan yang sesungguhnya. Aku pikir pada akhirnya aku akan melakukannya dengan Mat. Aku sayang dan senang padanya. Tapi... (Utami, 2013:18).

Pernyataan yang dikemukakan pengarang di atas adalah sebuah pernyataan yang menunjukkan perlawanan terhadap nilai-nilai adat yang telah dipercaya dan diyakini oleh masyarakat (Timur). Dalam budaya Timur seorang perempuan yang berusia berapapun tetapi belum menikah, ia tabu untuk memberikan pernyataan tentang keperawanan. Ia harus menjaga keperawanan supaya hidup tenang, bahagia dan dihargai oleh masyarakat. Hal demikian seperti yang dikemukakan dalam artikel Klik Seru.com, All Rights Reserved² yang membahas keperawanan dengan memberikan penjelasannya sebagai berikut.

“Walaupun zaman mulai ‘gila’ dan banyak orang menganggap keperawanan bukan hal yang terlalu penting, kita harus tetap menganggap bahwa keperawanan penting dipertahankan hingga menikah, baik dari pihak cewe ataupun cowo. Mengapa?

1. Agama dan norma agama dan tata sosial di Indonesia masih sangat menjunjung tinggi keperawanan, Selalu ada anjuran untuk tidak melakukan dan larangan melakukan hubungan intim sebelum menikah.

Hal ini pun pengarang Ayu Utami telah menyadari maupun memahaminya dengan pernyataannya dalam novel yang berbunyi sebagai berikut.

Nilai yang menganggap perempuan jadi bermartabat jika hanya menyandang status Nyonya Anu, apalagi Nyonya Pejabat. Kini mereka terapung-apung dengan status bukan nyonya siapa-siapa. Itu yang pertama. “Yang kedua adalah soal keperawanan. Mereka seperti masyarakat, suka mencibir gadis yang bukan perawan. Gadis yang telah robek selaput daranya sebelum menjadi Nyonya Anu. Seorang gadis harus menjaga kesuciannya sampai malam pertama. Seorang gadis harus bisa mempersembahkan keperawanan bagi suami” (Utami, 2013:161).

² Diakses tanggal 24 Februari 2016.

Ayu Utami sebagai anggota masyarakat modern yang aktif mengamati kondisi masyarakat khususnya perempuan menyadari, bahwa apa yang dinyatakan tersebut dalam sosok perempuan saat ini tidaklah mudah dicapai, atau sulit diwujudkan. Tidak semua perempuan memperoleh peluang untuk bersuami. Jumlah perempuan jauh lebih banyak dari laki-laki seperti yang dikemukakan oleh Komunitas Sakit Hati yang menyatakan bahwa, “Sering kita jumpai perempuan yang belum menikah walaupun sudah berumur lebih dari 30 tahun. Sedangkan keinginan untuk menikah adalah suatu kehendak fitrah yang murni, yang kalau tidak dipenuhi, manusia akan mengalami satu tekanan dan kekosongan jiwa yang beberkepanjangan. Pikiran akan terganggu. Malu pada ejekan masyarakat akan menyempitkan dada. Rasa sunyi dan rasa kekosongan sering melanda, seperti tampak pada kutipan berikut.

Kini mereka sendiri terdampar di pulau keperawanan yang gersang. Mereka menjaga mahkota di kelangkang, tapi mahkota itu kini juga sudah rayut (Utami, 2013:161).

Ayu Utami yang lahir dan dibesarkan di Jakarta, berpendidikan Barat (kuliah di Jurusan Rusia Fakultas Sastra Universitas Indonesia) serta berpengalaman malang melintang sebagai seorang jurnalis menjadikan Ayu Utami dalam menilai sosok perempuan khususnya tentang keperawanan berubah, seperti tampak pada kutipan berikut.

Tak lama kemudian antibodi di dalam diriku mulai bekerja. Ia telah mendeteksi musuh dan kini mulai bekerja untuk menghancurkan dua musuh utama itu: *Satu* keperawanan. *Dua* Perkawinan. Itulah dua konsep yang harus dihancurkan oleh sistemku agar perempuan bebas dari rasa sakit dan kedengkian yang telah menggerogoti sepasang bibiku (juga guru-guru perawan-tua) Aku tidak bicara tentang keperawanan Maria, Yesus, dan teman-temannya itu. Aku bicara soal keperawanan yang “diperjualbelikan” dalam tukar kawin-mawin. Keperawanan yang menjerat perempuan dalam sarang laba-laba selaput dara. Keperawanan yang membuat perempuan bisa dihina. Konsep ini harus dihancurkan (Utami, 2013:162).

Bukan berarti lantas orang harus tidak perawan. Bukan. Penghancuran tidak harus secara fisik. Penghancuran utama terjadi di level konseptual. Keperawanan sebagai nilai harus tidak relevan lagi. Perempuan harus tidak peduli apakah dia perawan atau tidak. Keberadaannya sebagai manusia tidak bergantung pada selaput tipis persetan itu. Sungguh, ia harus tidak peduli. Aku mencoret keperawanan sebagai nilai (Utami, 2013:163).

Kupikir keperawanan itu tidak ada sebagai benda. Ia hanya konsep saja. Tapi baiklah. Kau tentu boleh bertahan bahwa barang itu memang ada, yang dinamakan selaput dara. Buktinya dokter bisa menyulam selaput dara (Utami, 2013:164).

Pernyataan Ayu Utami dalam menilai keperawanan, menunjukkan bagaimana pola pikir pengarang Ayu Utami dalam memandang keperawanan. Keperawanan bagi Ayu Utami bukanlah sesuatu yang memiliki nilai agama maupun nilai sosial, namun keperawanan oleh Ayu hanya dipandang sebagai sebuah konsep, sehingga seorang perempuan tidak harus menjaga keperawanan; perawan atau tidak perawan bagi seorang gadis sama saja. Hal demikian berbeda dengan yang dikemukakan dalam sebuah artikel yang menjelaskan 10 alasan mengapa seks sebelum menikah dilarang. Dalam penjelasannya dinyatakan bahwa, agama dan tata sosial di Indonesia sangat menjunjung tinggi keperawanan. Selanjutnya juga dinyatakan bahwa seks sebelum menikah, dihantui rasa bersalah, akan membuat rasa hanya kecanduan, tidak terasa sakral, mengaburkan nilai cinta atau nafsu, mencemarkan nama baik, membuat bulan madu hambar, perbesar kemungkinan hamil dan aborsi, membuat suka membanding-bandingkan dan berpotensi penyakit.³ Selanjutnya dalam artikel lain juga dijelaskan 7 Alasan Kenapa Cewek Wajib Jaga Keperawanan Hingga Nikah (Ruang hati/Aug, 16, 2011) (Diakses tanggal 24 Februari 2016). Dinyatakan dalam artikel tersebut bahwa seorang cewek harus tetap *Virgin*. Seorang cewek harus tetap virgin karena seks pranikah berisiko hamil dan akhirnya MBA (*Married By Accident*). Selanjutnya dikemukakan bahwa seks pranikah dihantui rasa bersalah, bisa menjadikan seseorang *sexual person* dan segala sesuatunya tidak akan pernah lagi. Seks yang dilakukan pranikah juga dapat mengubah cara pandang seseorang mengenai sex selamanya, akan sulit lepas dari *the first one*, hubungan pacaran berubah menjadi *All about seks* tidak akan pernah menikmati surganya bulan madu, dan dapat menjaga reputasi dan tidak mau “nyesel” di kemudian hari.

Berdasarkan apa yang telah dikemukakan dapat dinyatakan keperawanan masih tetap dijaga. Keperawanan bukan hanya sekedar konsep tetapi keperawanan merupakan sebuah nilai, baik nilai sosial, maupun sebagai nilai agama. Karena keperawanan sebagai sebuah nilai, anggota masyarakat khususnya perempuan harus menjaga dan atau menghormatinya.

³ (<http://klikseru.com>) Diakses tanggal 24 Februari 2016

Perlawanan nilai yang dikemukakan oleh Ayu Utami meliputi: peristiwa seks yang dilakukan perempuan dengan pasangan lawan jenis yang diceritakan kepada teman; pembicaraan hubungan seks tetapi tidak sampai pada persetubuhan, pembicaraan persetubuhan pertama; pembicaraan persetubuhan pertama yang tidak menggunakan kondom, pembicaraan tersebut dilakukan dengan sangat rilek, pembicaraan persenggamaan dengan pasangan yang meliputi gaya-gaya dalam berhubungan intim dengan pasangan lawan jenis; pembicaraan tentang kuantitas dalam berhubungan (seberapa banyak seseorang dapat melakukan hubungan persetubuhan dalam satu hari bersama pasangan; pembicaraan tentang persetubuhan yang dapat mencapai orgasme; bagaimana wanita seharusnya aktif dalam persetubuhan agar memperoleh kenikmatan. Hal demikian dapat diperhatikan dalam ungkapan Ayu Utami sebagai berikut.

AKU PUNYA sahabat Aku menceritakan apa yang kulakukan di rumah, di mobil, di kereta api malam (Utami, 2013:24).

“Belum,” kataku. “Belum kubuka.” Tapi kami sudah bercium-ciuman parah dan aku selalu melirik untuk mengecek apakah pada celananya ada basah. Dari letak basahnya kita tahu bagaimana ia menyimpan bendanya. Semakin hari semakin meningkat laporanku (Utami, 2013:25).

Kini kami berhadap-hadapan. Aku dengan sistemku sendiri. Dia dengan sistem yang dicangkokkan dari luar. Tentu saja dia yang terguncang. Peristiwa itu terjadi juga. Persetubuhan yang pertama.

Sebagai anak alim tentu saja tidak memakai kondom. Tak ada anak alim beli kondom. Dosa tak boleh direncanakan. Dosa harus terjadi begitu saja. Hahaha. Tapi semua anak muda yang tidak terlalu tahu *coitus interruptus* (Utami, 2013:37).

Selain itu, ada pasar pertama dan pasar barang bekas. Karena mereka telah melekatkan nilai pada keperawanan, maka keperawanan menjadi komoditi penting. Pada kelompok orang yang mementingkan tanda keperawanan, yaitu bercak darah pada spre, mereka berlomba-lomba memasarkan perempuan saat masih bocah. Bocah itu masih begitu kecil sehingga tidak hanya berdarah karena selaputnya robek, melainkan karena seluruh liangnya terluka (Utami, 2013:180).

Sudah dua tahun lebih hubunganku dengan Nik. Kami telah semakin terampil bercinta. Kami sudah mencoba berbagai gaya dan mencoba sebanyak mungkin yang dapat dilakukan dalam sehari. Empat belas kali adalah angka terbanyak kami –yang tak pernah terpecahkan oleh hubungan yang lain.

Sejujurnya, aku baru bisa mencapai orgasme dalam persetubuhan dalam tahun kedua hubungan. Sebelumnya, tentu saja kami menggunakan teknik lain. Di situlah aku berpikir:

Jika perempuan tidak menguasai tubuhnya sendiri, jangan-jangan ia tak akan pernah mengalami klimaks. Di situ juga aku menyimpulkan: bukan laki-laki yang memberikan kenikmatan, tapi perempuanlah yang harus mengambilnya sendiri. Perempuan tidak boleh ragu untuk menggunakan (atau tidak menggunakan) tubuh si lelakinya (Utami, 2013:65).

Sebuah karya sastra merupakan hasil kreativitas pengarang. Proses kreatif pengarang tersebut diperoleh melalui pergulatan dan pengalaman hidup dalam keluarganya dan pengamatan serta renungan yang mendalam dari pengarang terhadap lingkungannya. Hal demikian tidak jauh berbeda dengan apa yang dinyatakan oleh Nurgiyantoro (1988:vii) bahwa “Karya sastra yang hadir di hadapan pembaca pada hakikatnya merupakan sebuah dunia yang jadi, sebuah dunia yang sengaja dikreasi dan diciptakan oleh si penggagas dunia, si empunya cerita, yang adalah seorang pengarang kreatif. Lewat karyanya itu pengarang berusaha mendialogkan dan menawarkan dunia hidup dan kehidupan berupa gagasan, pesan, sikapnya terhadap suatu hal, atau segala sesuatu yang ingin disampaikan kepada pembaca. “Segala sesuatu itu tentulah tidak muncul begitu saja, melainkan pastilah lewat pergumulan, pengamatan, dan pengalaman, penghayatan yang intens, dan suntuk, yang kesemuanya lebih banyak terjadi di dalam diri sendiri, sehingga kemudian tercipta dan terlahirkanlah karya dengan sumber bahan, gagasan, dan bentuk “seperti itu”. Demikian pula novel-novel pengarang Ayu Utami yang membicarakan masalah kebebasan seks, pengalaman persetubuhan antara laki-laki dan perempuan, tentang orgasme dan peran perempuan dalam mencari kepuasan dalam hubungan intim.

Semua itu dibicarakan Ayu dengan ringan, bebas, dan sekuler, sebagai perlawanan atau pemberontakan terhadap nilai-nilai (keperawanan) yang selama ini dijunjung tinggi masyarakat, serta disakralkan. Ungkapan tersebut dipengaruhi latarbelakang pengarang yang hidup di kota metropolitan Jakarta

serta pendidikan yang berkiblat ke Barat (kuliah di Jurusan Sastra Rusia). Hal demikian tidak berbeda dengan yang dikemukakan oleh komunitas Sakit Hati yang menyatakan bahwa, “Wanita barat sudah memilih kehidupan liar sebagai cara untuk mengisi kehendak biologisnya. Mereka menjual tubuh dengan murah kepada sembarang laki-laki. Mereka tidak memikirkan untuk menikah, sebab institusi pernikahan dan rumah tangga sudah tidak perlu bagi mereka. Mereka boleh mencintai sepuluh laki-laki dalam satu waktu. Itulah cara hidup Barat. Mereka merasa bahagia seperti itu.”⁴

Zaman telah berkembang, globalisasi dan perkembangan teknologi mengalami kemajuan pesat. Kesemuanya dikuasai oleh negara Barat khususnya Amerika. Dampak pengaruhnya sangat dirasakan di kota besar, seperti Jakarta. Pengaruh kuat budaya Barat dan perlawanan nilai budaya Timur inilah yang digambarkan Ayu Utami dalam sosok perempuan di dalam novel-novelnya.

Perlawanan nilai yang dikemukakan Ayu Utami dipengaruhi oleh pendidikan dan budaya Barat. Hal itu tampak melalui ungkapan dalam novel-novel yang ditulisnya. Pandangan tentang perlawanan adat yang dalam hal ini masalah “perawan tua” yang dinyatakan sebagai berikut.

Perawan tua. Itu masalahnya. Bukan karena seorang perempuan memang perawan dan tua. Tapi karena pada kedua hal itu dilekatkan nilai. Itu kata kuncinya. Dilekatkan nilai. Karena masyarakat mencemooh dan nilai-nilai merendahkan mereka. Orang yang terus menerus dihina tak bisa tidak terluka. Makhluk yang terluka tak bisa tidak jadi agresif, kecuali batinnya sangat kuat (Utami, 2013:161).

Kedua bibiku menyimpan iri-dengki kepada perempuan tak sedarah yang menikah dengan anggota keluarga mereka yang lelaki. Dulu mereka marah pada ibuku. Sekarang ia cemburu pada kekasih abangku. Itu terjadi karena mereka marah pada keadaan pada keadaan diri mereka sendiri. Yaitu: sebagai perawan tua (Utami, 2013:160).

Penilaian masyarakat tentang “perawan tua” berkaitan dengan masalah seorang perempuan yang harus tetap menjaga kehormatannya (keperawanannya). Seorang perempuan jika tidak mampu menjaga keperawanannya, akan merasa tidak berharga. Demikian pula jika sampai pada umur tertentu (30 tahun) belum memperoleh jodoh (belum menikah), ia akan

⁴ <https://www.facebook.com/komunitas.sakit.hati/post/10151593874344701>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.

galau dan dihantui rasa bersalah dan malu karena nilai yang telah tertanam dalam masyarakat kita bahwa menjadi perawan tua merupakan aib keluarga, karena dinilai oleh masyarakat Indonesia dengan “adat ketimurannya” tersebut sebagai perawan tidak laku (perawan tidak laku). Stigma demikian menyakitkan bagi yang menyandangnya. Hal tersebut disampaikan Veranita Amanda yang menyatakan bahwa ada 3 hal yang saya garisbawahi soal status perawan tua: “Perawan tua= aib; perawan tua= gak laku; stigma perawan tua= pemicu tindakan antisipatif”.⁵ Akibat dari stigma perawan tua dari masing-masing perempuan pun tidaklah sama

Perawan tua dengan berbagai fenomena lain digambarkan oleh Ayu Utami sebagai berikut.

INILAH SEBELAS alasan kenapa tidak menikah adalah sikap politik saya:

1. Memangnya harus menikah
2. Tidak merasa perlu
3. Tidak peduli
4. Amat peduli
5. Trauma
6. Tidak berbakat
7. Kepadatan penduduk
8. Seks tidak identik dengan perkawinan
9. Sudah terlanjur asyik melajang
10. Tidak mudah percaya
11. Selalu ditanya (Utami, 2013:xiii–xvii).

... Katanya, berdasar riset temannya, kebanyakan perempuan Jepang yang karirnya maju tidak menikah. Dan wanita demikian umumnya tetap numpang di rumah orang tua mereka, rumah yang tak perlu mereka *openi* sebab ada ibu yang mengerjakan itu, dan ayah yang menyatakan yang tak rela membiarkan anak gadisnya sendirian. Ia menyebut makhluk begini, barangkali juga dirinya sendiri, *single parasite*. Tepat! Inilah saya, si Parasit Lajang. Numpang di rumah orang tua, tak bayar listrik, pagi bermain, siang bekerja, malam menulis, tanpa pikir memberi makan anjing atau mencuci mobil. Siapa saya bagi Ibu kecuali benalu (Utami, 2013:27).

Dua data di atas menurut pendapat penulis merupakan sikap pengarang pada saat ia memutuskan untuk tidak menikah dan siap menjadi seorang gadis

⁵ <http://amandaveranita.blogspot.co.id/2013/08/menyoal-status-perwan-tua.html>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.

lajang, atau perawan lajang, atau gadis yang tidak menikah. Ia hidup dengan menumpang pada orang tuanya. Oleh karena itu, ia menyebut diri sebagai Si Parasit Lajang. Hal tersebut sesuai dengan pengakuan pengarang yang mengatakan bahwa, “Buku ini sangat personal bagi saya, karena menceritakan hidup saya sendiri”; yang pada bagian lain Ayu Utami juga menyatakan bahwa, “Saya tetap menganggap orang berhak dan baik-baik saja untuk tidak menikah.”⁶

2. Ketidakadilan Jender

Masalah perbedaan perlakuan terhadap laki-laki dan perempuan dikemukakan pengarang Ayu Utami sebagai berikut.

Tapi percakapan hari itu memberiku pelajaran besar tentang laki-laki dan perempuan. Yaitu ada yang tidak beres dengan nilai-nilai masyarakat. Nilai yang mengharuskan laki-laki menjadi pemimpin perempuan. Lelaki dibebani tuntutan tidak proporsional untuk menjadi lebih dari perempuan. Akhirnya lelaki menjadi lebih gampang minder. Dan perempuan dibebani tuntutan tak adil untuk merendahkan diri demi menjaga ego lelaki. Itu sungguh tidak benar dan tidak adil. Sampai dewasa dan sampai hari ini aku tetap mengatakannya itu sungguh tidak benar dan tidak adil (Utami, 2013:151).

Data di atas merupakan penilaian pengarang Ayu Utami terhadap ketimpangan jender yang terjadi karena terkonstruksinya sosial budaya khususnya budaya patriarki, yang mengakibatkan ketidakadilan jender. Ketidakadilan yang menyebabkan termarginalisasinya perempuan. Misalnya anak laki-laki memperoleh fasilitas, kesempatan, dan hak-hak yang lebih dari pada perempuan. Hal itu tidak jauh berbeda yang dikemukakan Phierquinn yang menyatakan bahwa, “Ketimpangan sosial yang bersumber dari perbedaan jender itu sangat merugikan posisi perempuan dalam berbagai komunitas sosialnya. Akibatnya ketidakadilan jender tersebut adalah: 1) marginalisasi perempuan, 2) Perempuan perempuan pada subordinat, 3) stereotipe perempuan, 4) kekerasan (*violence*) terhadap perempuan, dan 5) beban kerja tidak proposional.”⁷

Masalah ketidakadilan jender juga dikemukakan pengarang Ayu Utami dengan ungkapan berikut.

⁶ (www.Ayuutami.info) atau @ayuutami.info. Diakses tanggal 24 Februari 2016.

⁷ <http://phierda.wordpress.com/2012/12/18/budaya-patriarki-dalam-pendidikan-gender-di-masyarakat/>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.

Beginilah prinsip kerja benteng perkawinan: *Mekanisme pertama*, manusia dipisahkan menjadi dua kategori: lelaki dan perempuan. Tampak ada teropong, ada wilayah untuk kaum pria, terletak di sebelah kanan, dan daerah wanita di sebelah kiri. Perhatikan baik-baik apakah kedua wilayah diletakkan sejajar (Utami, 2013:179).

Ungkapan pengarang Ayu Utami yang mengatakan apakah kedua wilayah (maksudnya antara laki-laki dan perempuan) diletakkan sejajar, merupakan pernyataan perlawanan pada perlakuan, maupun hak yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Perlakuan antara laki-laki dan perempuan khususnya dalam budaya patriarki, yang memberikan hak-hak yang lebih pada laki-laki. Perempuan diperlakukan tidak adil, atau tidak setara. Hal itu dikemukakan Pherquin, “Demikian pula dalam praktik ritus-ritus di masyarakat, upacara-upacara keagamaan yang didominasi laki-laki karena status perempuan dalam agama dan kepercayaan dipandang tidak setara dengan laki-laki.” Hal ini turut mendukung ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan yang kemudian menjadi ideologi yang sulit diubah karena telah menjadi sebuah keyakinan atau mitos. Pernyataan demikian disampaikan oleh Phierquinn⁸ yang mengatakan bahwa, “istri itu *swargo nunut neraka katut, konco wingking*” dan sejumlah mitos yang dikaitkan dengan peran reproduksi perempuan yang bersifat kodrati; yang juga ungkapan pengarang Ayu Utami tentang ketidakadilan gender yang dinyatakan dengan ungkapan berikut.

.... Benteng ini mengatakan bahwa perjodohan memiliki tujuan produksi. Produksi keturunan tentu saja. Nah! Tingtong! Alarm menyala. Di situlah. Usia produktif lelaki lebih panjang daripada usia produktif perempuan. Huh. Sesungguhnya ini masuk akal secara alamiah. Sebab lelaki itu hanya perlu muncrat saja dalam pekerjaan produksi ini. Dan muncrat itu biasanya enak juga. Pekerjaan perempuan sangat berat, maka ia harus cepat pensiun juga (Utami, 2013:180).

Berbicara masalah perempuan dan laki-laki dalam perkawinan atau pernikahan, memang tujuannya mendapatkan keturunan. Apa yang dikemukakan Ayu Utami dalam ungkapannya di atas merupakan pandangannya yang menilai bahwa perempuan dalam kodratnya memiliki peran yang tidak leluasa atau bebas, namun dengan tanggungjawab yang lebih berat dari pada laki-laki.

⁸ <http://phierda.wordpress.com/2012/12/18/budaya-patriarki-dalam-pendidikan-gender-di-masyarakat/>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.

Ketidakadilan gender diungkapkan Ayu Utami dengan kalimatnya yang berbunyi sebagai berikut.

... *Mekanisme ketiga*: Perkawinan. Tingtong! Alarm menyala lagi. Perbedaan laki-laki dan perempuan bukan tanpa penilaian. Jelas ada herarki dalam benteng ini. Sebab lelaki dijadikan pemimpin atau kepala keluarga. tapi pada umumnya semua menempatkan suami sebagai ordinat, atau titik utama. Perempuan sebagai subordinat. Atau titik bawahan yang letaknya tergantung pada koordinat utama tadi. Bentuknya macam-macam, antara lain seperti yang dideratkan di bawah ini yang bisa terjadi bersamaan atau sebagian: 1. Suami/ayah adalah pemimpin atau kepala keluarga. 2. Lelaki boleh beristri banyak, perempuan tidak boleh bersuami banyak. 3. Kepemilikan bidang tanah dan barang ada pada suami. 4. Istri harus minta izin suami, tapi suami tidak. 5. Istri kehilangan nama gadis, dan memakai nama suami. 6. Lebih mudah bagi suami menceraikan istri, daripada sebaliknya. 7. Anak yang lahir dari perempuan tanpa suami dihukum dengan nama anak haram (Daftar ini bisa diperpanjang) (Utami, 2013:182).

Masalah ketidakadilan gender (dalam pernikahan/perkawinan) yang menjadi sorotan pengarang Ayu Utami, ialah ketidakadilan gender yang mengacu pada hak dan peran laki-laki yang berbeda dengan perempuan. Ketidakadilan gender tersebut kemudian diterima sebagai ketentuan sosial, yang bahkan oleh sebagian masyarakat, diyakini sebagai kodrat. Ketidakadilan gender seperti yang dikemukakan oleh Ayu Utami tersebut tidak berbeda jauh dengan yang oleh Phierquinn yang menyatakan bahwa, “Ketimpangan sosial yang bersumber dari perbedaan gender itu sangat merugikan posisi perempuan dalam berbagai komunitas sosialnya. Akibat ketidakadilan gender tersebut antara lain 1) marginalisasi perempuan, 2) penempatan perempuan pada subordinat, 3) *stereotype* perempuan, 4) kekerasan (*violence*) terhadap perempuan, dan 5) beban kerja tidak proporsional.

3. Agama

Dalam masalah agama pengarang Ayu Utami menyatakan bahwa dia adalah orang Jawa yang beragama Katolik. Sebagai seorang yang beragama Katolik ia menjalani semua ajaran agamanya dengan tekun. Hal itu sesuai dengan pengakuannya bahwa ia penganut paham spiritualisme kritis, sebuah paham yang selalu mencari pembenaran dari hasil pemikiran (berdasarkan kebenaran rasio bukan yakin atau rasa). Dinyatakan oleh Ayu, “Saya lahir dalam keluarga dari komunitas etnis yang besar tapi kelompok agama yang

kecil (Jawa, Katolik). Jika ada tema pokok yang saya ingin perkenalkan pada pembaca, itu adalah spiritualisme kritis yang saya pelajari dari dialektika antara akal dan rasa”.⁹ Spiritualisme kritis diungkapkan oleh pengarang Ayu Utami dengan pernyataan berikut.

Tapi selain suaranya yang kerempeng aku tidak suka khotbahnya. Ia memberiku titik penting dalam hidup; yaitu mulai benci kepada kekuasaan rohaniawan. Dan akhirnya mempertanyakan agama. Pada suatu misa ia berkhotbah agar kaum ibu dan perempuan memperbaiki diri dulu sebelum menuntut emansipasi ini itu. Buktikan dulu bahwa perempuan memang lebih daripada lelaki bahkan di bidang perempuan. Apa yang kita lihat? Siapa yang memasak lebih enak? Laki-laki? Bukan perempuan!” Ia melanjutkan khotbahnya yang mencela perempuan.

Itulah khotbah terburuk yang pernah kudengar di gereja. Tapi sebelum mengatakannya jelek

Khotbah itu adalah satu titik penting yang membuka kesadaranku tentang apa yang kemudian dikenal sebagai masalah jender dalam agama.

Tapi, memang aku sedang tidak begitu percaya juga sih pada agama. Seperti sudah kubilang di depan, semua agama itu problematis. Terutama dalam perlakuannya terhadap perempuan. ... kalau jujur saja tidak bisa, aku tak tenang. Lagi pula bagaimana aku bisa bertahan dalam agama yang mengajarkan kejujuran jika aku tidak bisa menggugat dengan jujur. Sementara ini kejujuranku membuatku ragu. Begitulah. Di satu sisi aku cuma ingin jujur, dengan pencarian-pencarianku, di sisi lain aku tidak mau mengotori kesucian yang mereka jaga. Aku pergi dari gereja (Utami, 2013:83–84).

Ia tetap senang membaca Alkitab. Ia tidak lagi membacanya sebagai kitab suci yang dedaktis, yang menggurui engkau tentang menjadi suci atau menjadi jahat. Atau yang memberi panduan menghakimi orang (Utami, 2013:83–84).

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa pengarang Ayu Utami dalam meyakini agamanya tidaklah menurut ajaran formal Katolik. Ia memilih dan memilah keyakinan yang dinilai tidak tepat, kemudian dianalisis sesuai dengan

⁹ www.ayuutami.info. Diakses tanggal 24 Februari 2016.

pemikiran-pemikirannya sendiri yang kemudian disebutnya dengan kritis, sehingga menghasilkan apa yang ia namakan dengan spiritualisme kritis. Inilah yang dikatakan pengarang tentang keyakinan terhadap agamanya dan sebagai pembaca boleh percaya (menerima) atau tidak tentang keyakinan tersebut. Hal demikian seperti yang dinyatakan Budi Darma bahwa, “Di pihak lain pembaca yang menyambut “tawaran” pengarang mempunyai hak untuk menyikapinya secara berbeda-beda, tergantung jati diri masing-masing.

Sambutan dan penerimaan seorang pembaca terhadap suatu karya tidak terikat adanya keharusan untuk bersikap sama dan sependapat dengan pembaca-pembaca yang lain dan pengarang, sebagaimana halnya dengan tidak adanya keharusan bagi para pembaca dan pengarang untuk bersikap sama dalam menyikapi suatu keadaan dan permasalahan. Pembaca bebas menyikapi sesuatu yang terdapat di dalam sebuah karya yang *notabene*, berisi berbagai permasalahan yang mencerminkan sikap dan niatan pengarang untuk menuliskan berbagai persoalan tersebut (Darma, 2007:8). Pembaca pun bebas bereaksi dengan berpendapat bahwa “Timur adalah Timur. Barat adalah Barat. Dan sang kembar tidak seharusnya bertemu sampai tiba hari kiamat (Darma, 2007:8). Terlepas dari sikap pembaca dalam merespons sikap pengarang Ayu Utami di dalam novelnya, penulis sejalan dengan pernyataan Budi Darma (2007:8) yang mengatakan bahwa, “Adat hanyalah tulisan yang dapat menjadi berwibawa karena kebenaran yang disampaikan oleh penulisnya. Kebenaran dapat diungkapkan karena otak penulisnya mampu berpikir kreatif dan mampu mengeluarkan gagasan-gagasan orisinal.”

D. Simpulan

Penelitian mengenai sosok perempuan yang dikemukakan Ayu Utami dalam ketiga novelnya menunjukkan bahwa ia mengemukakan sosok perempuan kontemporer yang karena pengaruh lingkungan dan pendidikan –terutama pendidikan tingginya– menjadikannya berkiblat ke budaya Barat (Eropa). Hal itu menyebabkan Ayu Utami menampilkan sosok perempuan Barat. Sosok perempuan tersebut juga melakukan perlawanan terhadap Budaya Timur dan nilai adat ke-Timur-an, seperti nilai keperawanan bagi seorang gadis dan tentang perawan tua. Agama disikapi secara kritis sesuai dengan pola berpikir Barat. Hal itu menjadikan sosok perempuan yang dihadirkan berperilaku sebagai penganut paham spiritualisme kritis.

Daftar Pustaka

- Darma, Budi. 2007. *Bahasa, Sastra, dan Budi Darma*. Surabaya: JP BOOKS.
- [http://klikseru.com/10 alasan-mengapa-sek-sebelum-menikah-itu-dilarang/](http://klikseru.com/10_alasan-mengapa-sek-sebelum-menikah-itu-dilarang/). Diakses tanggal 24 Februari 2016.
- <http://ruanghati.com/2011/08/16/inilah-7alasan-kenapa-cewek-wajib-jaga-keperawanan-hingg-nikah>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.
- <https://www.facebook.com/komunitas.sakit.hati/post/10151593874344701>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.
- <http://phierda.wordpress.com/2012/12/18/budaya-patriarki-dalam-pendidikan-gender-di-masyarakat/>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.
- <http://manfluthy.blogspot.co.id/2005/10/keperawanan-perlu-dipertahankan.html>. Diakses tanggal 24 Februari 2016.
- Nurgiyantoro, Burhan. 1998. *Transformasi Unsur Pewayangan dalam Fiksi Indoneia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Utami, Ayu. 2000. *Saman*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Utami, Ayu. 2001. *Larung*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Utami, Ayu. 2012. *Cerita Cinta Enrico*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Utami, Ayu. 2013. *Si Parasit Lajang*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Utami, Ayu. 2013. *Pengakuan Eks Parasit Lajang*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

SASTRA DAERAH CERMIN PENANAMAN PENDIDIKAN PERILAKU BERKARAKTER

Muji

FKIP Universitas Jember
muji_yunilove@yahoo.co.id

A. Pendahuluan

Kemajuan ipteks dewasa ini terlihat tidak lagi berkorelasi positif, tetapi berbanding terbalik dengan tingginya perilaku menyimpang yang merupakan pelanggaran etika sosial masyarakat. Tatakrama pergaulan yang bersumber pada nilai-nilai luhur budaya bangsa tampak memudar. Perilaku menyimpang banyak dijumpai di tengah-tengah masyarakat, misalnya terlihat pada semakin maraknya tindakan anarkis dan main hakim sendiri, merajalelanya praktik korupsi. Wajar perilaku asusila, pelanggaran etika, atau ketidaksantunan dalam berbahasa semakin hari semakin menjadi-jadi jeleknya.

Berbagai pelanggaran etika sosial masyarakat yang kini terjadi semakin mempertegas dugaan bahwa bangsa ini telah mulai kehilangan jati diri. Penanda formal ditandai oleh bergesernya nilai-nilai kemanusiaan, keagamaan, kemampuan masyarakat dalam pengendalian diri, dan membina kebersamaan. Masyarakat mulai mengabaikan nilai-nilai kearifan lokal yang telah diwariskan oleh nenek moyang dalam berinteraksi dan bersosialisasi dengan lingkungannya. Disinyalir hal itu merupakan dampak dari ketidaksiapan masyarakat ketika harus berhadapan dengan era global dengan perkembangan peradaban yang semakin kompleks (Nugrahani, 2008:16).

Spradley (2007:15) berpendapat dalam perkembangan peradaban dunia yang semakin maju, seseorang dapat mengalami peristiwa 'kebanjiran budaya' (*culturally overwhelmed*), yaitu munculnya pengaruh dari dua budaya atau lebih sekaligus, atau bersama-sama. Dalam kasus ini, bagi generasi muda yang belum menguasai budayanya sendiri, sudah harus berhadapan dengan pengaruh berbagai budaya asing –sebagai dampak dari canggihnya teknologi informasi– mereka mengalami kebingungan. Dalam dirinya belum terbentuk filter yang mampu membedakan budaya yang baik, dan cocok

bagi dirinya. Akibatnya, dengan mudah seseorang (utamanya generasi muda) akan mengalami peristiwa ketercerabutan budaya sehingga menciptakan budayanya sendiri. Hal itu terjadi, karena selain tidak lagi mengenal budaya asli nenek moyangnya, juga belum mampu 'memilih dan memilah', mana budaya yang baik sesuai karakter bangsanya.

Fakta di lapangan menunjukkan bahwa nilai-nilai moral (akhlak) yang digariskan dalam ajaran agama dewasa ini mulai diabaikan atau (sengaja) dikaburkan. Nilai-nilai kesantunan dan budi pekerti luhur yang diwariskan nenek moyang juga semakin memudar, bahkan menjadi asing di negeri sendiri. Sementara itu, para pemimpin bangsa yang seharusnya berperan sebagai contoh '*panutan*' juga tidak lagi mampu menempatkan dirinya dengan benar (Nugrahani, 2011:2). Bila demikian keadaannya, kemana karakter bangsa ini akan berpijak? Bagaimana pembentukan karakter generasi muda dapat dilakukan? Pertanyaan besar itulah yang perlu mendapatkan jawabannya, bila bangsa ini ingin tetap eksis sebagai bangsa yang memiliki jatidiri dan karakter yang kuat dalam percaturan dunia.

Stereotipe bangsa Indonesia sebagai bangsa Timur yang ramah, santun, *andhap-asor*, lembah-manah, suka bergotong royong, dan religius, yang selama ini selalu dibangga-banggakan sebagai pembanding kontras dengan ciri kepribadian bangsa Barat yang serba bebas, individualis, sekuler, materialis dan kapitalis, tampaknya tinggalah mitos belaka.

Poernomosidi (2006:1) berpendapat kebiasaan latah masyarakat Indonesia yang suka meninggalkan budayanya sendiri dan lebih tertarik mengikuti arus budaya global secara primordial tidak hanya menimpa pada generasi muda, tetapi juga seluruh generasi bangsa. Oleh sebab itu, secara nasional karakter bangsa ini dalam pertarungan yang membawanya ke dalam kondisi kritis. Keadaan ini perlu mendapat perhatian semua kalangan, agar kebhinnekatunggalikaan tetap terpelihara dan terjaga. Tentu saja tidak ingin bangsa ini bercerai-berai seperti zaman kerajaan, ketika dengan saudara senegara saling berebut sesuatu. Hal itu dapat membuat ringkihnya kekuatan dari berbagai penjur. Contoh kejadian perang di zaman Ken Arok, menurut sejarah peperangan tersebut tidak selesai kalau belum mencapai tujuh keturunan. Tetapi, mengapa hingga kini kejadian tersebut masih saja terus dilestarikan bahkan dibudayakan oleh bangsa Indonesia. Fakta dan realita dapat ditunjukkan pada kejadian saat pileg dan pilpres. Apakah sebenarnya perlunya itu terjadi, kalau ujung-ujungnya membuat permusuhan dan saling menjatuhkan diri pribadi, kelompok, dan golongan.

Melunturnya kebanggaan masyarakat terhadap budayanya sendiri mengakibatkan terputusnya estafet pewarisan nilai-nilai kearifan lokal kepada generasi penerusnya. Hal ini merupakan masalah besar yang tidak boleh dibiarkan. Segala upaya dari sejak dini perlu dilakukan, agar generasi penerus bangsa dapat tumbuh menjadi manusia yang berkarakter baik dan terpuji. Upaya tersebut dapat dilakukan melalui berbagai cara, antara lain pembiasaan anak bermain dan menyanyikan lagu-lagu (tembang) dolanan Jawa yang mengandung nilai didaktis yang bersumber pada filsafat budaya Jawa yang adiluhung, yang mengajarkan nilai-nilai kebaikan, dan akhlak/budi pekerti luhur dan mulia.

Dasar pertimbangan rasional tembang dolanan Jawa yang dijadikan objek penelitian, antara lain tembang dolanan (i) tidak lagi ditumbuhkembangkan oleh pemiliknya, (ii) tenaga ahli yang berkompeten di bidang pelestarian tembang dolanan Jawa dari waktu ke waktu terus berkurang, (iii) generasi muda etnis Jawa kurang/tidak mempunyai perhatian terhadap pelestarian tembang dolanan Jawa secara serius, (iv) generasi muda etnis Jawa yang bersedia melestarikan tembang dolanan Jawa melalui jalur sekolah sangat sedikit, (v) nilai bisnis di dunia pelestarian tembang dolanan Jawa di zaman modern sangat tinggi, sebab terhubung oleh perhitungan kebutuhan hidup tiap saat terus menanjak, dan (vi) peluang kerja di dunia pelestarian kearifan lokal 'tembang dolanan Jawa' sangat kecil.

Terkait upaya pembentukan sikap/perilaku karakter bangsa, kegiatan penelitian yang dilakukan adalah menemukan (i) aneka tindak bahasa yang ada dalam lirik tembang dolanan Jawa, (ii) nilai-nilai budaya yang ada dalam tembang dolanan Jawa, dan (iii) posisi fungsi nilai budaya dalam tembang dolanan yang relevan dengan kebutuhan pembentukan sikap berkarakter yang diidealkan masyarakat Jawa khususnya, masyarakat Indonesia pada umumnya.

B. Metode Penelitian

Rancangan penelitian yang dipilih untuk mendesain tindakan yang harus dilakukan oleh peneliti adalah rancangan penelitian kualitatif, sedangkan jenis penelitian yang dipilih untuk menyajikan fakta data penelitian adalah deskriptif-informatif. Alasan dipilih metode ini, karena (1) cara kerjanya memaparkan temuan penelitian secara kronologis dalam situasi yang alami tanpa rekayasa peneliti, (2) memungkinkan untuk dilakukan analisis induktif, yang berorientasi pada eksplorasi, penemuan dan logika induktif, sehingga

teori yang dihasilkan adalah kenyataan, bukan fakta data tanpa makna, dan (3) pemaparan perilaku manusia yang menjadi objek penelitian dikemukakan berdasarkan konteks natural (Sutopo, 2003:2).

Data penelitian ini dikumpulkan dengan teknik kajian pustaka (*content analysis*), wawancara mendalam (*in-depth interviewing*), dan observasi (*observation*). Kajian pustaka dilakukan dengan sumber data teks/dokumen yang berkaitan dengan tembang dolanan Jawa dan budaya Jawa pada umumnya. Wawancara mendalam dilakukan dengan narasumber (*informant*) para pakar budaya Jawa, sesepuh dan pinisepuh, serta generasi muda (etnis Jawa) dan guru bahasa Jawa. Observasi dilakukan dengan sumber data aktivitas kehidupan sehari-hari masyarakat (Jawa) dalam kondisi yang alami, tanpa rekayasa peneliti.

Validitas data penelitian diuji melalui triangulasi dengan narasumber dan triangulasi metode pengumpul dan analisis fakta data. Triangulasi dengan narasumber ditempuh melalui wawancara mendalam kepada para informan dari status dan peran yang berbeda. Triangulasi metode ditempuh dengan cara menggali data yang sejenis dengan metode yang berbeda (Sutopo, 2003:80). Data yang diperoleh melalui wawancara dibandingkan dengan hasil pengamatan tentang aktivitas subjek yang menggambarkan perilakunya melalui observasi. Reliabilitas data diwujudkan melalui pelaksanaan penelitian yang dapat diinterpretasi dengan hasil yang sama (Yin, 2000:38). Reliabilitas data diusahakan untuk meminimalkan kesalahan (*error*) dan penyimpangan (*bias*) dalam penelitian.

Analisis data penelitian ini dilakukan di lapangan bersama dengan proses pengumpulan data. Pada waktu data dikumpulkan, proses analisis dimulai dengan penyusunan refleksi peneliti, yang merupakan kerangka berpikir, gagasan, dan kepedulian peneliti terhadap data yang ditemukan (Bodgan & Biklen, 1982:84–89). Analisis dilakukan secara interaktif, dalam bentuk siklus. Setiap data yang diperoleh dikomparasikan dengan data lain secara berkelanjutan, dengan model analisis interaktif. Komponennya meliputi reduksi data, sajian data, dan penarikan simpulan/verifikasi (Miles & Huberman, 1984:23).

Selanjutnya untuk pemaknaan tembang dolanan Jawa digunakan metode membaca model semiotik yang terdiri atas membaca heuristik dan hermeneutik atau retroaktif (Riffaterre, 1978:39). Membaca heuristik dilakukan dengan membaca cermat dalam tataran satuan linguistik pada teks tembang dolanan Jawa. Membaca hermeneutik dilakukan dengan membaca

bolak-balik antara teks tembang dolanan Jawa dengan referensi di luar teks atau realitas sosial budaya masyarakat Jawa yang menjadi latar sosial tembang dolanan Jawa.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hasil Penelitian

Berdasarkan kajian pustaka (*content analysis*), wawancara mendalam (*in-depth interviewing*), dan observasi, ditemukan (1) tindak bahasa dalam tembang dolanan Jawa ada yang menyatakan tuntunan (petunjuk), tontonan (hiburan), tuntunan dan tontonan (petunjuk dan hiburan), (2) nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) yang terdapat dalam tembang dolanan Jawa ditemukan memiliki nilai-nilai (i) religius, (ii) edukatif, (iii) sosial, (iv) etika moral, dan (3) pengamalan nilai-nilai kearifan lokal dalam tembang dolanan Jawa dapat dibermaksanakan untuk pembentukan sikap karakter jujur, disiplin, rajin, tanggung jawab, dan santun.

2. Pembahasan Hasil Penelitian

Pada bagian ini dikutipkan lagu dolanan dalam jumlah yang terbatas. Contoh lagu dolanan Jawa yang lain sebenarnya masih banyak. Lirik syair lagu yang dicontohkan dapat disimak pada bagian di bawah ini.

SLUKU-SLUKU BATHOK

Sluku-sluku bathok
Bathoke ela-elo
Sluku-sluku bathok
Bathoke ela-elo
Si Rama menyang Solo
Oleh-olehe payung motha
Mak jenthit lolo lobah
Wong mati ora obah
Nek obah medeni bocah
Nek urip goleka dhuwit.

Lirik tembang dolanan yang berjudul “Sluku-sluku Bathok” tersebut apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai berikut.

‘Ayun-ayun kepala’
‘Kepalanya geleng geleng’
‘Si bapak pergi ke Solo’

‘Oleh-olehnya payung mutha’
 ‘Secara tiba-tiba begerak’
 ‘Orang mati tidak bergerak’
 ‘Kalau bergerak menakuti orang’
 ‘Kalau hidup carilah uang’

Makna yang tersirat dalam tembang dolanan “Sluku-sluku Bathok” yaitu nilai religius. Syair tersebut bermakna manusia hendaklah membersihkan batinnya dan senantiasa berzikir mengingat Allah dengan (ela-elo) menggelengkan kepala mengucapkan lafal *laa illa ha illallah* di saat susah maupun senang, di kala menerima musibah maupun kenikmatan, hidup mati manusia di tangan Allah. Maka, selagi masih hidup berbuat baiklah terhadap sesama dan beribadah kepada Allah Swt karena Allah Maha segala-galanya, apabila sekali berkehendak mencabut nyawa seseorang, tak seorang pun mampu menolakkannya.

Makna tindak bahasa dalam tembang dolanan Jawa ada yang menyatakan tuntunan, tontonan, tuntunan dan tontonan. Pengubah lirik tembang dolanan Jawa mengubah lagu dengan memilih tindak bahasa yang menyatakan makna tuntunan, tontonan, serta tuntunan dan tontonan, agar isi lagu yang disampaikan dapat menyentuh perilaku penikmat/pendengar untuk berbuat atau bertindak menerima atau menolak ajakan. Tradisi yang dibudayakan oleh kelompok etnis Jawa menyampaikan ajaran berupa nasihat, ajakan, larangan, dan didikan lebih mudah diingat, cepat diikuti, diserap, dipahami, dan segera diamalkan dalam perbuatan terdalam jika ajaran ini disampaikan dalam bentuk tembang. Lebih dari itu, dalam tradisi etnis Jawa perintah atau ajakan untuk menerima atau menolak sesuatu, dilakukan lebih santun. Apabila diekspresikan dalam bentuk tuntunan, tontonan, tuntunan dan tontonan. Dengan cara ini orang yang menjadi sasaran untuk dinasihati, diajak, dilarang, dan dididik tidak terasa kecewa atau sakit hati. Tindakan ini lazim diungkapkan dalam tuturan, “Kenek-a iwak-e aja nganti buthek banyune” (andaikan orang mencari ikan, diharapkan kena ikannya, tetapi jangan sampai keruh airnya). Maksudnya, jika ingin memerintah atau mengajak untuk menerima atau menolak pendapat orang lain, jangan sampai orang yang ditolak pendapatnya merasa kecewa hatinya di saat itu atau dikemudian hari.

Nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) yang terdapat dalam tembang dolanan Jawa ditemukan menyatakan (1) nilai religius, (2) nilai edukatif, (3) nilai sosial, dan (4) nilai etika moral. Nilai-nilai kearifan lokal ini yang tempo dulu

melekat kuat pada diri tiap etnis Jawa. Tetapi, nilai-nilai ini secara perlahan dari waktu ke waktu terkikis oleh pengaruh nilai-nilai yang terdapat dalam tembang lain, karena menurut para pencintanya lebih baik dibandingkan dengan tembang dolanan yang digubah tempo dulu. Semakin memudahkan rasa ketertarikan generasi muda etnis Jawa terhadap tembang dolanan Jawa, disebabkan oleh langkanya generasi tua yang mau menularkan warisan adiluhung kepada generasi berikutnya. Selain itu, tidak adanya dukungan dari pihak penguasa tingkat daerah dan pusat untuk membina dan menjaga kelangsungan hidup tembang dolanan Jawa. Pihak penguasa yang berwenang pada tingkat daerah dan pusat tidak mengambil kebijakan tegas bagaimana memosisikan tembang dolanan agar tetap dibudayakan, misalnya dijadikan mata pelajaran lokal wajib di sekolah-sekolah tempat pemilik tembang dolanan ini berada. Dengan cara ini diperhitungkan tembang dolanan Jawa tidak akan punah. Terkait dengan kondisi ini, agar warisan leluhur tersebut tetap hidup, dijaga, dan dibina oleh pemiliknya, kemenarikan penyajian dan penampilan perlu dikemas sesuai konteks kebutuhan terkini. Kebutuhan yang dimaksud harus benar-benar yang memicu dan memersuasi generasi muda etnis Jawa untuk membudayakan dan melestarikan tembang dolanan untuk kepentingan pendidikan dan menempatkan sebagai tuntunan dan tontonan yang bernilai guna tinggi.

Telah dikemukakan pada bagian sebelumnya bahwa pengamalan tindak bahasa pada tembang dolanan Jawa dapat dibermaksakan untuk pembentukan karakter bangsa, utamanya etnis Jawa yang jujur, disiplin, rajin, tanggung jawab, dan santun. Dalam hidup dan kehidupan ini etnis Jawa tempo dulu apabila dirinya, anaknya, dan sanak saudara lain yang terkait erat dalam satu ikatan keluarga tercemar nama baiknya, seluruhnya akan terkena getahnya. Oleh karena itu, prinsip hidup etnis Jawa daripada dirinya, anaknya, dan sanak saudara lain yang terkait erat dalam satu ikatan keluarga dicemarkan nama baiknya lebih baik mereka merendahkan diri 'mengalah'. Mengalah bukan kalah, tetapi mengalah untuk menjaga harga diri. Karena, orang yang bersikap mau mengakui akan kekurangan dirinya itu lebih tinggi 'luhur' derajatnya dibandingkan dengan sikap orang yang suka bermusuhan. Itulah sebabnya, kebanyakan etnis Jawa berpegang pada prinsip lebih baik diam dan berbicara seperlunya. Tidak perlu berlebihan agar pembicaraan mengarah pada hal-hal yang dipandang perlu dan signifikan. Ekspresi tindakan ini sering diperbincangkan umum bahwa etnis Jawa menyimpan sesuatu yang mungkin tidak tertahan dalam dirinya, dibuatlah blangkon 'topi' yang di

belakangnya ada benjol kecil sebesar ibu jari kaki. Benjolan ini simbol tempat menyimpan daya rasa, karsa, dan cipta yang dinilai olehnya tidak menimbulkan rasa menyenangkan pada orang lain. Tempo dulu simbol itu oleh etnis Jawa dijadikan tanda untuk wadah mengingat kekilafan yang mungkin terjadi dituduhkan salah oleh orang lain, namun mereka hanya melempar tawa dengan sikap yang ramah dan santun.

Semua karakter yang dikemukakan di atas kini tidak dapat ditemukan melekat pada diri generasi muda etnis Jawa. Mengapa itu terjadi? Budaya lokal Jawa dalam bentuk tembang dolanan tidak mendapat fasilitas maupun dukungan dari pemiliknya. Akulturasi antar budaya lokal Jawa dan asing, budaya. Budaya asing lebih cepat tumbuh, karena difasilitasi dan didukung oleh pemiliknya. Perbedaan perhatian ini yang menjadikan tembang dolanan Jawa berangsur-angsur dari waktu ke waktu tidak tumbuh sempurna sebagaimana wajarnya budaya yang bernilai bisnis tinggi. Perlu disayangkan, karya sastra “tembang dolanan Jawa” yang penuh dan sarat ajaran dan tuntunan lenyap tanpa jejak. Para pemerhati yang perhatian pada kelangsungan hidup warisan budaya “tembang dolanan Jawa” seharusnya berupaya menggali karakter bangsa yang tersurat dalam karya sastra ini untuk dihidupkan lagi seperti sedia kala. Setidak-tidaknya nuansa kearifan lokal tetap ditampakkan meskipun tidak sejelas perkembangan karya sastra ini seperti hidup dan kehidupan di tempo dulu.

Generasi muda bangsa Indonesia pada umumnya, etnis Jawa khususnya, akan merasa resah apabila dalam hidup dan kehidupan mereka disuguhi oleh berbagai kejadian yang kurang layak dan merusak. Apalagi sampai mengancam retaknya keutuhan kebhinnekaan antarsuku di berbagai wilayah yang ada di Indonesia. Melalui penggalan nilai-nilai budaya lokal yang terdapat dalam karya sastra tembang dolanan Jawa khususnya, generasi muda etnis Jawa khususnya, bangsa Indonesia umumnya, bangun kembali untuk sadar dan menyadari akan pentingnya satu rasa dan satu jiwa, yaitu satu rasa kesatuan, persatuan, dan keutuhan antarsuku bangsa di Indonesia terus terjaga dan semakin kokoh dan kuat.

D. Simpulan

Lagu daerah ‘tembang dolanan Jawa’ dapat menjadi basis penguat pembentukan karakter bangsa sebatas lagu daerah yang dipilih memiliki nilai-nilai budaya untuk membawa dampak positif terhadap pembinaan jati diri/martabat bangsa, utamanya generasi muda penerus bangsa Indonesia, utamanya etnis Jawa.

Pemilik, pemerhati, dan pihak berwenang tingkat daerah maupun pusat disarankan perlu memberi perhatian khusus terhadap kelestarian hidup tembang dolanan, utamanya tembang dolanan Jawa. Di samping itu, perlu mendukung sepenuhnya dan memfasilitasi kebutuhan pelestarian secukupnya guna mencegah kepunahan. Perhatian dan dukungan tidak harus diwujudkan dalam bentuk materi, tetapi penetapan kebijakan yang isinya pelestarian budaya.

Daftar Pustaka

- Bogdan, R.C dan Biklen, S.K. 1982. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Mehtods*. Boston: Allyn and Bacon, Inc. Hendarsah.
- Miles & Huberman. 1984. *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*. Sage Publications.
- Nugrahani, Farida. 2008. *Pendidikan Budi Pekerti di Sekolah Suatu Tinjauan Umum*. Yogyakarta: Kanisius.
- Nugrahani, Farida. 2011. "Penanaman Nilai-Nilai Kearifan Lokal Melalui Pembelajaran *Unggah-Ungguhing Basa*." Dalam *Prosiding: Upaya Pembentukan Karakter Generasi Muda*. Seminar Nasional Pengembangan Pendidikan Karakter Bangsa Berbasis Kearifan Lokal di Universitas Muhammadiyah Malang, 30 April 2011.
- Poernomosidi. 2006. *Permainan Pendukung Pembelajaran Bahasa dan Sastra*. Jakarta: Gramedia.
- Riffaterre. 1978. *Stage and Sequence The Cognitive Development Approach to Socialization*. Chicago: Rand Mc Nally and Company.
- Spradley. 2007. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana. Edisi II.
- Sutopo. 2003. "Warisan Moralitas Islam, Refleksi Budaya Jawa." (Makalah Festival Istiqlal). Yogyakarta.
- Yin. 2000. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Bintang.

INTERPRETASI TANDA-TANDA REALITAS SOSIAL DALAM PUISI “MARTO KLUNGSU DARI LEIDEN” KARYA DARMANTO JATMAN: SEBUAH TINJAUAN SEMIOTIK SASTRA

Sunarti Mustamar

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
ridwanbaidillah01@gmail.com

A. Pendahuluan

Interpretasi terhadap puisi merupakan salah satu usaha yang dilakukan pembaca dalam mengungkapkan tanda-tanda yang terkandung dalam puisi. Pembacaan dan pemahaman teks puisi secara sungguh-sungguh akan menambah kekayaan batin pembaca. Seperti dikemukakan oleh Prodopo (1997:v-vi) bahwa karya puisi disenangi oleh masyarakat karena puisi dapat memberikan kenikmatan seni, memperkaya kehidupan batin, menghaluskan budi, bahkan sering membangkitkan semangat hidup yang menyala, dan mempertinggi rasa ketuhanan, serta keimanan. Di samping itu puisi bukan untuk golongan masyarakat tertentu, tetapi untuk seluruh masyarakat. Puisi itu mengungkapkan masalah-masalah yang terjadi dalam kehidupan masyarakat secara universal.

Puisi “Marto Klungsu dari Leiden” merupakan salah satu judul puisi Darmanto yang mengungkapkan realitas sosial kehidupan seorang anak haram hasil hubungan antara seorang penguasa dengan perempuan desa. Pada kenyataannya seorang penguasa dapat dengan mudah menyatakan cintanya kepada wanita baik dari kalangan kerajaan maupun dari kalangan masyarakat bawah di pedesaan. Tema-tema sosial tersebut banyak dipilih oleh Darmanto untuk menunjukkan kepada pembaca bahwa puisi dapat dipakai sebagai media untuk menyampaikan pesan moral, ide dari pengalaman hidup penyair kepada masyarakat. Seperti dikemukakan oleh Mustafa (Darmanto, 1994:ix) gaya Darmanto tidak muncul begitu saja, tetapi melalui proses yang cukup lama. Melewati pergulatan dengan tema-tema sosial dan personal.

Realitas sosial yang terdapat dalam puisi biasanya mencakup realitas sosial yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat, mulai dari kejadian alam, kepincangan perilaku sosial di masyarakat dan adanya ketidakadilan penguasa terhadap masyarakat bawah atau rakyat kecil. Banyak penyimpangan perilaku sosial yang memperlakukan rakyat kecil dengan semena-mena. Rakyat kecil banyak menjadi korban dari keserakahan para penguasa. Dari realitas sosial tersebut, penyair mengajak pembaca untuk menyadari bahwa penguasa perlu diingatkan agar tidak berbuat tidak adil kepada rakyat kecil.

Realitas sosial tersebut diungkapkan secara tidak langsung, hal ini merupakan tanda-tanda yang perlu dicermati untuk mengungkapkan makna puisi secara keseluruhan dalam puisi "Marto Klungsu dari Leiden" dengan metode pendekatan Semiotik. Selanjutnya Prodopo (1997:120-121) menyatakan bahwa karya sastra (puisi) itu merupakan struktur yang bermakna, dan merupakan sistem tanda yang mempunyai makna. Oleh karena itu, puisi harus dianalisis secara semiotik.

B. Metode

Metode yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif, yaitu suatu prosedur penelitian yang menghasilkan deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang atau perilaku yang dapat diamati (Moleong, 1999). Metode kualitatif dipergunakan dengan tujuan dapat mendekati diri pada objek yang diteliti serta untuk meningkatkan sensitivitas terhadap konteks yang ada dan sifat tersebut cenderung menghasilkan yang lebih besar pada kesahihan data kualitatif dibandingkan kuantitatif.

Pendekatan lain yang dipakai dalam menganalisis objek yang berupa karya puisi adalah semiotik. Semiotik menurut Van Zoest (1993:1) adalah cabang ilmu, yang berurusan dengan tanda, seperti sistem tanda proses yang berlaku bagi penggunaan tanda. Selanjutnya Primenger (Prodopo 1997:123) menyatakan semiotik sastra adalah usaha untuk menganalisis sebuah sistem tanda-tanda dan menentukan konvensi-konvensi apa yang memungkinkan tanda-tanda tersebut mempunyai arti.

Semiotik yang dipakai dalam penelitian ini, yaitu teori semiotik menurut Riffaterre dalam buku *Semiotics of Poetry* (1978). Menurut Riffaterre (1974:4) yang dimaksud menifestasi semiosis adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda-tanda dari tingkat mimesis ke tingkat signifikasi (penandaan) yang lebih tinggi.

Menurut Riffaterre (1978:4–6) dalam tindak pembacaan sebuah teks puisi, pembaca melewati dua tahap pembacaan, yaitu pembacaan heuristik dan pembacaan hermeneutik (retroaktif). Pembacaan heuristik merupakan pembacaan tingkat pertama yang didasarkan pada konvensi bahasa yang telah mempunyai arti dan referensi. Pembacaan heuristik ini belumlah mencukupi untuk memahami makna puisi. Oleh karena itu, dilanjutkan ke tingkat pembacaan yang didasarkan pada konvensi sastra. Pembaca diharapkan dapat menafsirkan makna karya sastra berdasarkan interpretasi yang pertama. Dari pemahaman makna yang masih beraneka ragam, pembaca puisi bergerak lebih jauh untuk memperoleh kesatuan maknanya. Dalam menganalisis puisi yang berjudul "Marto Klungsu dari Leiden" selanjutnya disingkat MKDL, secara semiotik dilakukan dengan pembacaan heuristik, hermeneutik, dan pencarian matriks, model dan hipogram.

C. Hasil dan Pembahasan

Interpretasi tanda-tanda realitas sosial dalam puisi "Marto Klungsu dari Leiden" yang kemudian disingkat MKDL secara semiotik meliputi : pembacaan heuristik, pembacaan hermeneutik, dan pencarian matriks, model, varian dan hipogram.

1. Pembacaan Heuristik

Dalam pembacaan heuristik sajak dibaca secara linier sesuai dengan struktur kebahasaan yang disusun secara normatif. Kata-kata dikembalikan ke dalam bentuk morfologinya yang normatif. Tanda-tanda linguistik dipahami secara referensial dan diinterpretasikan secara mimetis. Berikut ini dilakukan pembacaan heuristik terhadap puisi "Marto Klungsu dari Leiden".

"Marto Klungsu dari Leiden" adalah judul sajak yang terdiri atas empat kata yang saling berkoherensi. 'Marto' adalah nama seorang laki-laki. Kata '*Klungsu*' adalah inti biji buah asam biasanya keras untuk melindungi benih. Dalam kalimat ini, kata "*Klungsu*" sebagai keterangan subjek, yaitu menjelaskan kata Marto yang memiliki ciri benjolan sebesar biji asam di kepala. Sementara kata 'dari' adalah kata penghubung untuk menyatakan kedatangan Marto dari suatu tempat. Kata "Leiden" adalah nama kota di negeri Belanda. Dengan demikian judul, "Marto Klungsu dari Leiden" berarti Marto yang mempunyai benjolan sebesar biji asam di kepala baru datang dari Leiden. Kalimat itu berupa kalimat berita, yang memberitahukan kepada orang tentang kedatangan Marto.

Kalimat semula ia diparabi Marto *Legi* karena lahir pada hari *legi, pahing, pon, wage, kliwon*, kata 'semula' berarti mula-mula, selanjutnya Marto

Klungsu dijuluki Marto Legi, kata 'diparabi' artinya dijuluki, 'legi' menunjukkan hari kelahiran pada pasaran *legi* (manis). Adapun kata '*legi, paing, pon, wage, dan kliwon*' merupakan penjelasan kata Marto pada judul sajak. Jadi nama Marto mengandung dua julukan, yaitu kata 'kemudian ia diparabi Marto Klungsu'. Pernyataan ini dipertegas pada baris berikutnya, yaitu 'kemudian ia diparabi Marto Klungsu', kalimat ini berfungsi untuk menjelaskan kalimat baris sebelumnya. Kata 'ia' adalah kata ganti orang ketiga, yaitu Marto. Kalimat selanjutnya 'karena setelah putus sekolah *ongko loro*, dia sudah merasa seperti Raden Panji Raras'. Kalimat ini masih berkaitan dengan kalimat sebelumnya, dan berfungsi sebagai keterangan, kata Marto setelah putus sekolah kelas dua SD (*ongko loro*), kata 'dia' sebagai kata ganti orang ketiga, yaitu Marto yang merasa seperti Raden Panji Raras. Selanjutnya, kalimat 'membawa ijazahnya' cari tahu (mencari) siapa bapaknya yang tinggal *di bilangan* (di lingkungan) keraton Solo, kalimat ini sebagai lanjutan dari baris sebelumnya. Subjek kalimat ini tidak ada, tetapi dapat dikaitkan dengan kalimat baris sebelumnya, yaitu kata 'dia' yang dimaksud adalah Marto. Kata 'siapa' merupakan kata tanya yang menanyakan bapaknya di lingkungan keraton. Pertanyaan ini menunjukkan bahwa ayah Marto Klungsu adalah orang yang tinggal di keraton. Selanjutnya larik 'Lha sudah pasti Kanjeng Raden Tumenggung tak sedia *ngaku*'. Pernyataan ini menunjukkan penjelasan atau beban yang dilakukan oleh Marto Klungsu. Kata '*Kanjeng Raden Tumenggung*' menunjukkan sebutan orang bangsawan, frasa 'tak sedia *ngaku* (mengaku)' berarti tidak mengakui anak si jorok bercelana kolor, yang dilahirkan sebagai anak haram. Selanjutnya larik 'Lha sudah pasti Kanjeng Raden Tumenggung tak sedia *ngaku*'. Pernyataan ini menunjukkan penjelasan atau beban yang dilakukan oleh Marto Klungsu. Kata '*Kanjeng Raden Tumenggung*' menunjukkan sebutan orang bangsawan, frasa 'tak sedia *ngaku* (mengaku)' berarti tidak berarti mengakui anak si jorok bercelana kolor, yang dilahirkan sebagai anak haram. Kata 'lembu peteng' menunjukkan pada wanita smpanan, kemudian dipertegas pada baris berikutnya, yaitu 'pulang-pulang sebuah benjolan menempel (*menclok*) di kepala Marto Klungsu itulah sebabnya ia dijuluki (*diparabi*) Marto Klungsu. Kata 'pulang-pulang' berarti setelah kembali ada sebuah benjolan yang menempel di kepala Marto. Benjolan ini merupakan penyebab, Marto diberi julukan Marto Klungsu. Kalimat 'Ibunya seorang janda dari Dapdapan, umur 13 tahun setelah datang bulan pertama jatuh cinta kepada *Jeng Deng Gung*, yang bersedia menghamilinya. Ungkapan tersebut merupakan penjelasan dari kalimat sebelumnya yang mengungkapkan data pribadi orang tua Marto

Klungsu. Tatanan kalimat dalam bait pertama memiliki keterkaitan yang erat, dan menjelaskan data pribadi Marto.

Bait kedua diawali dengan sebuah pernyataan '*sendika*' (ya saya kerjakan). Kata ini merupakan pernyataan kesanggupan berbuat sesuatu. Kemudian kata, 'katanya, ketika *Jeng Den Gung* bilang bahwa dia harus tetap di desa menjadi janda (*randa*) Dapdapan untuk calon puteranya', akhiran '*nya*' pada kata, 'katanya' merupakan bentuk enklitis yang mengacu pada kalimat bait sebelumnya. Kata 'bilang' berarti berkata, dan kata 'dia' sebagai kata ganti orang ketiga yang mengacu pada kata ibu Marto Klungsu harus tetap menjadi janda di Dapdapan untuk calon puteranya. Kata 'puteranya' berarti anak laki-laki *Jeng Den Gung* dengan wanita desa Dapdapan. Anak laki-laki yang dimaksud adalah Marto Klungsu. Selanjutnya dijelaskan bahwa Marto Klungsu di bawa oleh sinder kebon tebu, tuan dari Belanda (*meneer Van Leiden*) yang jatuh cinta (*kasmaran*) sama ibu janda (*randa*). Kata '*sinder*' berarti pengawas orang bekerja di kebun. Jadilah Marto sekolah di negeri *Water Molen* ('Di negeri water molen') berarti negeri kincir angin, yaitu Belanda. Informasi mengenai Marto Klungsu dijelaskan pada ungkapan baris berikutnya, yaitu 'jadi doktor antropologi' punya bini Marriene Van Klabund'. Kata 'doktor' adalah gelar yang selanjutnya diperoleh dengan syarat membuat disertasi', kata 'antropologi' berarti pengetahuan tentang organisme manusia dan tentang manusia sebagai objek sejarah alam. Gelar 'doktor antropologi' merupakan gelar yang diperoleh Marto Klungsu di Belanda. Kata 'bini' berarti 'istri', nama 'Marriene Van Klabund' nama seorang wanita keturunan Belanda. Pada larik 'ia pulang ke Jawa untuk menyelidiki mengapa ibunya hidup/dalam angan-angan legenda Raden Panji dan Jeng Den Gung/bisa tetap enak-enak jadi sang pangeran. Kata 'ia' sebagai kata ganti orang ketiga mengacu kepada Marto Klungsu yang kembali ke Jawa untuk menyelidiki keadaan ibunya. Kata 'kenapa' merupakan kata tanya yang mengacu kepada kehidupan ibu Marto Klungsu. Kata 'dalam angan-angan' berarti pikiran, dan kata 'legenda' berarti cerita dari zaman dahulu yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa sejarah. Sebutan 'Raden Panji' adalah nama seorang anak raja dari Kediri. Kata 'pangeran' berarti sebutan keluarga raja.

Bait ketiga diawali dengan pertanyaan 'mestikah mesin-mesin komputerku berkokok'. Kata 'mestikah' berarti apakah pasti mesin-mesin komputer milik si aku berkokok. Bentuk 'ku' sebagai enklitis menyatakan milik si aku, yang dimaksud adalah Marto Klungsu, kata 'berkokok' berarti mengeluarkan suara

untuk menunjukkan keberanian. Bunyi Bak bak bak. Ku ku kluruk?! adalah suara bunyi ayam. Selanjutnya larik halanganku utama adalah kebanggaan palsu ibuku untuk/mensetiai Sang Pangeran, bapak biologisku. Kata ‘halanganku’ berarti halangan yang dihadapi oleh Marto Klungsu dalam menghadapi ibunya, kata ‘utama’ berarti pokok, ‘kebanggaan’ berarti perasaan bangga, ‘palsu’ artinya tidak tulus, ‘ibuku’ berarti ibu Marto Klungsu. ‘Mensetiai’ berarti mematuhi, ‘Sang Pangeran’ berarti ‘keturunan raja’, ‘bapak biologisku’ berarti orang tua laki-laki Marto Klungsu. Bentuk ‘Verdom Zeg’, adalah kata umpatan dalam bahasa Belanda, dan kata ‘bin ik Panji Raras’?! berarti seperti Panji Raras.

Bait keempat diawali dengan kata ‘dari’ sebagai kata penghubung yang menyatakan tempat permulaan, berangkatnya Marto Klungsu dari Bandara Halim. Kalimat ‘Dari Halim Marto *Klungsu* langsung naik taksi ke pendapa Sasanamulya, Solo’. Kata penghubung ‘dari’, sebenarnya tidak ada keterkaitan arti dengan kalimat sebelumnya. Dalam kalimat-kalimat tersebut di atas terdapat dua kata keterangan tempat, yaitu kata ‘dari Halim menunjukkan tempat awal berangkatnya Marto Klungsu, sedangkan kata sasanamulya salak’, menunjukkan keterangan tempat tujuan. Adapun kata ‘Marto Klungsu’ berkedudukan sebagai subjek dalam kalimat tersebut di atas, dan sekaligus subjek dalam sajak MKDL. Selanjutnya ungkapan ‘dalam hatinya mendidih darah biru yang dulu, darah/Damarwulan pacar Raden Ayu Kencanawungu yang/membuatnya jantungan selalu’. Apabila diperhatikan kalimat tersebut di atas, merupakan kalimat yang belum selesai, kemudian ada kata yang dipenggal, dan dilanjutkan pada berikutnya. Pemenggalan kata semacam ini disebut enjambement. Penggunaan enjambement bertujuan untuk mengintensitaskan arti. Frasa ‘dalam hatinya’ berarti dalam pikirannya; bentuk enklitis ‘nya’ menunjuk pada Marto Klungsu. Ungkapan ‘mendidih darah biru’ adalah bentuk metafora yang menggantikan arti mengalir darah bangsawan. Kemudian ungkapan yang dulu darah/Damarwulan pacar Raden Ayu Kencanawungu yang/membuatnya jantungan selalu. ‘Damarwulan adalah nama seorang patih Majapahit, ‘pacar’ berarti kekasih Damarwulan yang membuat Damarwulan berpikir serius (jantungan selalu). Kata jantungan membangun imaji penglihatan dan pikiran yang bertujuan untuk menghidupkan semangat dan suasana senang. Ungkapan ‘tapi dalam pendapa suara bapaknya dehem dehem/menggetarkan jantungnya’. Kalimat ini diawali dengan kata ‘tapi’ sebagai pernyataan pertentangan dengan semangat yang muncul dalam kalimat sebelumnya.

Bait kelima diawali dengan tanda penghubung berarti kalimat ini berkaitan dengan kalimat sebelumnya, yaitu 'Alah. Alah; Anakku nak (*ngger*)'. Kata Alah-Alah merupakan kata tidak artinya 'anakku' adalah bentuk enklitis yang menunjukkan aku ayah Marto Klungsu, yaitu Den Jeng Gung. Dengan demikian, ungkapan di atas merupakan pernyataan senang dalam hati ayah Marto Klungsu. Ungkapan 'Tak salah lagi' ucapan Kyai Dulkangidah yang bijak'. Kata 'Tak salah lagi' berarti benar perkataan Kyai Dulkangidah yang pandai. Ungkapan 'meramal anakku bakal jadi Pangeran Pekik/yang akan mengangkat derajat keprawiraanku'. Kata 'keprawiraanku' berarti kepahlawananku'. Kalimat 'Duduk nak (*ngger*), duduk' ini menunjukkan perintah atau mempersilakan duduk kepada Marto Klungsu. Selanjutnya kalimat 'Tak butuh *benges*' berarti, tidak membutuhkan lipstik (pemerah bibir), kata 'apa' bukan merupakan kata tanya tetapi cenderung berarti 'dan', 'idep palsu' berarti bulu mata pasangan. Semua ini mengacu pada alat penghias wajah. Adapun ungkapan 'Tak butuh sosis' berarti tidak membutuhkan makanan dari usus yang diisi daging cincang. Selanjutnya ungkapan 'gemati, nasti, ngatiati' berarti; mengasihi, teliti, dan berhati-hati, serta pintar memijat dan pintar memuji laki-laki (*ngalembana lelaki*). Kalimat di atas merupakan ungkapan bahasa Jawa untuk melukiskan sifat wanita yang baik, atau ciri-ciri yang ideal.

Pada bait keenam tertulis kalimat 'Si Marto Klungsu lulusan Leiden, si otak encer saingan komputer, si tinggi hati karena prestasi/tiba-tiba jongkok di kaki pendapa'. Penggunaan kata sandang Marto Klungsu menunjuk seseorang dengan gaya metonimi yang menyatakan sebutan kepada seseorang. Marto Klungsu disebut pula 'si otak *encer*' ini sebutan untuk orang pandai. Kata si tinggi hati berarti sombong. Metonimi ini dipakai untuk memperhalus pernyataan sifat Marto Klungsu. Kalimat tiba-tiba jongkok di kaki pendapa. Kata 'tiba-tiba' berarti dengan mendadak; 'jongkok di kaki pendapa' berarti duduk berlipat lutut di lantai rumah muka.

Bait ketujuh diawali tanda penghubung, dimaksudkan untuk menunjukkan ada keterkaitan dengan kata sebelumnya, yaitu merupakan rangkaian percakapan antara seorang anak dengan bapak. Kata '*sendika*' berarti menyanggupi apa yang dikatakan oleh bapaknya. Kata 'bapa bendaraku' adalah ungkapan untuk menghormati kepada bapaknya. Kalimat terakhir ditulis dalam kurung berbunyi (eh mestikah ia kita *parabi* Marto *sendika* begitu?!). Hal ini menunjukkan bahwa pada akhirnya Marto Klungsu perlu dijuluki Marto ya (*sendika*) begitu. Kata begitu?! Berarti seperti itu. Adapun tanda tanya dan tanda perintah dipergunakan dalam satu kalimat secara bersamaan. Menurut

penulisan ejaan bahasa Indonesia seharusnya tanda baca ditulis satu saja. Hal ini merupakan penyimpangan penggunaan tanda baca.

Berdasarkan pembacaan heuristik, keterpecahan makna sajak MKDL akan semakin jelas, sebagaimana diuraikan berikut ini. Mula-mula ia dijuluki (*diparabi*) Marto Legi, karena lahir pada hari *legi, pahing, pon, wage, kliwon*. Kemudian ia dijuluki (*diparabi*) Marto Klungsu karena setelah berhenti sekolah kelas dua, aku dia sudah merasa seperti Raden Panji Raras. Kemudian membawa ijazahnya, mencari siapa bapaknya yang tinggal dilingkungan keraton Solo. Ya sudah pasti Kanjeng Raden Tumenggung tidak bersedia mengakui anak si jorok (*kemproh*) bercelana kolor, yang dilahirkan dari hasil selingkuh dengan wanita simpanan (*procolan Lembu Peteng*) seorang gadis dari desa Plumbon, Karanglo, Delanggu. Setelah pulang ada sebuah benjolan hinggap di kepala Marto itulah sebabnya ia dijuluki (*diparabi*) Marto Klungsu. Ibunya janda Dapdapan, berumur 13 tahun, setelah datang bulan pertama ia jatuh cinta pada Jeng Den Gung, yang bersedia untuk menghamilinya.

Ya (*sendika*), katanya, ketika Jeng Den Gung bilang bahwa dia harus tetap di desa menjadi janda Dapdapan untuk calon puteranya. Marto Klungsu kemudian dibawa oleh sinder kebon tebu, meneer Van Leiden yang mencintai janda Dapdapan, jadilah Marto sekolah di negeri Kincir Angin (Water Molen). Marto Klungsu jadi doktor Antropologi, kemudian mempunyai istri Marriene Van Klabund, ia pulang ke Jawa untuk menyelidiki mengapa ibunya hidup dalam angan-angan legenda Raden Panji, sedangkan Jeng Den Gung, dapat tetap enak-enak menjadi sang pangeran.

Mestikah mesin-mesin komputerku berkokok: Bak bak bak. Ku`ku kluruk?!. Halanganku utama adalah kebanggaan palsu ibuku untuk selalu setia (kepada) Sang Pangeran, (sebagai) bapak biologisku. *Verdom Zeg! Ben ik Panji Raras?!*

Dari Halim Marto Klungsu langsung naik taksi ke pendapa Sasanamulya, Solo. Dalam hatinya mendidih darah biru yang dulu, darah Damarwulan pacar Raden Ayu Kencanawungu yang membuatnya jantungan selalu (berpikir terus), tetapi dari dalam pendapa suara bapanya dehem-dehem menggetarkan jantungnya (menakutkan).

Alah, Alah, Anakku nak (*ngger*). Tidak salah lagi ucapan Kyai Dulkangidah yang bijak, dan meramal anakku akan (*bakal*) menjadi Pangeran Pekik yang dapat mengangkat derajat keprawiraanku (keprawiraan) duduklah nak, duduklah, sudah kusediakan puteri Centini jadi *sisihanmu*, tidak perlu lipstik (*benges*) atau idep palsu (pasangan). Istri yang ideal tidak butuh sosis babi

atau roti keju, tetapi dapat mengasihi, teliti, dan berhati-hati. Pandai memijat dan pandai memuji laki-laki (suami).

Si Marto Klungsu lulusan dari Leiden, si otak encer saingan komputer, dan si tinggi hati karena prestasi, tiba-tiba jongkok di kaki *pendapa* (ruang muka).

Ya (*sendika*) ya papi, bapa bendaraku. (eh. mestikah ia kita juluki (*diparabi*) Marto iya (*sendika*) begitu?).

2. Pembacaan Hermeneutik

Pembacaan puisi dalam tataran semiotik ditempuh dengan cara pembacaan hermeneutik. Pembacaan ini diarahkan pada penemuan makna kontekstual. Untuk memberi makna, sajak harus dibaca ulang dan diberi penafsiran berdasarkan konvensi sastra yang merupakan sistem semiotik tataran kedua. Puisi “Marto Klungsu dari Leiden” selanjutnya dibaca secara hermeneutik sebagai berikut.

Marto adalah nama orang laki-laki Jawa dari desa atau kalangan rakyat biasa. Kata ‘klungsu’ adalah biji buah asam, dalam konteks ini menandai suatu julukan yang diberikan kepada Marto karena memiliki benjolan di kepala sebesar biji asam (*klungsu*), maka ia dijuluki Marto *Klungsu*. Kata penghubung ‘dari’ berfungsi untuk menghubungkan kata Marto dengan kata Leiden, Leiden merupakan nama kota di Belanda. Dengan demikian, kalimat Marto ‘Klungsu dari Leiden’ terdiri atas empat kata yang berkaitan. Kalimat tersebut berimplikasi pada sosok pribadi orang desa yang datang dari luar negeri, tepatnya dari kota Leiden, Belanda. Nama Marto merupakan bentuk ironi untuk melukiskan orang desa yang dilahirkan sebagai anak haram dan dapat pergi ke luar negeri, serta berhasil sekolah karena ada kemauan dan mau berusaha.

Kalimat ‘Semula ia dijuluki Marto *Legi*’, karena lahir pada hari *legi*. Kata ‘semula’ menandakan pada mulanya ia adalah Marto *Klungsu* yang dijuluki Marto *Legi*, kata ‘*legi, paing, pon, wage, kliwon*’ adalah nama pasaran hari yang biasa dipergunakan oleh masyarakat Jawa. Jadi Marto *Legi* adalah nama orang Jawa dari kalangan rakyat biasa. ‘Kemudian ia (Marto *Legi*) dijuluki Marto *Klungsu*’. Kata dijuluki (*diparabi*) berimplikasi pada kebiasaan orang desa yang memberikan sebutan pada seseorang sesuai sengan ciri fisik atau wataknya. Sebutan nama julukan itu untuk menyatakan keakraban, dan panggilan dalam lingkungan keluarga atau teman dekat. Selanjutnya kalimat ‘Karena setelah

putus sekolah angka dua (*ongko loro*), dia sudah mencari tahu siapa ayahnya yang tinggal di lingkungan (di kalangan) keraton Solo. Ungkapan 'setelah putus sekolah *ongko loro* (angka dua) berimplikasi pada Sekolah Rakyat pada zaman penjajahan Belanda, kata *dia* adalah kata ganti orang ketiga menunjuk pada Marto Klungsu yang merasa seperti Panji Raras. Nama 'Raden Panji Raras' adalah nama tokoh dalam cerita rakyat yang seorang anak raja dibuang ke hutan, kemudian dirawat oleh orang, dan akhirnya setelah besar dapat kembali kepada orang tuanya. Jadi 'Panji Raras' sebagai metafora untuk menjelaskan perjalanan hidup Marto Klungsu yang disamakan dengan kisah Raden Panji Raras. Frasa membawa ijazahnya/. Cari tahu siapa ayahnya yang tinggal di lingkungan keraton Solo', kata 'membawa ijazahnya' adalah menandakan marto yang sudah lulus sekolahnya, kemudian mencari pengakuan ayahnya di lingkungan keraton. Kata 'siapa' adalah kata tanya yang menunjukkan ketidakjelasan atau ketidaktahuan pada sikap ayahnya. Pertanyaan itu dijawab pada bait berikutnya, yaitu 'Lha sudah pasti Kanjeng Raden Tumenggung tidak bersedia mengakui anak si jorok (*si kemproh*) bercalana kolor, yang dilahirkan (*procolan "Lembu Peteng"*) oleh wanita simpanan hasil perselingkuhannya dengan wanita dari desa Plumbon, Karanglo, Delanggu'. Kata si kemproh (*si Jorok*) adalah metonimi untuk menggantikan arti anak yang jorok. Penggantian arti ini mengimplikasikan pada anak desa yang tidak terawat, dengan pakaian sederhana, dan kotor, ia adalah anak haram yang dilahirkan oleh wanita simpanan (*lembu peteng*) dari seorang gadis desa dengan seorang penguasa. Peristiwa semacam ini menunjukkan bahwa rakyat kecil atau orang biasa sulit mendapatkan pengakuan dari keturunan bangsawan, untuk membuktikan hasil pencarian ayahnya, maka Marto pulang-pulang ada sebuah benjolan hinggap (*menclok*) di kepala Marto sehingga dijuluki (*diparabi*) Marto Klungsu. Hal ini menceritakan awal mula disebut nama Marto Klungsu. Selain itu juga menunjukkan bahwa pencarian ayahnya Marto belum berhasil karena ia baru lulus Sekolah Rakyat. Selanjutnya dikemukakan pula ibu Marto Klungsu sebagai berikut. 'Ibunya janda dari desa Dapdapan, berumur 13 tahun setelah datang bulan pertama jatuh cinta pada Jeng Den Gung yang bersedia untuk menghamilinya (*membenihinya*)'. Hal ini menunjukkan bahwa ibu Marto sebagai figur wanita dari desa yang masih muda menjadi korban keserakahan hawa nafsu seorang penguasa.

Frase ya (*sendika*), katanya, ketika *Jeng Den Gung* bilang bahwa dia harus tetap di desa menjadi janda Dapdapan untuk calon puteranya. Penggunaan tanda penghubung pada awal kalimat menunjukkan keterkaitan dengan kalimat

sebelumnya, yaitu pernyataan kesanggupan ibu Marto Klungsu menerima keputusan Raden Tumenggung. Ibunya Marto adalah sebagai seorang gadis desa yang menerima keputusan untuk tetap tinggal di desa menjadi janda Dapdapan bagi calon puteranya. Perlakuan semacam ini menandai adanya pelecehan seksual kepada gadis desa, yang menjadi korban keserakahan hawa nafsu seorang penguasa. Akhirnya Marto Klungsu itu, 'dibawa oleh sinder tebu, tuan (*meneer*) Van Leiden yang jatuh cinta (*kasmaran* sama janda Dapdapan, jadilah Marto sekolah di negeri Kincir Angin (*Water Molen*). Kata 'dibawa' sama artinya dengan diajak oleh penjaga kebun tebu yang mencintai janda Dapdapan (Ibu Marto Klungsu), kemudian Marto *Klungsu* sekolah di negeri Belanda. Sampai ia berhasil menjadi doktor antropologi, dan mempunyai istri Marriene Van Klabund'. Ungkapan 'menjadi doktor antropologi' menandakan keberhasilan studi Marto *Klungsu*, hal ini merupakan sarana untuk dapat diakui oleh bapaknya. Setelah ia berhasil mendapatkan gelar doktor, kemudian menyunting gadis Belanda. Perkawinan ini berimplikasikan pasa perkawinan campuran antara anak pribumi dengan orang belanda. Selanjutnya si anak haram itu pulang ke Jawa untuk menyelidiki kenapa ibunya hidup/dalam angan-angan legenda Raden Panji dan *Jeng Den Gung* bisa tetap enak-enak jadi Sang Pangeran. Kata 'pulang' berimplikasi pada perhatian Marto kepada ibunya yang bersikap bersahaja, dan dapat menerima kenyataan hidup menjadi janda seperti dalam kisah cerita rakyat Raden Panji. Sikap bersahaja ini menunjukkan kesederhanaan dan ketabahan seorang wanita dalam menerima nasibnya. Sementara itu Raden Tumenggung tidak merasa bersalah dan tetap hidup tenang menjadi penguasa. Ungkapan 'kenapa ibunya hidup dalam angan-angan legenda Panji Raras', merupakan imaji pikiran untuk menghidupkan semangat Marto *Klungsu* dalam mmenyelidiki jalan pikiran ibunya yang menerima keputusan dari bapaknya.

Pemikiran Marto *Klungsu* tentang ibunya kemudian direnungkan dalam ungkapan 'mestikah mesin-mesin komputerku berkokok'. Penggunaan tanda penghubung menandakan ada keterkaitan dengan kalimat bait sebelumnya. Kalimat 'mestikah mesin-mesin komputerku berkokok' adalah metafora untuk menggantikan arti kepandaian yang dimiliki Marto *Klungsu*, seperti bunyi ayam milik Raden Panji untuk menaklukkan keangkuhan Jeng Den Gung, ungkapan ini adalah bentuk metonimi untuk menggantikan arti kepandaian. Sementara yang menjadi penghalang adalah pola pikir ibunya yang memaksakan diri untuk tetap setia kepada Sang Pangeran. Masalah ini terungkap dalam baris, 'Halanganku Utama' adalah kebanggaan palsu ibuku untuk mensetiai Sang Pangeran, bapak

biologisku. Kata 'Bapak Biologisku' bermakna ayah kandungnya. Kemudian ungkapan '*Verdom Zeg*' adalah umpatan dalam bahasa Belanda, dan '*Ben Ik Panji Raras*' seperti Panji Raras. Penggunaan bahasa Belanda merupakan tanda bahwa pengaruh ungkapan bahasa Belanda sadar atau tidak masuk dalam pikiran dan tindakan Marto *Klungsu* Karena ia pernah sekolah di Belanda, pembicaraan semacam ini menandai kedewasaan pikiran manusia.

Kelanjutan sikap dan tindakan Marto *Klungsu* dalam mencari pengakuan ayahnya dilukiskan dalam ungkapan; 'dari Halim Marto *Klungsu* langsung naik taksi ke pendapa Sasanamulya, Solo'. Tindakan ini menandakan bahwa Marto *Klungsu* benar-benar berangkat mencari pengakuan bapaknya ke Sasanamulya. Ungkapan 'dalam hatinya mendidih darah biru yang dulu, darah Damarwulan pacar Raden Ayu Kencanawungu yang/membuatnya jantungan selalu. Bentuk ungkapan ini merupakan metafora untuk menyatakan pikiran Marto *Klungsu* mengalir darah kebangsawanan, dan bersemangat tinggi seperti sifat Damarwulan kekasih Raden Ayu Kencanawungu. Nama 'Damarwulan' adalah patih Majapahit yang memiliki sifat pemberani, dan setia pada negara, sedangkan 'Raden Ayu Kencanawungu' adalah figur seorang Ratu di Majapahit yang dicintai Damarwulan, sehingga membuat ia berpikir terus. Kata 'jantungan selalu' menandakan berpikir terus. Dalam situasi bersemangat, terdengar suara bapaknya batuk-batuk dari dalam pendapa, dan membuat Marto *Klungsu* gemetar. Kata 'menggetarkan jantungnya' berimplikasi rasa gemetar antara senang dan takut dalam menghadapi bapaknya.

Pertemuan antara Marto *Klungsu* dengan bapaknya dilukiskan sebagai berikut. *Alah-Alah. Anakku ngger (nak)*. Dalam bait ini di awal baris dimulai dengan pemakaian tanda penghubung, untuk menandakan adanya keterkaitan dengan kalimat sebelumnya. Kata *alah-alah* adalah bentuk nonsen, yaitu kata-kata yang tidak ada artinya dalam kamus. Kata-kata tersebut sebagai permainan dalam sajak untuk mencapai efek puitis. Bentuk kata semacam ini, merupakan penyimpangan arti dalam sajak, dengan tujuan untuk mencapai nuansa kejiwaan, dan menimbulkan suasana khusus, yaitu keakraban antara orang tua dengan anaknya yang baru bertemu. Suasana percakapan terasa akrab dan ramah, seperti dalam ungkapan 'Tak salah lagi ucapan Kyai Dulkangidah yang bijak/meramal anakku *bakal* jaadi Pangeran Pekik'! Dari ungkapan tersebut menandakan sikap baik seorang ayah kepada puteranya yang baru saja diakui, dan menjadi orang berhasil, serta dapat menjunjung derajat orang tuanya. Kata 'Duduk *ngger (nak)*, duduk'. Penggunaan bahasa Jawa (*ngger*) menandakan sikap keakraban antara orang tua dengan anaknya. Tawaran sesuatu yang baik

pun disampaikan dalam pembicaraan tersebut, yaitu 'sudah kusediakan puteri Centini jadi sisihanmu. 'Puteri Centini' adalah figur wanita cantik dan baik hati, serta cocok untuk dijadikan istri. Penyimpangan arti dalam baris ini terungkap dengan penggunaan ambigu, yaitu '*Tak butuh benges apa idep palsu*', hal ini mengimplikasikan pada seorang wanita sederhana, tidak berlebihan dalam berdandan. 'Tak butuh sosis babi apa roti keju, dalam konteks ini mengandung makna tidak mau hidup mewah dengan segala makanan model Barat. Di samping itu, bersifat '*gemati, nastiti, ngati-ngati*' (mengasihi, teliti, dan berhati-hati) maksudnya adalah seorang wanita sebagai calon isteri itu bersifat mengasihi, teliti, dan berhati-hati. Kemudian '*pinter mijeti dan ngalembana lelaki* (pandai memijat, dan memuji laki-laki). Pemilihan calon istri seperti di atas senada dengan pernyataan Mulder (1985:41) bahwa kepuasan orang tua nampak dinyatakan oleh kepatuhan anak-anak mereka terhadap keinginan dan petunjuknya. Tentu saja mereka tidak hanya serasi, tetapi juga dihormati dan memperoleh sukses dalam kehidupan. Secara keseluruhan dalam bait ini menandakan tipe wanita ideal yang baik dijadikan istri. Istri sebagai seorang ibu dalam keluarga orang Jawa menduduki tempat penting khususnya untuk keberhasilan pendidikan anak. Seperti dinyatakan oleh Sarjana (1992:16) bahwa keluarga bagi orang Jawa merupakan guru utama yang mengajarkan bagaimana ia harus berperasaan, berpikir, dan bersikap menghadapi realitas. Seorang ibu Jawa diharapkan mampu mendidik anak-anaknya dan sekaligus dapat memberikan rasa *tresna* (cinta) dan rasa aman. Penggunaan kosakata bahasa Jawa, ini merupakan penyimpangan kata yang bertujuan menguatkan intensitas makna dan yang mencerminkan istri ideal bagi orang Jawa yang memiliki jiwa besar dalam mengabdikan kepada suami dan keluarga.

Bait 'Si Marto Klungsu lulusan Leiden, si otak *encer* saingan/komputer, si tinggi hati karena prestasi/tiba-tiba jongkok di kaki pendapa'. Kata 'Si Marto *Klungsu*', si otak *encer*, si tinggi hati' adalah bentuk metonimi untuk menyebutkan Marto yang mempunyai ciri benjolan di kepala sebesar biji asam, dan 'si otak *encer*' untuk menggantikan arti orang yang pandai, 'si tinggi hati' menggantikan arti orang sombong. Jadi ungkapan di atas mengimplikasikan Marto *Klungsu* sebagai sosok pribadi orang laki-laki berasal dari desa, pandai dan bersifat sombong, tetapi secara tiba-tiba duduk dilantai dekat pintu di rumah muka. Perbuatan semacam ini menandakan seorang anak meskipun pandai dan sombong tetap menghormati orang tuanya, apalagi bapaknya keturunan bangsawan menjadi penguasa. Di sini terjadi kontradiksi antara semangat menggebu-gebu akan menuntut pengakuan bapaknya, ternyata

setelah berhadapan ia tetap hormat dan menuruti perintah bapaknya. Pernyataan ini diperjelas pada bait terakhir sebagai berikut. *Sendika*, ya papi, bapa bendaraku! (eh, mestikah ia kita juluki (*parabi*) marto *sendika*, begitu?!). Pernyataan ini menandai Marto *Klungsu* yang selalu iya, dan menurut perkataan bapaknya. Dari sikap tersebut, pribadi Marto perlu dipertanyakan, haruskah ia dijuluki Marto *Sendika* (iya) sesuai dengan sikapnya. Pernyataan menandakan bahwa kehidupan Marto *Klungsu* tidak dapat terlepas dari cara hidup orang Jawa. Menurut Mulder (1965:41) bahwa anak-anak harus menghormati dan mematuhi (*ngajeni*) orang tua mereka. Pendapat ini menandai bahwa seorang anak berkewajiban untuk mengikuti petunjuk orang tuanya dengan patuh dan sopan.

Berdasarkan pembacaan hermeneutik dengan sistem deskriptif sebagai hipogram potensialnya, dijumpai tiga pasangan oposisional, yaitu rakyat kecil-penguasa, rakyat kecil, atau biasa di transformasikan dalam bentuk 'Marto *Klungsu*' 'Marto *Legi*' nama Marto *Legi* menandai nama orang laki-laki dari kalangan rakyat biasa. '*Ongko loro*' (angka dua) mengimplikasikan kelas dua di Sekolah Rakyat pada zaman penjajahan Belanda, kata 'legenda Panji Raras' yaitu cerita rakyat yang biasa disenangi oleh masyarakat bawah, 'si *kemproh* bercelana kolor' menandai anak desa yang belum bisa menjaga kebersihan badannya, 'desa *Plumbon, Karanglo, Delanggu*' adalah nama desa di Jawa Tengah, kata 'ibu janda Dapdapan (*mbok randa Dapdapan*)' adalah sebutan ibu Marto *Klungsu* yang hidup seperti nasib ibu Panji Raras. Rakyat biasa cenderung lemah dan kalah, baik dibidang maupun dalam perlakuan secara psikis dan fisik.

Penguasa atau bangsawan ditransformasikan dalam varlan 'bilangan keraton Solo', yang menandakan lingkungan keraton Solo dan tempat lain, sebutan 'Kanjeng Tumenggung' adalah panggilan kepada Pangeran atau keturunan raja, kata 'pendapa' berimplikasi pada rumah dimuka untuk pertemuan. Kepasrahan ditransformasikan dalam bentuk '*sendika*' menandakan setuju dengan perintah dan keputusan Raden Tumenggung atau penguasa. 'Ibunya hidup dalam angan-angan legenda Raden Panji Raras', 'kebanggaan palsu' ibunya mensetiai Sang Pangeran'. '*Sendika* ya papi, mengimplikasikan sikap pasrah pada perintah bapaknya.

Keserakahan ditransformasikan dalam bentuk 'Jeng Den Gung, yang bersedia untuk *membenhinya*'. Hal ini menandakan sikap serakah untuk mengumbar hawa nafsu pada diri penguasa. Larik '*Jeng Den Gung*' bilang

bahwa dia harus tetap di desa menjadi janda Dapdapan untuk calon puteranya'. Sikap pasrah adalah sikap rakyat kecil dalam menerima kenyataan hidup yang ditindas oleh para penguasa, sedangkan keserakahan adalah ironi bagi penguasa yang secara bebas melampiaskan hawa nafsunya kepada wanita desa tanpa dibebani rasa tanggung jawab. Semangat ditransformasikan dalam bentuk 'membawa ijazahnya, cari tahu siapa bapaknya'. Bentuk 'Jadilah Marto sekolah di negeri *Water Molen*', hal ini mengimplikasikan pada Marto *Klungsu* bersemangat tinggi, mencari bapaknya, kemudian bersekolah ke negeri Belanda. Larik 'ia pulang ke Jawa untuk menyelidiki kenapa ibunya hidup dalam angan-angan legenda Raden Panji Raras'. Pernyataan ini menandakan adanya semangat dan keinginan Marto untuk mengetahui keadaan ibunya. Tindakan tersebut menunjukkan adanya hubungan anak dan orang tua cukup kuat. Bentuk 'mendidih darah biru' adalah kiasan semangat kebangsawanan' yang dimiliki Marto dalam berusaha mencari kebenaran. 'darah Damarwulan' menandakan sikap pemberani, 'si otak *encer*' menunjukkan kepandaian Marto *Klungsu*. Sikap ini akhirnya kontradiktif karena Marto *Klungsu* bersikap menerima dan menyanggupi apa yang dikatakan bapaknya. Keberhasilan ditransformasikan dalam bentuk 'jadi doktor antropologi'. 'yang akan mengangkat derajat keprawiraanku'. Pernyataan ini mengimplikasikan pada keberhasilan yang dicapai Marto *Klungsu* dalam usaha mencari pengakuan bapaknya. Pembacaan hermeneutik di atas, ditemukan bangunan dunia imajiner sajak MKDL sebagai berikut. Marto *Klungsu* adalah sosok pribadi anak haram dari desa Plumbon yang mencari pengakuan ayahnya di lingkungan keraton Solo. Pada awalnya Marto *Klungsu* yang dijuluki Marto *Legi* tidak berhasil, dan tidak diakui oleh bapaknya.

Marto *Klungsu* adalah anak haram hasil hubungan gelap dari Raden Tumenggung dengan gadis desa dari Plumbon. Marto *Klungsu* kemudian pergi ke Belanda bersama sinder tebu yang jatuh cinta kepada ibunya. Marto *Klungsu* akhirnya berhasil mendapat gelar doktor Antropologi di Belanda setelah sampai di Indonesia, ia tetap berkeinginan mencari bapaknya di keraton Solo. Berkat gelarnya, Marto *Klungsu* bisa diterima, dan diakui sebagai anak oleh bapaknya. Sebagai seorang bapak, ia mau menerima anaknya, dan mencarikan jodoh seorang wanita Jawa yang cantik, serta baik budi pekertinya. Ciri-ciri istri sesuai dengan kriteria istri ideal bagi orang Jawa yang harus mampu mendidik, dan menumbuhkan rasa cinta serta rasa tenteram dalam keluarga. Pernyataan tersebut di atas, mengandung ironi kepada kehidupan kaum bangsawan yang serakah, dan mengikuti hawa nafsunya, tanpa harus dibebani rasa tanggung

jawab atas perbuatannya. Rakyat kecil sering menjadi korban kejahatan dari kaum penguasa.

3. Matrik, Model, dan Varian

Pembacaan hermeneutik tersebut di atas belum sempurna. Oleh karena itu, analisis dilanjutkan dengan pembicaraan konsep abstrak yang menjadi intisari dari keseluruhan teks, kemudian diidentifikasi matriks, model, dan varian-varianya. Berikutnya akan dikemukakan masalah pokok atau tema sajak 'MKDL'. Kata 'Marto' adalah kode yang ekuivalen dengan 'si *kemproh*', 'bercelana kolor', 'procolan lembu peteng', 'Marto Klungsu', 'Marto Legi', 'Marto Sendika', 'putus sekolah angka dua (*ongko loro*)', 'Dari Leiden' ekuivalen dengan 'meneer Van Leiden', 'Marriene Van Klabund', 'Water Molen', 'Verdom Zeg'. Model "Marto Klungsu dari Leiden" diekspansi dalam varian-varian yang menyebar keseluruhan sajak, yaitu (1) Karena setelah putus sekolah angka dua (*ongko loro*), dia sudah merasa seperti Raden Panji Raras; (2) *Sendika* katanya, ketika *Jeng Den Gung* bilang bahwa dia harus tetap di desa menjadi janda Dapdapan (randa Dapdapan) untuk calon puteranya'; (3) Dalam hatinya mendidih darah biru yang dulu, darah Damarwulan pacar Raden Ayu Kencanawungu'; (4) 'yang akan mengangkat keprawiraanku'; (5) Si Marto *Klungsu* lulusan Leiden, si otak *encer* saingan/komputer, si tinggi hati karena prestasi'; (6) *Sendika*, ya papi, bapa bendaraku'.

Varian pertama, 'putus sekolah angka dua (*ongko loro*)' menandakan Marto *Klungsu* adalah anak desa yang sekolah di Sekolah Rakyat sampai kelas dua pada Zaman penjajahan Belanda. Nama 'Raden Panji Raras' mengimplikasikan cerita rakyat yang isi ceritanya hampir sama dengan kehidupan Marto *Klungsu*. Marto *Klungsu* dalam varian ini sebagai rakyat biasa putera seorang janda, dan ia sebagai anak haram (anak jadah) dari desa Plumbon, Karanglo, Delanggu. Ia sebagai anak haram dari hasil hubungan gelap antara seorang penguasa dengan gadis desa yang baru berusia 13 tahun. Masalah ini sangat ironis, karena penguasa sebagai contoh masyarakat, tetapi berbuat tidak senonoh dan tidak bertanggung jawab.

Varian kedua, 'Ya (*sendika*) katanya, menandakan kepasrahan ibu Marto *Klungsu* dalam menerima perintah Gusti Tumenggung untuk tetap tinggal di desa merawat calon puteranya. Tindakan ini sebenarnya merupakan pelecehan seksual terhadap kaum wanita karena para penguasa begitu mudah melampiaskan hawa nafsunya dengan wanita yang dikehendaki, tanpa dituntut tanggung jawab untuk menikahi wanita yang dihamili. Wanita tersebut terpaksa tetap tinggal di desa untuk menunggu kelahiran anak haramnya.

Varian ketiga, frase ‘mendidih darah biru’ menandakan mengalirnya darah kebangsawanan dan tumbuhnya semangat, serta mengalirnya jiwa ksatria pada diri Marto *Klungsu*. Sikap ini mengimplikasikan semangat tinggi si Marto *Klungsu* untuk mencapai cita-cita, yaitu mendapatkan pengakuan dari seorang bapak.

Varian keempat, ‘mengangkat derajat keprawiraanku’, menandakan keberhasilan Marto *Klungsu* dalam menempuh pendidikan menjadi doktor Antropologi di Belanda. Gelar ini juga merupakan keberhasilan bagi Kanjeng Tumenggung karena akan dapat dimanfaatkan dan dapat mengangkat kepangkatannya. Jadi, keberhasilan ini dirasakan oleh kedua belah pihak, yaitu Marto *Klungsu* dan Bapaknya. Dalam bagian ini dilukiskan sikap bapaknya yang ramah kepada Marto *Klungsu* dengan menawarkan calon istri yang ideal, menurut kriteria orang Jawa, seorang wanita yang mau hidup sederhana tidak suka berdandan berlebihan. Makannya tidak terlalu mewah, dan memiliki kepribadian yang setia, dapat mengasihiku, dan berhati-hati, dan dapat membahagiakan suami. Masalah ini diekspansi dalam varian ‘Tak butuh *benges palsu*’, ‘Tak butuh sosis babi apa roti keju’, ‘*pinter mijeti dan ngalembana lelaki*’. Varian ini sebagai gambaran tentang istri ideal bagi orang Jawa.

Varian kelima, ‘si otak *encer*’, menandakan bahwa Marto *Klungsu* adalah orang yang pandai, ‘si tinggi hati’ menandakan sifat sombong. Ungkapan ini menandakan Marto *Klungsu* memiliki kelebihan dalam berpikir tetapi bersifat sombong. Namun demikian, melihat sifat yang dimiliki Marto *Klungsu*, ternyata secara ‘tiba-tiba jongkok di kaki pendapa’, hal ini menandakan Marto *Klungsu* pada akhirnya menyerah dan menuruti apa yang dikatakan oleh ayahnya. Varian keenam merupakan ironi atau sindiran kepada sikap Marto *Klungsu* sebagai sosok pribadi rakyat kecil yang selalu tunduk, dan patuh kepada orang tua dan penguasa. Seperti pada ungkapan ‘kemungkinan lebih tepat dijuluki *Marto Sendiko*’, hal ini menunjukkan kelemahan Marto *Klungsu* sebagai rakyat kecil, yang bersikap hormat kepada orang tuanya.

Seluruh varian-varian di atas, berisi kontras-kontras yang mengacu pada matriks, yaitu mencari pengakuan ayah kandungnya. Matriks inilah yang menyatakan kontradiksi-kontradiksi tersebut menjadi satu ekuivalensi, ironi berarti cemooh secara halus dengan mengatakan kebalikan dari apa yang sebenarnya. Penguasa atau pejabat pemerintah bertujuan agar mereka hendaknya memiliki mental, dan kepribadian yang baik, sehingga dapat menjadi contoh dan tauladan bagi rakyatnya. Namun demikian dalam konteks

ini penguasa menunjukkan sikap yang tidak baik karena menghamili seorang gadis desa, tanpa bertanggung jawab dengan perbuatannya tersebut. Masalah ini merupakan salah satu perbuatan yang tidak terpuji bagi seorang pemimpin.

Dari uraian proses pembacaan yang disertai penafsiran dan pendeskripsian, matriks, model, dan varian tersebut di atas, dapat disimpulkan pembacaan hermeneutik sebagai pengungkap makna sajak 'MKDL' sebagai berikut. Sajak tersebut melukiskan sosok pribadi anak jadah atau anak haram hasil hubungan gelap dari seorang Tumenggung dengan seorang gadis desa Plumbon, Karanglo, Delanggu. Anak haram tersebut diberi nama Marto *Klungsu*. Setelah anak tersebut besar, ia berusaha mencari pengakuan ayahnya di pendapa keraton Solo. Pada mulanya ia tidak diakui oleh bapaknya. Kemudian Marto *Klungsu* pergi sekolah ke Belanda dengan bantuan dari orang Belanda yang jatuh cinta kepada ibunya Marto *Klungsu*.

Akhirnya ia berhasil mendapat gelar doktor antropologi. Setelah menjadi doktor, ia berusaha lagi mencari ayahnya di keraton solo. Ternyata Marto *Klungsu* diakui oleh ayahnya. Sikap seorang Tumenggung tersebut mencerminkan sikap yang tidak baik. Hal tersebut merupakan sindiran kepada para pejabat keraton yang berbuat sewenang-wenang kepada rakyat kecil. Disamping itu, ini juga menunjukkan hubungan orang tua dan anak dalam masyarakat Jawa yang bersifat vertikal. Pihak orang tua selalu dalam pihak yang benar, sedangkan posisi anak pada pihak yang mengalah atau sendiko. Hal ini senada dengan pernyataan Mulder (1974:46-47), yaitu hubungan antara dan anak merupakan tatanan kehidupan yang vertikal. Maksudnya, orang-orang dewasa mempunyai kewajiban untuk menjadi orang tua, dan mempersiapkan anak-anak mereka untuk melaksanakan tugas mereka dalam hidup. Anak-anak mempunyai kewajiban untuk menghormati orang tua mereka dan menerima bimbingannya, betapapun berhasilnya, mereka akan tergantung pada restu orang tua. Hubungan orang tua anak seperti ini adalah hubungan bersisi dua yang bercirikan kewajiban-kewajiban tidak seimbang, karena orang selalu berkedudukan lebih tinggi, dan anak-anak berkedudukan lebih rendah. Demikian pula hubungan antara Marto *Klungsu* dengan bapaknya meskipun bapaknya sudah salah, tetap saja anaknya harus menghormati, dan mematuhi perintahnya. Oleh karena itu, lebih tepat disebut '*Marto Sendiko*'. Dengan demikian tema yang dapat diangkat adalah perjalanan hidup seorang anak haram yang mencari pengakuan ayahnya dari lingkungan bangsawan. Dalam realitas sosial menunjukkan hubungan antara anak dan orang tua yang kurang harmonis.

4. Hipogram

Hipogram perlu dikemukakan agar pembacaan hermeneutik lebih sempurna dan optimal. Riffaterre (1978:23, menyatakan bahwa teks yang menjadi latar penciptaan sebuah karya disebut hipogram. Selanjutnya mengutip pendapat Kristeva (dalam Culler, 1977:139) sebagaimana disarankan oleh Riffaterre (1978:91) yang disebut dengan teks tidak hanya berupa tulisan, tetapi juga cerita lisan, adat, tatanan masyarakat, dan bahkan dunia ini adalah teks.

Uraian matriks, model, dan varian menunjukkan bahwa sajak MKDL dilatarbelakangi oleh cerita rakyat, yaitu legenda Panji Raras yang melukiskan kisah anak raja yang dibuang ke hutan. Setelah besar anak tersebut kembali kepada orang tuanya, melalui sarana adu ayam dengan anak raja dari istri selir yang dimenangkan oleh ayam Panji Raras. Kemudian ia bisa mengalahkan putera raja dengan istri selir tadi. Dengan demikian, Raden Panji Raras bisa bertemu lagi dengan ayahnya. Adapun dalam sajak MKDL dilukiskan kisah perjalanan hidup seorang tumenggung dengan gadis desa. Pada awalnya anak tersebut tidak diakui oleh ayahnya sehingga ia harus hidup bersama ibunya di desa. Berkat pertolongan seorang mandor tebu, anak haram itu berhasil sekolah di Belanda dan meraih gelar doktor antropologi. Setelah itu, ia diterima dan diakui sebagai anak oleh ayahnya.

Dengan demikian antara sajak MKDL dengan legenda “Panji Raras”, keduanya memiliki ide yang senada, yaitu sama-sama mempertemukan anak dengan orang tuanya. Meskipun demikian ada perbedaan nama tokoh dan nama alat-alat yang dipergunakannya. Dalam legenda “Panji Raras” tokohnya bernama Panji Raras sebagai putera raja yang dibuang. Sementara dalam sajak MKDL tokohnya Marto *Klungsu* yang tidak diakui oleh ayahnya. Anak itu diasuh oleh ibunya di desa. Dalam cerita “Panji Raras” berorientasi pada suasana pedesaan dan gaya hidup tradisional, kemudian diekspansi dalam sajak MKDL dengan menggunakan peralatan modern seperti komputer dan gelar doktor antropologi.

Di samping ide, dan tokoh, serta jalan hidup tokohnya hampir sama, dalam sajak MKDL juga terdapat kutipan ‘Raden Panji Raras’, dan nasib seorang ibu yang harus merawat anaknya tanpa kasih sayang bapaknya. Penggunaan nama-nama tokoh legenda “Panji Raras” yang ditransformasikan dalam tokoh Marto Klungsu, dan Tumenggung Keraton Solo, secara semiotik mengandung makna ironi pada kehidupan kaum bangsawan/pejabat yang berbuat sewenang-wenang kepada rakyat kecil/bawah, serta menunjukkan moral yang tidak baik dari seorang pemimpin.

D. Simpulan

Analisis di atas menunjukkan bahwa puisi “Marto Klungsu dari Leiden” merupakan salah satu judul dari kumpulan puisi golf untuk Rakyat. Puisi tersebut melukiskan realitas sosial yaitu perjuangan anak haram yang mencari pengakuan ayah kandungnya. Hal tersebut secara semiotik merupakan tanda protes terhadap penguasa agar tidak memperlakukan rakyat kecil dengan semena-mena. Perjuangan tersebut dilakukan sejak Marto masih kecil tetapi baru memperoleh pengakuan setelah dia berhasil menjadi doktor. Sikap tersebut sebagai tanda adanya diskriminasi terhadap rakyat kecil .

Berdasarkan analisis semiotik ditemukan matriks puisi “Marto Klungsu dari Leiden”, yakni pencarian pengakuan ayah kandung, kemudian diaktualisasikan dalam model anak haram, dan dikembangkan ke dalam varian-varian dalam seluruh baris-baris puisi. Tema yang diangkat adalah, perjuangan anak haram dalam mencari pengakuan ayah kandungnya. Puisi MKDL tersebut berhipogram kepada cerita rakyat “Panji Raras” yang ditransformasikan dalam puisi MKDL sehingga tampak adanya kesamaan ide cerita dengan ide puisi MKDL.

Daftar Pustaka

- Altenbernd, Lynn dan Leslle L Lewis. 1970. *A Handbook for the Study of Poetry*. Macmillan: The Macmillan Company.
- Culler, Jonathan. 1997. *Structuralist Poetics: Structuralism Lingusitic, and the Study of Literature*. London: Routlege & Kegan Paul.
- Darmanto, Jatman. 1994. *Golf untuk Rakyat*. Yogyakarta: PT Bentang Interviisi.
- Moleong, L. 1999. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mulder, Niels. 1985. *Pribadi dan Masyarakat di Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Prodopo, Rachmat Djoko. 1997. *Pengkajian Puisi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Riffaterre, Michael. 1978. *Semiotics of Poetry*. Blomington: Indiana University Press.
- Van Zoest, Aart. 1993. *Semiotik*. Jakarta: Yayasan Sumber Agung.

Lampiran Puisi

MARTO KLUNGSU DARI LEIDEN

Semula ia *diparabi* Marto *legi*, karena lahir pada hari *legi, paing, poin, wage, kliwon*.

Kemudian ia *diparabi* Marto *Klungsu*

Karena putus sekolah *ongko loro*, dia sudah merasa seperti Raden Panji Raras.

Membawa ijazahnya, cari tahu siapa bapaknya yang tinggal di bilangan
Kraton Solo

Lha sudah pasti Kanjeng Raden Tumenggung tak sedia ngaku anak
si kemproh bercelana kolor, *procolan* 'Lembu Peteng'nya dari desa
Plumbon, Karanglo, Delanggu

Pulang-pulang sebuah benjolan menclok di kepala Marto

Itulah sebabnya ia diparabi Marto Klungsu

Ibunya *mbok randa* Dapdapan, umur 13 tahun sehabis mens pertama
jatuh *kasmaran* pada Jeng Den Gung, yang bersedia untuk *membenihinya*.

Mestikah mesin-mesin komputerku berkokok:

Bak bak. Ku ku kluruk ?!

Dat is te erg

Halanganku utama adalah kebanggaan palsu ibuku untk mensetiai
Sang Pangeran, Bapak biologisku

Verdom Zeg !

Ben ik Panji Raras ?!

Dari Halim Marto *Klungsu* langsung naik taksi ke pendapa sasanamulya,
Solo Dalam batinnya mendidih darah biru yang dulu, darah Damarwulan
pacar Raden Ayu Kencanawungu yang membuatnya jantungan selalu
Tapi dari dalam pendapa suara bapaknya dehem-dehem menggetarkan
jantungnya.

Alah, Alah, *Anakku ngger*

Tak salah lagi ucapan Kyai Dulkangidah yang bijak meramal anakku
bakal jadi Pangeran Pekik

yang akan mengangkat derajat keprawiraanku

Duduk *ngger*, duduk

sudah kusediakan *putri Centini* jadi sisihanmu

Tak butuh *benges apa idep* palsu

Gemati, nastiti, ngati-ngati

Pinter mijeti dan pinter ngalembana lelaki

Si Marto *Klungsu* lulusan Leiden, si otak *encer* saingan komputer, si
tinggi hati karena berprestasi

tiba-tiba jongkok di kaki pendapa

- *Sendika*, ya papi, bapa *bendaraku* !

(eh, mestikah ia kita *parabi* Marto Klungsu *sendika*, begitu?!)

(GUR.:116-117)

TEKS *SWARGAROHANAPARWA* SEBAGAI MODEL PERILAKU MORALITAS DALAM KEHIDUPAN MANUSIA

Asri Sundari

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
asrisundari6@gmail.com

A. Pendahuluan

Telah kita sadari bahwa masyarakat dewasa ini sering diresahkan oleh adanya kemerosotan moral yang tidak saja melanda kalangan kaum remaja dan anak-anak, melainkan juga sampai kepada generasi tua yang seharusnya berkewajiban dan mampu memberi contoh sikap hidup yang layak bagi kehidupan para remaja dan anak-anak sebagai generasi penerus. Oleh karena itu, perlu digali nilai-nilai moral yang terkandung dalam karya sastra klasik yang bermutu, agar setidaknya dapat mengurangi dampak negatif dari perilaku, dikap, dan tindakan yang menyebabkan kemerosotan moral yang muncul dimana-mana.

Bangsa yang berkualitas adalah bangsa yang mampu mempertahankan kepribadian antara sanggup mengevaluasi nilai-nilai luhur warisan nenek moyangnya untuk dilestarikan dan dikembangkan selaras dengan proses kemajuan zaman yang selanjutnya dipersiapkan sebagai bekal hidup bagi generasi penerus dalam mempertahankan eksistensi dan martabat bangsa. Salah satu cara mengevaluasi nilai-nilai luhur warisan nenek moyang ialah dengan menggali dan menampilkam khasanah yang tersimpan dalam Kitab Jawa Kuna.

Karya sastra Jawa Kuna yang mengandung nilai moral dan pantas dijadikan cermin bagi dasar pembentukan moral yang serasi dalam alam pembangunan ini antara lain *Swargarohanaparwa* yakni parwa yang ke 18 dalam Kitab Mahabharata. *Swargarohanaparwa* tergolong karya sastra parwa yakni suatu jenis karya Sastra Jawa Kuna yang berbentuk prosa yang didapatkan dari epos Mahabharata dalam bahasa Sanskerta. Di perkirakan disusun dalam pelaksanaan Intruksi Sri Dharmawangsa Teguh Ananta Wikramatunggadewa sesudah kedelapan karya Sastra parwa lainnya selesai tersusun pada akhir abad X (Zoetmulder, 1983:1122)

Teks *Swargarohanaparwa* secara lengkap belum pernah diterbitkan. P.J. Zoetmulder telah menerbitkan bagian dari inti teks tersebut secara kritis dan dimuat pada bagian terakhir buku *Sekar Sumarwur II* (Zoetmulder, 1953,173–182). Beberapa salinan *Swargarohanaparwa* dalam bentuk manuskrip telah dialih hurufkan pula sesuai dengan aslinya yakni Ms. Or. 3908, Ms. Or. 3909. Ms. Or 5030 dan kolophon Ms. Or. 5033. Perbedaan yang ada diantara manuskrip-manuskrip tersebut pada umumnya berkisar pada variasi dalam dialog kesalahan penyalin naskah.

Menurut Poerwodarminta, nilai berarti sifat yang penting atau berguna bagi manusia (1996:618). Sedangkan dalam laporan penelitian tentang “Nilai Kultural Paedagogis Saloka kaliyan Paribasan Jawa sebagai Dasar Pembinaan Kepribadian”, nilai dikatakan merupakan ukuran yang harus dijunjung tinggi dan dilestarikan dalam kehidupan sesuai dengan kodrat dan cita-cita luhur suatu bangsa (Adisumarta, 1958:8). Jadi pengertian nilai berarti sesuatu ukuran yang sangat bermanfaat bagi manusia dan pantas dipegang teguh.

Istilah *moral* berasal dari kata *moros* yang menurut Summer berarti ‘adat istiadat’ yang mendapat tekanan keras dari anggapan umum atau lebih tepat disebut hukum adat (Koentjaraningrat, 1959:81). Menurut Poewadarminta *moral* berarti ‘ajaran tentang baik buruk perbuatan dan kelakuan’ (1966:597). Dengan demikian yang dimaksud dengan judul pembicaraan ini ialah tinjauan *Swargarohanaparwa* dari tolak ukur baik buruknya perbuatan dan kelakuan manusia yang sangat bermanfaat dan pantas dipegang teguh.

Kitab *Swargarohanaparwa* merupakan parwa yang ke-18, yakni Yudhistira mencari adik-adiknya. Hal itu, terdapat dalam neraka menderita siksa, Yudhitira tidak mau pergi dari neraka, sehingga para Dewa mengubah neraka menjadi surga. Sesampai di surga Yudhitira melihat Duryudana dan semua pahlawan dari pihak Korawa bersinarkan cahaya illahi seperti indra dan dikelilingi para Dewa lainnya, tetapi tak seorangpun dari Pandawa kelihatan.

Yudhistira merasa terperanjat dan sakit hati karena keadaan yang tidak adil itu. Ia mencari saudara-saudaranya walaupun dibujuk tetapi tetap tidak mau untuk tinggal di sana. Para Dewa menunjuk seorang Pandu untuk menemaninya dalam mencari saudara-saudaranya. Mereka sampai pada suatu tempat yang mengerikan, tempat-tempat orang terkutuk oleh Pandu Yudhistira disuruh meneruskan perjalanan sendirian. Yudhistira bimbang ingin lari tetapi ia ingat akan janjinya. Ia akan menemani saudara-saudaranya dalam suka dan duka. Setelah itu tiba-tiba mendengar suara tanda-tandanya memanggil, karena hanya Yudhistira yang bisa membebaskan mereka.

Dengan rasa heran saudara-saudaranya itu menampakkan dirinya satu persatu. Yudhistira itu emosi dan mempersalahkan para Dewa yang bertindak keji. Lalu mengutus Pandu untuk lapor pada Dewa, bahwa Yudhistira lebih memilih tinggal bersama saudaranya. Seketika Dewa turun dan mengubah neraka menjadi surga. Mereka menerangkan pada Yudhistira, bahwa saudara-saudaranya terlebih dahulu menebus dosa yang dilakukannya, karena ia turut melakukan penipuan yang mengakibatkan matinya Drona. Sebaliknya Duryudana dan kawan-kawannya yang terlebih dahulu menerima ganjaran bagi sekelumit perbuatan baiknya. Sekarang harus menderita selama-lamanya, karena tingkah laku mereka yang jahat. Sesudah itu mereka semua menuju sungai Gangga. Para Pandawa turun kedalam sungai yang suci untuk menyucikan diri, lalu diubah diliputi cahaya illahi. Mereka menggantikan para Korawa di surga.

Menurut Niels Mulder yang disunting dalam *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*, pada hakikatnya nilai moral tidak dapat ditentukan oleh seorang melainkan masyarakat merekalah yang menentukan apa yang baik dan apa yang jahat (buruk), yang baik apabila tidak mengganggu keharmonisan masyarakat (de Young, 1976:80–81). Di dalam *Swargarohanaparwa*, terdapat dua kelompok masyarakat, yaitu masyarakat alam kesucian dan kejahatan.

Swargarohanaparwa tergolong karya sastra parwa, yakni suatu jenis karya Sastra Jawa Wikramatunggadewa yang berbentuk prosa yang di adaptasi dari epos *Mahabharata* dalam Bahasa Sanskerta. Diperkirakan disusun dalam pelaksanaan instruksi Sri Dharmawangsa Teguh *Ananta Wikramatungga Dewa* sesudah kedelapan karya sastra parwa lainnya selesai tersusun pada akhir abad X (Zoetmulder, 1983:112).

Teks *Swargarohanaparwa* secara lengkap belum pernah diterbitkan. Zoetmulder telah menerbitkan bagian inti dari teks tersebut secara kritis dan dimuat pada bagian terakhir buku Sekar Sumawur 11 (Zoetmulder, 1953:173–182). Beberapa salinan *Swargarohanaparwa* dalam bentuk, manuskrip telah di alihhurufkan sesuai dengan aslinya, yakni Ms. Or. 3908, Ms. OR. 3909, Ms. OR 5030 dan kolophon Ms. Or. 5033 perbedaan yang ada di antaranya manuskrip-manuskrip tersebut pada umumnya berkisar pada variasi dalam dialog kesalahan penyalinan naskah. Menurut Poerwadarminta, *nilai* berarti 'sifat yang penting atau berguna bagi manusia' (1966:618), sedangkan dalam laporan penelitian tentang "Nilai kultural Paedagogis Salokaakaliyan Peribahasan Bahasa Jawa sebagai Dasar pembinaan kepribadian" *nilai*

merupakan ukuran yang harus dijunjung tinggi dan dilestarikan dalam kehidupan sesuai dengan kodrat dan cita-cita luhur suatu bangsa (Adisumarta, 1958:8). Jadi pengertian nilai berarti suatu ukuran yang sangat bermanfaat bagi manusia dan pantas dipegang teguh.

Istilah *moral* berasal dari kata *moros* yang menurut Summer berarti 'adat istiadat' yang mendapat tekanan keras dari anggapan umum atau lebih tepat disebut hukum adat (Koentjaraningrat, 1959:81). Menurut Poerwadarminta *moral* berarti 'ajaran tentang baik buruk perbuatan dan kelakuan' (1966:597).

Dengan demikian, yang dimaksud dengan judul pembicaraan ini ialah tinjauan *Swargarohanaparwa* dari tolak ukur baik buruknya perbuatan dan kelakuan manusia yang sangat bermanfaat dan pantas dipegang teguh.

B. Pengertian Nilai

Menurut Niels Mulder yang disunting dalam salah satu sikap hidup orang Jawa, pada hakikatnya nilai moral tidak dapat ditentukan oleh seorang melainkan masyarakatlah yang menentukan apa yang baik dan apa yang jahat (buruk), yang baik apabila tidak mengganggu keharmonisan masyarakat (de Joung, 1976:80–81). Di dalam *Swargarohanaparwa*, terdapat dua kelompok masyarakat yaitu masyarakat alam kesucian yang diwakili oleh para Dewa yang berada dalam liputan cahaya Illahi dan masyarakat transisi oleh Yudhistira dengan para Dewa yang masih dalam proses pensucian (belum mencapai kesempurnaan). Maka tidak mengherankan jika sering terjadi konflik antara Yudhistira dengan para Dewa, karena masing-masing bertolak dari sudut pandangan kemasyarakatan yang berbeda. Para Dewa berpijak pada hakikat kebenaran dan keadilan sejati yang berpancar langsung dari pembinaan Illahi dan bersifat rohani. Yudhistira kadang-kadang masih berpegang pada kebenaran sendiri yang tidak langsung dari pembinaan Illahi tersebut, sebab masih terhalang oleh berbagai nafsu atau keinginan yang seringkali muncul dalam bentuk rasa jengkel, sakit hati, emosi *srej*, *drengki*, *jahil*, *methakil*, dan *panasten*. Dalam bahasa Jawa, hal itu sekaligus berfungsi untuk menguji keluhuran budi dan keteguhan tekadnya yang bersifat manusiawi. Oleh karena itu, pengamatan mengenai nilai moral dikaji melalui aspek kemanusiaan dan aspek kerohanian.

C. Aspek-aspek Penilaian Moral

1. Aspek Kemanusiaan

Ditinjau dari aspek kemanusiaan, ada beberapa nilai moral yang pantas dikemukakan baik yang positif maupun negatif berikut.

- a. Penempatan para Korawa yang dikenal banyak melakukan kejahatan di surga nampak sebagai tindakan yang tidak sewajarnya. Para Dewa yang melakukan hal itu dapat dinilai negatif, karena berlaku tidak bijaksana dibandingkan dengan keadaan para Pandawa yang tersiksa dalam neraka, pada hal semsa di dunia banyak berbuat kebajikan. Ini sungguh merupakan pukulan bagi Yudhistira, sehingga tindakan para Dewa dianggap berat sebelah berlaku tidak adil (Zoetmulder, 1963:178–179). Dengan demikian citra para Dewa semakin dinilai negatif.
- b. Kejahatan para Korawa akibat kebusukan tabiat serta ulahnya yang lain dan keji bagi Yudhistira di nilai terlalu negatif, lebih-lebih kekejian Dursasana yang memeralat anak buahnya untuk Dropadi dan menelanjangi di dalam hutan. Peristiwa penceburan Sang Bima di sungai serayu pembakaran rumah serta penipuan dalam perjudian (Zoetmulder, 1963:173).
- c. Sikap penolakan Yudhistira sewaktu dibujuk Dewa Narada untuk tinggal di surga bersama para Korawa (Zoetmulder, 1963:174). Menunjukkan nilai positif karena langsung dapat menimbulkan rasa hormat para Dewa terhadap dirinya oleh kemewahan sehingga tetap mampu mempertahankan harga diri menjaga kesetiaan dan kasih sayangnya kepada saudara-saudaranya. Tindakan Yudhistira itu rupa-rupanya sejalan benar dengan dua buah nilai kejawen yang penting tentang kehidupan keluarga Jawa seperti yang dikemukakan Hildred Geertz dalam bukunya “Keluarga Jawa” yang keduanya bukan saja didasari tindak tanduk kekeluargaan Jawa melainkan juga merupakan kunci pengertian yang sekaligus sebagai kekuatan penting bagi daya gabung dan daya lenting dalam keluarga dan masyarakat Jawa dewasa ini. Kedua nilai tersebut ialah nilai-nilai yang berkenan dengan penghormatan yang tentu saja erat sekali kaitannya dengan harga diri serta nilai-nilai yang berkenan dengan pengutamaan penampilan sosial yang harmonis (1983:153). Begitu pula munculnya harga diri yang ditampilkan oleh Yudhistira hingga menimbulkan respek di kalangan Dewa-dewa terhadap dirinya, jelas menunjukkan nilai kejawen yang pertama. Rasa keengganan bergabung dengan para Korawa di surga serta keputusannya untuk segera meninggalkan tempat itu guna menyatu dengan saudara-saudaranya lebih menyakinkan terwujudnya pengutamaan sosial yang harmonis atau nilai kejawen yang kedua.

- d. Kepatuhan Yudhistira dalam memegang teguh ikrar kesetiaan bersama yang berbunyi “Sabaya pati sabaya mukti, kebahagiaan seorang kebahagiaan bersama, derita seorang derita bersama” dengan segala konsekuensinya (Zoetmulder, 1983:178) mencerminkan sikap kerukunan sifat kegotongroyongan serta rasa *tepaselira* yang pada hakikatnya juga merupakan unsur-unsur nilai dalam budaya Jawa yang tidak asing lagi dalam kehidupan keluarga dan masyarakat Jawa yang sesuai pula dengan sebagian butir pengalaman Pancasila oleh pemerintah dewasa ini selalu digalakkan peningkatannya.
- e. Kejujuran Yudhistira yang sudah tidak asing lagi bagi pandangan umum, terbukti pada kepercayaan Drona terhadap dirinya (Zoetmulder, 1963:181).
- f. Pujian atau sanjungan Dewa Dharma terhadap kemuliaan Yudhistira (Ms.Or. 3908, 46–47), Ms. Or. 3909, 94–95 Ms.Or. 5030, 1783, 68b–69c) sekaligus menunjukkan dua nilai moral yang patut diperlihatkan: *pertama*, pujian atau sanjungan itu sendiri sebagai tanggapan positif terhadap suatu prestasi yang hingga kini masih merupakan salah satu pendorong bagi pencapaian tujuan pendidikan; *kedua*, kemuliaan yang dicapai Yudhistira bukan saja menyangkut nama baik diri maupun kerabatnya tetapi juga menjadi lantaran pembebasan mereka dari siksaan neraka. Kemudian Yudhistira yang diungkapkan oleh Dewa Dharma pada naskah-naskah yang ada terdapat sedikit perbedaan sesuai dengan selera ataupun tangkapan sang penyalin naskah, namun pada garis besarnya bentuk kebaktian kepada yang Maha Kuasa dan para leluhurnya, besarnya kesetiaan dan kasihnya terhadap sesama makhluk, lebih-lebih kepada orang tua dan sanak saudaranya yang semua itu diwujudkan dalam pelaksanaan upacara pemujaan arwah (Pittarpana) serta kerelaannya mengorbankan surga yang telah menjadi haknya demi rasa solidaritas dan toleransinya terhadap anjing setia yang ternyata penjelmaan Dewa Dharma atau ayahnya sendiri maupun saudara-saudaranya.

2. Aspek Kerohanian

Ditinjau dari aspek kerohanian yang dalam penilaian moral didasarkan hukum kesucian dan kebenaran sejati, ada beberapa yang dapat diuraikan sebagai berikut.

- a. Tindakan para Dewa yang menurut pandangan Yudhistira sebagai perbuatan yang menyakitkan hati dan sangat tidak adil, pada hakikatnya benar-benar tepat sekali, karena memang telah diatur sesuai hukum yang berlaku. Barang siapa sedikit berbuat kebajikan di dunia dan banyak berbuat kejahatan, mereka akan memperoleh kesempatan menikmati

surga terlebih dahulu, baru kemudian menerima siksaan yang lama di neraka, sedangkan yang sedikit melakukan perbuatan jelek di dunia dan banyak berbuat baik, mereka terlebih dahulu harus menerima siksaan sebentar sampai pada akhirnya mendapatkan kenikmatan surga sepadan dengan kebajikan yang telah diperbuat selama di dunia (Zoetmulder, 1963:18). Demikianlah mengapa para Pandawa berada di neraka dahulu, padahal, ketika itu para Korawa sedang menikmati surga. Semua itu sudah diatur berdasarkan pertimbangan nilai moral kerokhanian yang tepat, adil, dan tidak berat sebelah. Oleh karena itu, tindakan para Dewa terhadap pihak Pandawa dipandang tepat dan bernilai positif.

- b. Prasangka buruk yang dilontarkan oleh Yudhistira (Zoetmulder, 1963:179) terhadap tindakan para Dewa di atas jelas menunjukkan tindakan yang kurang bijaksana, sehingga nilai moral kerokhanian baginya menjadi agak negatif. Begitu pula penilaian terhadap rasa sakit hatinya (Zoetmulder, 1963:174–179) yang tampak pada luapan emosinya, mencerminkan nilai moral kerokhanian yang belum mantap.
- c. Lenyapnya pertengkaran di surga seperti yang dikatakan oleh Dewa Narada, betapun besarnya ketika berada di dunia (Zoetmulder, 1963:174) secara pandangan moral kerokhanian merupakan hal yang wajar karena di surga yang ada hanya ketenangan, ketentraman serta kedamaian sebab semua telah terbebas dari segala pengaruh nafsu sehingga yang memancar hanya cahaya Illahi semata.
- d. Sikap penolakan Yudhistira terhadap anjuran Dewa untuk tinggal bersama-sama dengan Korawa di surga (Zoetmulder, 1963:173) menunjukkan nilai moral kerokhanian yang negatif sebab ternyata Yudhistira belum mampu menyesuaikan diri dengan kondisi surga yang senantiasa damai, lepas dari segala pengaruh nafsu atau keinginan. Ia masih terikat oleh keinginan untuk berbuat baik, terutama dalam memelihara ikatan kasih sayang persaudaraan serta kepatuhannya pada janji yang telah mereka ikrarkan bersama.
- e. Anggapan Yudhistira tentang saudara-saudaranya yang sudah cukup banyak berbuat selama di dunia ternyata menurut nilai kerokhanian moral masih negatif, karena masih ada celanya walaupun hanya sekelumit, yakni mau berbuat curang dalam pelaksanaan perang Bharatayudha dengan melakukan suatu tipu muslihat untuk memperdayakan Drona dan Bhishma (Zoetmulder, 1963:181–182).
 - 1) Penyalahgunaan yang dilakukan Yudhistira terhadap Drona (Zoetmulder, 1963:181) menunjukkan nilai moral yang negatif.

- 2) Besarnya kejahatan yang dilakukan oleh para Korawa sewaktu di dunia, namun ada juga kebaikan yang pernah mereka lakukan meskipun hanya minim serta tidak disadarinya, yakni telah melaksanakan kesatriyadharma dengan mengisi dan mati di medan perang sebagai pengisi upacara kurban perang. Demikianlah nilai moral yang terkandung dalam *Swargarohanaparwa*.
- 3) Kriteria Penilaian: Pengamatan nilai moral dalam *Swargarohanaparwa* melalui dua aspek kemasyarakatan ini ternyata menghasilkan norma penilaian yang berbeda, bahkan kadang-kadang mendekati kontradiksi.
- 4) Nilai Kerokhanian: Nilai kerokhanian menitikberatkan pada kebenaran sejati yang hakikatnya mutlak, karena dasarnya kenyataan yang paling dalam di monitoring oleh hukum kesucian, sehingga efeknya benar-benar dapat dipertanggung jawabkan sesuai dengan moral yang pernah dilakukan di dunia. Dalam bahasa Jawa dikenal ungkapan sebagai “Ngunduh Wohing Panggawe”, Sapa Salah Saleh , Sapa Temen Titemu”.

C. Simpulan

Teks *Swargarohanaparwa* merupakan sebuah ajaran yang memberikan simbol gambaran bagi kehidupan manusia dalam hidup berpolitik, bersosial yang pada kenyataannya sebuah perbuatan pelanggaran dalam berpolitik ternyata dihitung oleh Dewa, sehingga dalam teks ini sebaik-baiknya perbuatan Pandawa ternyata ada sedikit pelanggaran yakni sebuah perbuatan halus untuk mengalahkan Drona dengan cara tipu muslihat. Pada kenyataannya Pandawa harus menerima sanksi di neraka, karena seorang pemimpin/ksatria telah bertindak bohong dengan melakukan tipu muslihat. Sebaliknya Korawa yang banyak berbuat salah dan sedikit berbuat baik yakni menempati surga karena kesetiannya, mengikuti perang Baratayudha padahal sudah mengerti kalau akan kalah/mati. Selanjutnya dunia surga dan neraka diputar sesuai dengan perbuatannya, masing-masing menempati untuk selamanya.

Sebagai bagian terakhir dari *Astadasaparwa*, ceritera ini menitikberatkan pada proses kehidupan manusia setelah lepas dari dunia atas dasar bekal hasil perbuatannya. Lebih terkenal dengan Ungkapan Jawa *Ngunduh wohing pakarti* ‘memetik akibat tindakan yang sudah dilakukan sebelumnya’, *Becik ketitik ala ketara* ‘perbuatan baik akan tampak perbuatan jahat akan terlihat’, *Sapa sing ndhisiki ala ing kono wahyuning sirna* ‘siapa yang mendahului berbuat jahat dia akan kehilangan peluang’. Ungkapan tersebut pada hakikatnya mengandung

nilai moral yang dipakai sebagai pedoman penunjuk sikap moral yang baik di samping contoh yang tidak selayaknya dilakukan seseorang.

Swargarohanaparwa sebagai sebuah karya sastra klasik berbahasa Jawa Kuna. Pada awalnya merupakan warisan leluhur yang penting artinya di kalangan pemerintah kerajaan. Selain itu, ajaran tersebut merupakan program pemerintah pada zaman raja Dhamarwangsa Teguh Ananta Wikramatunggadewi, juga diberlakukan pada zaman Mataram abad ke-18.

Daftar Pustaka

- De Jong, S. 1976. *Salah Satu Sikap Orang Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Yayasan Kanisius.
- Geertz, Hildred. 1983. *Keluarga Jawa*. Jakarta: Penerbit Grafiti Pres.
- Koentjaraningrat. 1953. *Pengantar Antropologi I*. Jakarta: Penertiban Universitas Indonesia.
- Adisumarto, Mukidi, dkk. 1985. *Nilai Kultural Pedagogis Salako Akaliyan Paribahasan Basa Jawi sebagai Dasar Pendidikan*. Yogyakarta.
- Poerwadarminta, W.J.S. 1966. *Kamus Umum Bahasa Indonesia Bagian Pertama*. Jakarta: P.N. Balai Pustaka.
- Widyatmanta, Siman. 1958. *Kitab Adiparwa*. Jogjakarta: I Tjabang Bahasa Djawatan Kebudayaan Kem. P.p & K., MCMLVII.
- Sundari, Asri. 1990. "Aspek Pendidikan dalam Ungkapan Jawa 1990." Jember: Dapertemen Pendidikan dan Kebudayaan R.I Pusat Penelitian Universitas Jember.
- Team Pembinaan Penatar Pawai Republik Indonesia. 1981. *Undang-Undang Dasar 1945, Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila Garis-Garis Besar Haluan Negara*. edisi III.
- Umiyati, Sri. 1986. "Swargarohanaparwa Ditinjau dari Nilai Moral." Dalam Kesimpulan Karya Alumni Panitia Kegiatan Ilmiah Resmi Alumni dan Ulang Tahun ke-40 Fakultas Sastra dan Kebudayaan Universitas Gadjah Mada.
- Zoetmulder, P.J. 1983. *Kalangwan*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Zoetmulder, P.J. *Swargarohanaparwa*, transkripsi, naskah, code: Ms. Or. 3908, Ms. Or. 3909, Ms. Or. 5030 Ms. Or. 5033.
- Zoetmulder, P.J. 1983. *Sekar Sumawur*. Jakarta: Obor.

**REPRESENTASI PEREMPUAN DALAM NOVEL
PEREMPUAN BERKALUNG SORBAN KARYA ABIDAH
EL-KHALIEQY DAN AKU LUPA BAHWA AKU
PEREMPUAN KARYA IHSAN ABDUL QUDUS:
KAJIAN STILISTIKA**

Ahmad Faizi

Mahasiswa S2 Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
afaizi77@yahoo.com

A. Latar Belakang

Annisa tokoh utama dalam *Perempuan Berkalung Sorban* (selanjutnya disingkat PBS) karya Abidah El-Khalieqy (selanjutnya disebut Abidah) memiliki pandangan yang cenderung mendobrak pemikiran masyarakat tradisional yang mengusung patriarki. Suatu hal yang sangat menarik, Annisa menentang pemikiran konservatif yang sudah tertata dan dianggap sebagai kebenaran dalam lingkungan masyarakat dan pesantren. Perlawanan itu tidak sedikitpun mendapat dukungan dari orang-orang di sekelilingnya, termasuk sebagian besar keluarganya. Di kalangan sebagian para ulama, Abidah dianggap telah melakukan penghinaan terhadap agama dan ulama melalui karya-karyanya yang dinilai vulgar dan kontroversi. Namun, sebaliknya Abidah justru mendapat pujian dari Melani Budianta dan Gadis Arivia dalam sebuah seminar bedah buku karya Abidah sebagai pemenang sayembara novel oleh DKJ (Dewan Kesenian Jakarta) tahun 2003. Mereka beranggapan bahwa Abidah menulis tentang isu perempuan dengan sangat serius. Selain itu, Manneke Budiman juga menilai bahwa karya-karya Abidah jauh lebih kompleks dan berbobot dibandingkan dengan novel-novel lain (Mustikawati, 2011).

Melalui karya-karyanya, Abidah berusaha mendekonstruksi sistem patriarki yang terdapat di ruang tradisi dan pesantren. Abidah berusaha menyuarakan suatu bentuk feminisme yang berdasarkan agama Islam. Dia memercayai agama yang berasal dari Allah diturunkan untuk kemaslahatan kehidupan manusia termasuk kaum perempuan. Menurutnya, permasalahannya berasal

dari budaya dan pemahaman agama yang keliru. Pemahaman terhadap agama tidak perlu ditambahi hal-hal yang dapat menimbulkan persepsi yang berbeda, terutama yang merugikan perempuan. Oleh karena itu, melalui karya-karyanya, Abidah berusaha menyampaikan konsep yang lebih arif bagi masyarakat termasuk perempuan.¹

Lain halnya dengan Suad sang tokoh utama dalam novel *Aku Lupa bahwa Aku Perempuan* (ALAP) yang berambisi mencapai kesuksesan karir akademik dan politiknya. Suatu hal yang sangat menarik, Suad tidak hanya berjuang melawan tradisi, tetapi juga bergelut dengan gejolak emosi yang ada di dalam dirinya sendiri. Di tengah tradisi perjodohan, Suad justru bertekad mencari calon suami sendiri dengan dasar cinta yang sudah dia definisikan berdasarkan logika ala Suad. Beruntung dia mendapat dukungan dari sang ayah. Namun, saat dia menikah dengan Abdul Hamid, keretakan mulai terjadi karena minimnya komunikasi akibat kesibukan masing-masing. Meski mereka sudah memiliki satu anak dan saling menghormati, akhirnya perceraianpun tidak bisa dihindari.

Keputusannya bercerai dengan Abdul Hamid tidak lantas mengurangi beban Suad, justru sebaliknya. Pandangan masyarakat tentang gelar janda dan perawan tua menimbulkan gejolak batin dalam diri Suad sendiri. Dalam pandangan masyarakat, janda diumpamakan sebagai terminal pemberhentian setiap kendaraan. Walaupun terlepas dari problematika rumah tangga, Suad dihadapkan pada penjara isu masyarakat –tentang anggapan miring dengan gelar janda– yang harus ditanggungnya sendiri. pernikahannya yang kedua dengan dr. Kamal juga tidak dapat dipertahankan dengan baik ketika Suad sudah mencapai puncak karirnya, baik di bidang pendidikan maupun politik.

Hadirnya karya-karya sastra Islami yang ditulis oleh penulis muda periode 2000-an seperti novel PBS karya Abidah, dan ALAP karya Ihsan tidak lagi menjadikan agama sekedar sebagai *setting*, akan tetapi lebih menyoroti nilai-nilai dan atau ajaran-ajaran Islam, bahkan mempersoalkan pemahaman umat Islam yang kurang bijak terhadap nilai-nilai Islam yang cenderung berpihak pada kelompok tertentu dan jenis kelamin tertentu. Ihsan Abdul Qudus dalam novel ALAP dari kacamata kekelakiannya mencoba menggambarkan persoalan perempuan yang

¹ Mustikawati, Aguari. "Gambaran Perlawanan Terhadap Patriarki di Ruang Tradisi Pesantren di Jawa Timur." <http://widyaset.pusbindiklat.lipi.go.id>. Vol. 14 No.1, 2011. diakses hari Jumat, 15 Januari 2016, pukul 19.22 WIB.

berambisi untuk mencapai kesuksesan karir yang cemerlang di bidang politik dan pendidikannya dengan mengorbankan banyak hal termasuk keutuhan keluarganya. Sedangkan Abidah dalam PBS dari kacamata keperempuanannya mencoba mengangkat dan memperjuangkan kaum perempuan pada posisi yang sebenarnya, yakni sejajar dengan laki-laki dengan cara mempersoalkan pemahaman kaum laki-laki yang cenderung mendudukkan perempuan dalam inferioritas (Muzakka, 2010).

Masing-masing pengarang akan menggunakan dan memperlihatkan gayanya yang khas dalam penggunaan bahasa. Pola-pola dan ciri-ciri kebahasaan yang digunakan pengarang akan menjadi pembeda pengarang yang satu dengan lainnya. Penggunaan bahasa dengan pola-pola dan ciri-ciri yang khas juga akan menunjukkan keaslian (originalitas) pikiran-pikiran pengarang tentang suatu persoalan –termasuk persoalan perempuan. Salah satu kekhasan penggunaan bahasa tersebut diperlihatkan oleh Abidah El-Khalieqy melalui novel *Perempuan Berkalung Sorban* (selanjutnya disingkat PBS) dan Ihsan Abdul Qudus melalui novel *Aku Lupa bahwa Aku Perempuan* (selanjutnya disingkat ALAP).

Novel PBS dan ALAP menarik untuk dikaji secara stilistika karena kedua novel tersebut sama-sama mengangkat persoalan perempuan pun dengan sudut pandang pengarang perempuan dan pengarang laki-laki. Latar belakang Abidah sebagai perempuan pesantren berkontribusi banyak terhadap lahirnya novel dengan kekhasan bahasa tersendiri. Begitu juga Ihsan yang berasal dari keluarga dengan latar belakang perkotaan menghadirkan citra perempuan – dalam novel ALAP– sebagai tokoh yang sangat berambisi meraih kesuksesan karier dan cenderung menghindari tugas-tugas perempuan secara sosiologis maupun secara biologis.

Abidah seorang sastrawan asal kota santri Jombang mengangkat sebuah tema yang sangat menarik. Persoalan perempuan dalam novel PBS merupakan persoalan sehari-hari yang memang nyata ada. Latar belakangnya yang sebagian besar dihabiskan di lingkungan masyarakat dan pesantren di daerah Jawa Timur membuatnya memiliki pemahaman kehidupan pesantren yang cukup komprehensif. Novel yang bernuansa pesantren ini merupakan sebuah karya yang diawali dengan sebuah riset lapangan selama tiga bulan di daerah Magelang Jawa Tengah dan sebelum menulis, Abidah juga mengikuti beberapa seminar selama hampir dua tahun dan kemudian memulai menulis –novel PBS– selama sembilan bulan. Tepatnya di sebuah desa yang ada

banyak pesantren salafiah. Banyak fenomena di beberapa pesantren itu yang menginspirasi Abidah, salah satunya adalah banyaknya perempuan yang naik kuda karena memang kebetulan lokasi desa itu berada di pegunungan.²

Sebuah perjuangan berat dan luar biasa yang dilakukan Anisa –tokoh utama dalam PBS– untuk mendapatkan hak yang sama dengan kaum laki-laki digambarkan dengan bahasa yang sangat khas dan memikat. Tidak heran jika hanya dalam waktu dua tahun novel ini sudah dicetak ulang lebih dari lima kali.

Pada tahun 2001 novel PBS mencapai kepopuleran dan mendapat respons yang sangat baik dari masyarakat setelah diangkat ke layar lebar oleh sutradara Hanung Bramantyo. Hal ini menunjukkan bahwa isi dan amanat dari novel ini sangat menggugah dengan karakter tokoh-tokohnya yang sangat erat dengan kehidupan nyata, sehingga membuat banyak orang terkesima. Selain itu, munculnya protes dari beberapa pesantren dan para kiai –yang merasa tersinggung dengan isi film tersebut– menambah popularitas novel PBS, termasuk pengarangnya.³ Semua itu menjadi daya tarik yang sangat kuat bagi penulis untuk melakukan penelitian terhadap novel PBS ini, khususnya dari aspek kebahasaan dan kepengarangannya.

Ihsan Abdul-Quddus (1919–1990) adalah ikon sastrawan, wartawan, politikus kenamaan dan legendaris Mesir, terlahir dari keluarga publik figur di dunia keartisan dan penerbitan jurnalistik, sedangkan kakeknya adalah seorang ulama dari Universitas Al-Azhar. Profesi jurnalistik dan sastra tidak bisa terlepas dari pribadi Ihsan Abdul-Quddus. Dalam dunia jurnalistik, ia telah beberapa kali menjadi pucuk pimpinan di sejumlah surat kabar dan majalah terkemuka di Mesir, sedangkan karya sastra yang telah dihasilkannya berjumlah lebih dari 600 judul. Sebagian telah diangkat dalam kisah layar lebar, serial televisi, dan radio. Sejumlah karyanya telah banyak yang diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa (Maesur, 2015:280).

Bila dibandingkan dengan segenap sastrawan seangkatannya, seperti Naguib Mahfouz, Youssef Al Sibai, Mohamed Abdel Halim Abdullah Ahsan, Ihsan Abdul-Quddus lebih memiliki dua keistimewaan dibanding mereka. *Pertama*, sejak kecil dia telah hidup dalam lingkungan asuhan di atas pondasi jurnalistik yang dibangun oleh kedua orang tuanya. Dari pijakan itulah dia dengan mudah menerobos berbagai lapisan komunitas dan mudah

² *Koran Tempo*, edisi 15 Februari 2009

³ Dikutip dari laman <http://www.solopos.com/2012/07/06/abidah-el-khalieqy-menulis-adalah-panggilan-hidup-199603>. Diakses tanggal 6 Februari 2016. Pukul 07.29 WIB.

membangun relasi dengan kaum selebriti di panggung sastra, keartisan serta politik. *Kedua*, dia sangat mendalami pemahaman yang benar tentang konsep kebebasan pada ranah politik, ekonomi maupun sosial (Maesur, 2015).

Setiap pengarang mempunyai konsep yang berbeda dalam mencurahkan pemikiran-pemikirannya. Tidak terkecuali kedua pengarang tersebut, baik Abidah maupun Ihsan memiliki gaya (*style*) yang khusus dan menarik untuk dikaji. Sebagai seorang sastrawan yang berlatar belakang pesantren, Abidah tercatat sebagai penyair sufistik yang banyak mengeksplorasi pengalaman estetis dan pembebasan humanisme religius, mengekspresikan kesadaran akan cinta pada sang Kholik, pencarian nurani, empati pada kemanusiaan iman dan kejujuran.⁴ Sedangkan Ihsan dinilai oleh Waroqi —dalam bukunya yang berjudul “*Ittijāhāt al-Riwāyat al-Arabiyyah al-Mu’āshirah*” (2009)— sebagai sastrawan terdepan di pentas kesusastraan Arab modern dengan formula psikologi. Beberapa karya Ihsan membahas tentang kegelisahan jiwa tokoh dalam novel. Hal ini sangat tampak pada sejumlah karyanya, termasuk novel yang berjudul “Aku Lupa bahwa Aku Perempuan”. As-Said al-Waroqi juga menegaskan bahwa Ihsan Abdul-Quddus sangat konsen terhadap analisis eksistensi kejiwaan pada tokoh-tokoh utama dalam novelnya.⁵ Secara deskriptif Abidah dalam PBS sering menggunakan gaya hiperbola, metafora, personifikasi dan diksi-diksi nuansa pesantren, sedangkan Ihsan dalam ALAP selain sering menggunakan gaya bahasa juga ditemukan diksi-diksi nuansa politik.

Gambaran-gambaran di atas cukup menggelitik penulis untuk mengungkap stilistika novel PBS karya Abidah, dan ALAP karya Ihsan. Dengan kajian stilistika itu diharapkan akan terungkap gaya-gaya kepengarangan yang digunakan oleh kedua pengarang tersebut lewat karyanya masing-masing. Selain itu, penulis juga akan mengungkap tentang citra perempuan pesantren yang digambarkan oleh Abidah dalam karyanya, dan citra perempuan karier yang digambarkan oleh Ihsan dalam Aku Lupa bahwa Aku Perempuan.

B. Kajian Stilistika

Stilistika (*stylistic*) merupakan ilmu tentang gaya (*style*), gaya yang dimaksud adalah cara-cara yang khas, bagaimana segala sesuatu diungkapkan

⁴ Harian *Seputar Indonesia*, 26 November 2006.

⁵ Dikutip dari disertasi karya Sidqon Maesur, yang berjudul *Pandangan Nasionalisme Ihsan Abdul-Quddus dalam Novel “FI Baitinā Rajul” Analisis Strukturalisme Genetik*. Kajian Timur Tengah Pascasarjana UGM. 2015.

dengan cara tertentu, sehingga tujuan yang dimaksud dapat dicapai secara maksimal (Ratna, 2014:3). Selain itu, Turner dalam Pradopo (1999:94) mengemukakan bahwa stilistika merupakan bagian dari linguistik yang memusatkan perhatian pada variasi dalam penggunaan bahasa. Stilistika juga diartikan sebagai 1) ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam karya sastra, 2) ilmu interdisipliner linguistik pada penelitian gaya bahasa (Kridalaksana, 1983:15 dalam Pradopo, 1999:94). Sebelumnya, Slamet Muljana juga sudah mendefinisikan bahwa stilistika adalah pengetahuan tentang kata berjiwa. Kata berjiwa yang dimaksud adalah kata yang digunakan dalam cipta sastra yang mengandung perasaan pengarangnya. Menguraikan kesan pemakaian susunan kata pada kalimat itu merupakan tugas stilistika (Slametmuljana dalam Pradopo, 1999:94).

Terlepas dari beberapa pendapat yang berbeda tersebut, Ratna (2014:10–11) membagi gaya menjadi dua kelompok. Kelompok pertama menganggap gaya bahasa sebagai semata-mata terkandung dalam karya sastra itu sendiri. Kelompok ini berada dalam kerangka pemikiran strukturalisme dan menganggap karya sastra terlepas dari latar belakang sosial yang mendasarinya. Kelompok kedua menganggap hakikat gaya bahasa terkandung dalam totalitas karya sekaligus dalam kaitannya dengan masyarakat, seperti genre dan periode. Kelompok kedua ini dianggap sebagai pemikiran yang relevan, karena gaya yang dikaitkan dengan aspek keindahan dalam sastra dengan tidak melupakan aspek sosial yang melatari proses produksinya. Pendapat yang hampir senada dari Hartoko dan Rahmanto (1980:138) dalam Pradopo (1999:95), bahwa kajian gaya bahasa dibagi menjadi dua bagian, yaitu deskriptif dan genetik. Deskriptif yang dimaksud adalah mendekati gaya bahasa sebagai keseluruhan gaya ekspresi kejiwaan yang terkandung dalam suatu bahasa, yaitu secara morfologis, sintaksis, dan semantis. Sedangkan genetik memandang gaya bahasa sebagai suatu ungkapan yang khas pribadi.

Stilistika genetik merupakan stilistika individual yang memandang gaya bahasa sebagai suatu ungkapan yang khas pribadi (Hartoko dalam Pradopo, 1999). Sedangkan menurut Al-Ma'ruf, stilistika genetis merupakan pengkajian secara individual berupa penguraian ciri-ciri gaya bahasa yang terdapat dalam salah satu karya sastranya atau keseluruhan karya sastranya, baik prosa maupun puisi. Dalam hal ini, gaya bahasa dipandang sebagai ungkapan khas pribadi yang terdapat dalam salah satu karya sastranya atau keseluruhan karya sastranya (Al-Ma'ruf, 2014:17).

C. Konteks Sosial Budaya Pesantren

Pesantren merupakan bentuk pendidikan keislaman yang awalnya hanya berbentuk kelembagaan informal tradisional di bumi Nusantara. Pondok Pesantren merupakan salah satu model pendidikan yang sarat dengan tradisi dan sudah lama mengakar dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Munculnya pondok pesantren sebagai upaya para pemuka agama Islam –yang kita kenal dengan sebutan ulama– dalam menyampaikan dan mengembangkan pendidikan Islam kepada masyarakat secara umum dan masyarakat pedesaan khususnya. Dengan demikian Pondok Pesantren merupakan tempat yang sangat strategis untuk membentuk generasi penerus yang *Tafaqquh Fiddin*⁶ dan memiliki kepekaan sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

Kata *tradisional* berasal dari kata tradisi yang berarti tatanan, budaya atau adat yang hidup dalam sebuah komunitas masyarakat. Karenanya tradisional diartikan sebagai konsensus bersama untuk ditaati serta dijunjung tinggi oleh sebuah komunitas masyarakat setempat. Kata tradisional juga selalu menunjuk pada hal-hal yang bersifat peninggalan kebudayaan klasik, kuno, dan konservatif (Haedari dalam Arifin, 2012:43). Dengan demikian kata tradisional merujuk pada aturan-aturan yang ada dalam masyarakat yang sudah disepakati bersama dan sudah berlangsung sejak lama.

Geertz (dalam Ziemek, 1986) melukiskan unsur-unsur pesantren dan suasana di pesantren sebagai suatu kompleks asrama siswa dikelilingi tembok yang berpusat pada suatu masjid. Ada seorang guru agama, biasanya disebut kiai, dan sejumlah santri yang mengaji Alquran melakukan latihan-latihan mistik yang pada umumnya meneruskan tradisi India. Pendapat lain mengemukakan bahwa pesantren dirumuskan sebagai sebuah lembaga pendidikan dan pengajaran Agama Islam, umumnya dengan cara nonklasikal, dengan seorang kiai mengajarkan ilmu agama Islam kepada santri-santri berdasarkan kitab-

⁶ *Tafaqquh Fiddin* berasal dari akar kata yang terdiri atas *fa-qa-ha* menunjukkan arti mengetahui dan memahami sesuatu. Seorang yang alim dan cerdas disebut faqih. Pada mulanya istilah tafaqquh fiddin adalah untuk pekerjaan mengerti, memahami, dan mendalami seluk-beluk ajaran agama Islam. Namun pada periode berikutnya, istilah fiqih digunakan untuk ilmu-ilmu syariat sebagai lawan dari ilmu tauhid yang berkaitan dengan aqidah. Dalam Al-Qur'an, istilah tafaqquh fiddin disebut hanya sekali. Arti dari liyatafaqquhu fiddin ialah "agar mereka memahami tentang agama". Kata ad-din dalam rangkaian istilah tersebut berarti "agama" dalam arti yang luas, bukan "agama" dalam arti sempit, seperti mempelajari seluk-beluk wudu dan masalah-masalah shalat, atau hanya menyangkut masalah fiqih. Selanjutnya kunjungi laman <http://www.al-intima.com/harakatuna/menyegarkan-kembali-semangat-tafaqquh-fiddin>. Diunduh tanggal 13 Juni 2016.

kitab yang ditulis dalam bahasa Arab oleh ulama abad pertengahan, dan para santri biasanya tinggal di pondok (asrama) dalam pesantren tersebut. Ditambahkan pula bahwa jika dilihat dari proses muncul atau lahirnya sebuah pesantren, urutannya adalah: kiai, masjid, santri, pondok, dan pengajaran kitab-kitab Islam klasik.

Pesantren adalah sebuah kawasan yang khas yang ciri-cirinya tidak dimiliki oleh kawasan yang lain. Karenanya tidak berlebihan jika Abdurrahman Wahid menyebut pesantren sebagai sub-kultur tersendiri. Sebuah komunitas sosial yang memiliki budaya yang khas. Kekhasan pesantren ini ditengarai oleh pola kepemimpinan pesantren yang mandiri tidak terkooptasi oleh negara, kitab-kitab rujukan yang dikaji berasal dari kitab-kitab klasik yang dikenal dengan sebutan kitab kuning dan sistem nilai yang dipilih (Dhofir dalam Zuhriy, 2011:291).

Keberadaan kiai di setiap pesantren merupakan figur sentral yang setiap perkataan dan perbuatannya selalu menjadi model bagi seluruh santri. Peran ganda kiai sebagai pengasuh dan sekaligus sebagai pemilik menyebabkan perkataan yang dikeluarkan oleh kiai sangat dipercaya dan menjadi panutan sekaligus pedoman, sementara perbuatannya akan selalu diikuti dan dijadikan barometer oleh mereka yang merasa menjadi bagian dari pesantren. Bahkan masyarakat luas pun tidak jarang menjadikannya sebagai panutan utama. Hal ini membuktikan betapa besarnya peran dan pengaruh kiai di lingkungan pesantren dan masyarakat sekitar pesantren. Santri sebagai salah satu unsur dalam pesantren hanya berperan sebagai pengikut yang harus selalu patuh dengan skenario yang sudah disusun oleh kiai. Segala kegiatan santri tidak dibenarkan apabila berlawanan dengan visi dan misi pesantren yang sudah ditetapkan sebelumnya. Sikap kritis menjadi sangat tabu jika diarahkan pada posisi dan peran kiai dalam pesantren.

Kesenjangan status antara kiai dengan santri memunculkan ketergantungan santri pada kiai dan penghormatan yang menjurus pada kultus individu. Hal ini didukung oleh kewibawaan kiai yang biasanya berasal dari silsilah yang dapat sampai pada Muhammad Saw dan adanya nilai yang dipegang teguh oleh santri bahwa mendebat kiai akan menyebabkan kualat⁷. Hal lain yang terjadi adalah tipe kepemimpinan di pesantren yang memberi

⁷ Mendapat bencana karena berperilaku kurang baik terhadap orang tua dan sebagainya. Selanjutnya lihat <http://kbbi.web.id/kualat>.

penonjolan yang besar pada kiai menyebabkan adanya kepemimpinan unsur feodal yang dibungkus oleh baju keagamaan (Nurhayati, 2000). Demikian besar kekuasaan seorang kiai atas diri santrinya, sehingga santri untuk seumur hidupnya akan senantiasa merasa terikat dengan kiainya, minimal sebagai sumber inspirasi dan sebagai penunjang moral dalam kehidupan pribadinya. Patronasi kiai juga sangat terlihat di dalam sistem pendidikan di pesantren. Dalam metode pendidikan di pesantren seorang santri yakin bahwa kiai tidak akan mengajarkan hal-hal yang salah dan kitab yang dipelajarinya juga diyakini benar (Nurhayati, 2000).

1. Karakteristik Pesantren Perempuan

Pesantren perempuan disebut juga dengan pesantren putri, salah satu bentuk pesantren yang santrinya terdiri atas santri-santri perempuan. Sebagian besar pondok pesantren di Indonesia selain menampung santri laki-laki juga memberikan ruang bagi santri perempuan untuk mengenyam pendidikan, khususnya pendidikan agama, bahkan ada beberapa pesantren yang menghususkan diri menerima santri perempuan. Keinginan memberikan pendidikan yang lebih baik bagi perempuan menjadi dorongan lahirnya pesantren putri yang sebelumnya kurang mendapat perhatian, karena ada kepercayaan bahwa memberikan pendidikan bagi perempuan sangat bertentangan dengan ketentuan Ilahi.

Dalam perkembangannya, pesantren putri tidak hanya bertujuan memberikan pengetahuan agama. Lebih dari itu santri putri diharapkan bisa berperilaku mengedepankan kesederhanaan dan kesopanan dalam pergaulan sehari-hari. Para santri putri akan dianggap tidak berhasil nyantri ketika tidak dapat berperilaku sopan terhadap orang lain, terutama terhadap kedua orang tua dan suami ketika menikah. Pondok pesantren putri yang masih bersifat tradisional memandang hubungan sosial dan komunikasi antara laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim sangat tabu dan dibatasi. Biasanya para santri putri jarang yang melakukan komunikasi dengan Kiai kecuali ada masalah penting yang harus dibicarakan, seperti masalah pertengkaran antarteman atau masalah pencurian. Santri putri juga mengalami kesulitan melakukan komunikasi dengan ibu Nyai yang merupakan kepanjangan tangan Kiai dalam masalah-masalah intern yang berkaitan dengan santri putri. Komunikasi biasanya bisa dilakukan dengan menggunakan perantara orang lain, misalnya putri dari kiai (Sulliyati, 2016).

2. Pola Pembelajaran di Lingkungan Pesantren

Secara garis besar, tipologi pesantren bisa dibedakan menjadi tiga jenis, walaupun sebetulnya sulit untuk membedakan secara ekstrem. Tipe-tipe tersebut, yaitu *salafiyah* (tradisional), *khalafiyah* (modern), dan terpadu. *Salafiyah* adalah tipe pesantren yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam, atau kitab-kitab klasik yang ditulis oleh para ulama terdahulu. Metode pengajaran yang digunakan hanyalah metode bandongan, sorogan, hafalan, dan musyawarah (Zuhriy, 2011:291). Sedangkan pesantren *Khalafiyah* merupakan tipe pesantren yang tidak hanya menjadikan kitab-kitab klasik sebagai sumber pembelajaran, akan tetapi juga sudah dilengkapi dengan pengetahuan-pengetahuan umum dari berbagai sumber. Kurikulum dalam pesantren *Khalafiyah* juga sudah banyak yang menyesuaikan dengan ketentuan-ketentuan pemerintah.

Pesantren salafiyah ataupun khalafiyah pada umumnya terdiri atas pesantren putra dan putri. Pesantren putra mempunyai kecenderungan lebih bebas dibandingkan dengan pesantren putri. Santri putra yang ada di pesantren mendapat kebebasan dalam hal-hal tertentu dan tidak diperbolehkan untuk santri putri, misalnya di pesantren Al-Khoiroth Malang, santri putra diperbolehkan mondok sambil kuliah di perguruan tinggi swasta sekitar pesantren, sedangkan santri putri tidak diperbolehkan mondok sambil kuliah. Dengan demikian santri putri pasca-SLTA yang berkeinginan untuk melanjutkan ke perguruan tinggi harus berhenti mondok atau mencari pondok lain yang memperbolehkan sambil kuliah.

Metode bandongan dalam pesantren *salafiyah* –berasal dari bahasa Sunda dan di Jawa dikenal dengan istilah bandongan atau wetonan– adalah metode pembelajaran yang sangat dominan di kalangan pesantren. Dalam sistem bandongan, belajar merupakan upaya mengumpulkan pengetahuan sebanyak-banyaknya. Budaya bisu atau suasana diam yang tercipta sebagai salah satu konsekuensi penggunaan metode ini, dianggap sebagai suasana yang kondusif yang dapat mempermudah sampainya materi dari kiai kepada para santri. Perkataan yang menyinggung perasaan atau otoritas kiai dipercaya dapat menghambat barokah atau ilmu yang tidak dapat bermanfaat (Dhofier, 1983:28). Sikap kritis dari santri tidak sama sekali dibenarkan. Bertanyapun menjadi hal yang sangat tabu di lingkungan pesantren salafiah. Dalil atau dasar yang diyakini sebagai kebenaran untuk

membenarkan sikap seperti ini adalah “*sami’na waata’na*”, yang artinya ‘kami dengar dan kami taati.’⁸

Sedangkan metode sorogan atau metode pembelajaran individual (*Individual Learning*) memungkinkan santri berinisiatif sendiri untuk belajar kitab atau menambah ilmu pengetahuan dari berbagai sumber. Menurut Rusmana (2012), metode sorogan biasanya santri membaca kitab secara individual di hadapan kiai (*nyorog*), kemudian kiai memberikan mengajari beberapa bagian dari kitab yang dipelajari dan ditirukan oleh santri berkali-kali. Metode ini dianggap sangat efektif karena kiai dapat menyaksikan dan menilai secara langsung kemampuan santri dalam membaca kitab atau materi yang sedang diajarkan.

Metode hafalan sebagai salah satu metode yang sering digunakan pesantren terutama dalam proses pembelajaran dasar-dasar pengetahuan keislaman, seperti tajwid, Alquran, Nahwu dan Sorof. Metode hafalan berlangsung dengan teknis, para santri menghafal kitab yang harus dihafal di luar waktu-waktu belajar yang sudah terjadwal, kemudian menyetorkannya kepada kiai atau yang mewakili, biasanya santri senior yang mendapat kepercayaan kiai. Setoran hafalan itu dilakukan secara individual tanpa penjelasan dan makna (Rizal, 2011:106).

Metode musyawarah, hampir sama dengan metode diskusi yang umum kita kenal selama ini. Bedanya metode musyawarah ini dilaksanakan dalam rangka pendalaman atau pengayaan materi yang sudah ada di santri. Yang menjadi ciri khas dari hiwar ini, santri dan guru biasanya terlibat dalam sebuah forum perdebatan untuk memecahkan masalah yang ada dalam kitab-kitab yang sedang dipelajari santri.⁹

Pesantren salafiyah atau tradisional adalah model pesantren yang muncul pertama kali. Pesantren ini biasanya berada di pedesaan, sehingga warna yang

⁸ Kalimat yang bersumber dari Alquran surat Al-Baqorah 285 ini sering diucapkan oleh kiai agar santri memahami bahwa mentaati pemimpin merupakan perintah Allah, termasuk mengikuti apa yang menjadi arahan kiai. Selanjutnya lihat di http://www.kompasiana.com/arjunael-syrozi/sami-na-wa-atho-na-kami-mendengar-dan-kami-taat_54f93b68a33311fc078b498a.

⁹ Metode musyawarah ini dikenal juga dengan metode ‘Hiwar’. Selain itu juga ada metode Bahtsul Masail (Mudzakaroh) yang sistemnya hampir sama dengan metode musyawarah, hanya bedanya jika Mudzakaroh pesertanya merupakan kalangan kiai, ustad atau cendikiawan pesantren. selanjutnya silahkan kunjungi laman <http://ajisofanudin.blogspot.co.id/2012/05/metode-belajar-pesantren-salaf.html>. Diunduh tanggal 14 April 2016.

muncul adalah kesederhanaan, kebersahajaan, dan keikhlasan yang murni. Tetapi seiring perkembangan zaman, pesantren juga harus mau beradaptasi dan mengadopsi pemikiran-pemikiran baru yang berkaitan dengan sistem pendidikan yang meliputi banyak hal misalnya tentang kurikulum, pola kepemimpinan yang demokratis-kolektif. Walaupun perubahan itu kadang tidak dikehendaki, karena akan berpengaruh terhadap eksistensi kiai sendiri, misalnya pergeseran penghormatan dan pengaruh kepemimpinan.

Pola pendidikan pesantren menempatkan santri sebagai murid, *abdi*, dan *kawula*. Pola ini dikenal dengan terminologi *talmadzah* yang menggambarkan dominasi aktivitas guru dan tuntutan santri untuk bersikap pasif. Hal tersebut didasarkan pada kitab *Ta'lim Muta'allim*¹⁰, salah satu referensi kitab kuning yang sering dipakai di pesantren, karya Al Zarnuji yang dinisbatkan kepada Sayyidina Ali: "Aku adalah *kawula* orang yang pernah mengajarkan satu huruf kepadaku, apabila mau ia boleh menjualku, memerdekakanku, atau tetap memperbudakku" (Syarifuddin dalam Zakiah 2004).

Sedangkan *Khalafiyah* adalah tipe pesantren modern, yang di dalamnya mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam dan ilmu-ilmu pengetahuan umum, tetapi masih tetap mengajarkan kitab-kitab klasik seperti pesantren salafiyah. Pola kepemimpinan pesantren tipe ini biasanya kolektif-demokratis, sehingga tugas dan wewenang telah dideskripsikan secara jelas. Tidak ada pemusatan keputusan pada figur seorang kiai. Sistem yang digunakan adalah sistem klasikal, dan evaluasi yang digunakan telah memiliki standar yang jelas dan modern (Zuhriy, 2011:289). Kitab-kitab klasik tidak lagi menjadi referensi utama dalam pesantren modern. Peran kiai tidak absolut seperti dalam pesantren *salafiyah*. Penyampaian-penyampaian materi keagamaan tidak hanya disampaikan oleh kiai, atau bahkan lebih sering disampaikan oleh santri-santri senior yang mendapat kepercayaan. Dengan demikian, karismatik seorang kiai menjadi berkurang dan santri tidak punya ketergantungan yang sangat besar terhadap kiai.

¹⁰ Sepandai apapun manusia serta sebanyak apapun ilmu yang dikuasainya, semuanya tidak akan bisa menghasilkan sarinya ilmu tanpa adanya akhlaq. Hal dasar bagi para pencari ilmu agar ilmunya manfaat dan barokah adalah harus mengutamakan akhlaq. Kitab dasar yang menerangkan mengenai akhlaq di dunia pesantren adalah kitab *Ta'limul-Muta'alim* karangan Syaikh Burhanuddin Az-Zarnuji. Setiap awal proses belajar di pesantren sesuai adatnya pasti mempelajari kitab ini ataupun kitab lain yang seakar dengan *Ta'limul Muta'alim*.

D. Konteks Sosial Budaya Kehidupan Perkotaan

Pola kehidupan masyarakat kota mempunyai corak tertentu yang sangat berbeda jika dibandingkan dengan masyarakat di desa. Taraf hidup masyarakat kota cenderung lebih tinggi. Situasi sosial yang sangat kompetitif menyebabkan masyarakat berlomba-lomba dalam memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Guna memenuhi taraf hidup yang ideal, masyarakat kota tidak sedikit yang berjuang meraih pendidikan yang tinggi dengan tujuan dapat berkontribusi penuh dalam dunia kerja, usaha, ataupun pemerintahan.

Masyarakat kota cenderung disibukkan dengan kepentingan-kepentingan yang bersifat individual. Pola interaksi yang terbangun masyarakat perkotaan lebih bermotif ekonomi, politik, pendidikan, dan kadang hierarki. Situasi ini terbentuk karena adanya perbedaan-perbedaan yang ada dan berkembang dalam masyarakat (Hastari, 2015). Kemungkinan meningkatkan potensi diri sangat terbuka, karena tersajinya lembaga-lembaga pendidikan yang sangat lengkap dari berbagai jenjang, mulai dari sekolah dasar sampai perguruan tinggi. Dengan pendidikan yang tinggi, masyarakat kota menjadi lebih kreatif, inovatif, dan rasional sehingga sesuatunya dipecahkan secara rasional berdasarkan pertimbangan pemikiran ilmiah.

1. Perempuan Pergerakan

Munculnya gerakan perempuan di belahan dunia berimbas terhadap pergerakan perempuan di Indonesia. Hal ini terlihat dengan munculnya ide-ide emansipatif oleh Kartini dan organisasi-organisasi lainnya untuk menekan keluarnya undang-undang perkawinan pada dekade 1950-an. Seiring perkembangan zaman, pergerakan ini berkembang pada isu-isu jender seperti masalah peran ganda, isu perkosaan, aborsi, kekerasan dalam rumah tangga, serta isu-isu lainnya.¹¹

Pergerakan perempuan di Indonesia bukanlah gagasan baru dan tidak seluruhnya berasal dari luar. Pergerakan ini sudah ada sejak zaman sebelum kemerdekaan. Ada sejumlah pahlawan perempuan yang memberontak kepada Belanda seperti Cut Nya Dien dan Cut Meutia dari Aceh, Martha Christina Tiahahu dari Maluku, dan Nyai Ageng Serang dari Jawa Tengah. Pemberontakan ini membuahkan hasil di beberapa daerah Indonesia. Perempuan memiliki kebebasan yang sangat luas untuk mengaktualisasikan potensinya di ranah publik (Darwin, 2004:283–284).

¹¹ Selanjutnya lihat di laman <https://jhoul.wordpress.com/2012/07/20/gerakan-perempuan-di-indonesia/>.

Walaupun melalui perjuangan yang sangat panjang, daya tawar perempuan masih tetap sangat lemah. Hal itu terbukti pada pemilu 1999. Para politisi Islam menolak wacana presiden perempuan dengan alasan agama. Situasi ini berlanjut ketika Megawati terpilih untuk menggantikan Gus Dur, tidak ada pernyataan kuat bahwa Islam mengakui perempuan sebagai pemimpin bangsa.¹²

Pergerakan perempuan juga ada di dalam organisasi-organisasi kemahasiswaan. Organisasi atau kelompok ini menjadikan perempuan –dan segala bentuk permasalahannya– sebagai bahan studi ilmiah. Para perempuan yang terlibat dalam kelompok organisasi ini mengadakan kajian dan penelitian tentang permasalahan yang dihadapi perempuan, misalnya diskriminasi, pelecehan, dan permasalahan-permasalahan yang lain. Para aktivis perempuan ini juga mendiskusikan solusi yang dapat diambil untuk menjawab permasalahan yang notabene dihadapi oleh golongan mereka sendiri.

Perempuan aktivis berusaha mengadakan perubahan sosial. Banyak kajian dan penelitian dilakukan untuk merangsang perubahan sosial atau sekedar memberikan masukan terhadap pembuat kebijakan. Mereka merasa bertanggung jawab menyadarkan masyarakat tentang masalah sosial tertentu atau menyumbangkan gagasan berdasarkan suatu penelitian.

2. Perempuan di Ruang Publik

Ruang publik harus dikembalikan kepada fungsi dasarnya, sebagai ruang aktualisasi diri semua golongan, semua suku, semua Agama yang mencakup jenis kelamin laki-laki dan perempuan. Mereka mempunyai hak yang sama dalam mengekspresikan kreativitas masing-masing. Ruang publik tidak boleh menjadi ruang kepentingan satu golongan yang akan membatasi ekspresi golongan tertentu sehingga harus dimiliki dan dikendalikan oleh golongan atau kelompok tertentu.

Dalam partisipasinya di ruang publik, perempuan mengisi berbagai posisi sebagai mana kaum laki-laki. Mereka mengambil peran sebagai akademisi, politisi, aktivis organisasi, dan berbagai posisi yang lain. Sebagai akademisi, mereka berjuang penuh untuk meraih pendidikan setinggi mungkin. Tidak jarang sebagian dari mereka menempuh pendidikan pascasarjana baik program magister maupun doktoral. Selain itu, mereka juga kadang menjadi pengajar di perguruan tinggi, mengisi seminar atau kelompok kajian-kajian yang lain.

¹² Satu-satunya alasan untuk memuluskan proses majunya Megawati sebagai pengganti Gus Dur adalah konsep “*dhorurot*” (darurat).

Sebagian kaum perempuan juga ikut berpartisipasi dalam kegiatan perpolitikan. Munculnya perempuan dalam dunia politik sudah dimulai sejak prakemerdekaan. Sejak zaman itu, perempuan telah memiliki peran yang amat penting jika dihubungkan dengan dunia politik. Sebut saja beberapa pahlawan wanita pada zaman pendudukan Belanda seperti Cut Nyak Dien, Siti Manggopoh, Rohana Kudus dan sebagainya. Mereka adalah pahlawan-pahlawan perempuan yang turut serta di medan perang dalam memperjuangkan kemerdekaan bangsa. Jika beberapa nama tersebut lebih menitik-beratkan pada perjuangan fisik, berbeda lagi dengan RA. Kartini. Ia adalah seorang anak keturunan bangsa Jawa dengan pemikiran yang mendahului kaumnya pada masa itu. Kesetaraan jender telah menjadi pemikiran sekaligus kegundahannya. Ketika budaya patriarki Jawa yang sangat kental mengelilingi kehidupannya membuat ia memikirkan tentang apa itu emansipasi wanita (Andriana, 2012:19–20).

Dewasa ini sudah banyak perempuan yang menjadi pegiat organisasi tertentu, baik yang ada di lingkungan kampus maupun organisasi kemasyarakatan. Sebagai aktivis, perempuan memiliki idealisme yang sangat tinggi. Protes terhadap bentuk-bentuk diskriminasi, dominasi, dan korupsi sering disuarakan dengan sangat lantang. Dalam mengekspresikan protes –sebagai wujud idealismenya– mereka kadang menulis buku dan atau artikel di berbagai media seperti koran dan majalah, selain itu mereka sekali-kali melakukan unjuk rasa dengan turun ke lapangan. Unjuk rasa itu sering diikuti berbagai organisasi kemahasiswaan dan organisasi kemasyarakatan. Kegiatan ini mendatangkan kesenangan dan kepuasan tersendiri bagi perempuan aktivis tersebut.

Perempuan sebagai salah satu bagian dari ruang publik kadang kala mendapat berbagai tantangan dalam mewujudkan hak-haknya. Bagi perempuan muda yang belum berkeluarga, tantangan kadang datang dari orang tua dan saudara-saudara yang ada di sekelilingnya. Sebagian orang tua kadang lebih menghendaki anak perempuannya banyak beraktivitas di rumah daripada berkegiatan di ruang publik. Mereka para orang tua lebih menghendaki anak perempuannya menjaga kebersihan rumah, memasak, mencuci, dan berbagai kegiatan lain yang ada di rumah.

Lain halnya dengan perempuan yang sudah bersuami, tantangan terberat kadang datang dari suaminya sendiri. Budaya patriarki turut memengaruhi pola pikir kaum laki-laki walaupun sebetulnya tidak semua laki-laki. Mereka para laki-laki yang berstatus sebagai suami kadang merasa memiliki hak

atas sebagian hidup dari istrinya, sehingga istri harus meluangkan sebagian hidupnya untuk memenuhi dan melayani kebutuhan suami. Melahirkan anak selain sudah menjadi kodrat seorang perempuan, juga dipandang sebagai tanggung jawab seorang istri sebagai hadiah terhadap suami. Setelah melahirkan, seorang istri juga dipandang lebih pantas dan layak menjadi pengasuhnya daripada suaminya.

Fenomena hadirnya perempuan di ruang publik memunculkan dinamika baru dalam kehidupan berkeluarga. Bagi suami yang memiliki istri aktivis atau perempuan karier, harus merelakan istrinya berbagi dengan kesibukan-kesibukan kariernya di luar rumah. Namun demikian, kebanyakan para suami tidak siap dan tidak sanggup mengisi pekerjaan-pekerjaan di ruang domestik yang ada. Permasalahan ini memunculkan pertentangan antara suami yang menginginkan istri meluangkan waktu untuk mengurus urusan rumah tangga dan di sisi lain istri meyakini bahwa perempuan juga mempunyai hak yang sama dengan laki-laki untuk berkarya dan berkontribusi di ruang publik.

E. Ideologi Abidah dan Ikhsan Abdul Quddus

Ideologi Abidah El Khalieqy dalam memandang persoalan gender banyak dipengaruhi oleh latar belakang pendidikannya. Abidah El Khalieqy mempunyai riwayat pendidikan berbasis Islam. Konsep pemikiran Islam Liberal menjadi dasar bagi Abidah El-Kholieqy dalam memandang persoalan gender. Melalui tokoh dalam novel karyanya, ia menyuarakan cita-cita dan pemikirannya. Isu-isu yang dikemukakan oleh Abidah El Khalieqy, yaitu posisi manusia di hadapan Tuhan, posisi suami istri, poligami, reinterpretasi tafsir Alquran dan fikih, serta konsep kesetaraan gender.

Berkaitan dengan posisi manusia di hadapan Tuhan, Abidah melalui tokoh Nisa berpandangan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan sejajar di hadapan Tuhan. Hal ini bisa dilihat pada kutipan berikut.

“Lepas dari masalah landasan, Lek. Apa pendapat Lek Khudhori tentang jodoh. Benarkah jodoh laki-laki itu urusan Tuhan dan bagi perempuan adalah urusan bapaknya?” Lek Khudhori tertawa nyengir. “Mengapa begitu, Nisa? Memangnya apa bedanya antara laki-laki dan perempuan dalam hal ini. Bukankah mereka sama punya cita-cita dan keinginan?” “Mereka sama punya cita-cita dan keinginan, tetapi laki-laki dapat memilih jodohnya sendiri atas kehendak Tuhan dan perempuan dijodohkan oleh bapaknya yang belum tentu dikehendaknya” (PBS, 2009:177).

Percakapan antara Lek Khudhori dengan Nisa menunjukkan bahwa Tuhan memberikan kesempatan yang sama kepada laki-laki dan perempuan dalam hal memilih jodoh. Namun hal itu bertentangan dengan praktik budaya yang terjadi di dalam kehidupan masyarakat. Laki-laki bisa memilih jodoh sendiri atas kehendak Tuhan, sedangkan perempuan lebih ditentukan oleh orang tua tanpa meminta persetujuan anak perempuan.

Melalui novel PBS ini, Abidah ingin menunjukkan bahwa praktik budaya yang terjadi di masyarakat –lingkungan pesantren– tentang penentuan jodoh sangat bertentangan dengan ketentuan Tuhan. Tuhan tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam hal memilih jodoh, kedua belah pihak sama-sama mempunyai keinginan dan cita-cita. Siapapun yang berusaha dengan baik berhak untuk mendapatkan hasil yang terbaik dari segala usaha yang dilakukan, tidak terkecuali perempuan.

Penanaman doktrin bahwa laki-laki memiliki derajat derajat yang lebih terhormat sudah dimulai dari bangku sekolah. Pembagian ruang antara laki-laki dan perempuan menunjukkan adanya pembatasan bagi kedua belah pihak. Salah satu pihak akan merasa diuntungkan dan yang lain merasa dirugikan. Hal ini bisa dilihat pada kutipan berikut.

Di dalam kelas, selagi aku masih merenung-renung perkataan Rizal, Pak Guru bahasa Indonesia menyuruhku mengulangi kalimat: Ayah pergi ke kantor Ibu memasak di dapur, Budi bermain di halaman Ani mencuci piring.

“Ulangi sekali lagi, lebih keras dan jelas!” perintah pak guru. “Bapak pergi ke kantor!” teriakku lantang kemudian terdiam. Aku berpikir sejenak kemudian bertanya, “Apa ke kantor itu termasuk urusan laki-laki, Pak Guru?” Pak guru terkejut. Aku juga ikut terkejut. Demikian juga teman-temanku. “Bagaimana, Nisa? Apa yang kau tanyakan tadi?” (PBS, 2009:10).

Sesuai dengan kutipan di atas, bahwa sistem pembelajaran di sekolah sudah mengarah pada pembentukan budaya tertentu. Bertanya dianggap sebagai suatu hal yang tabu jika dilakukan oleh murid, terutama murid perempuan. Munculnya pertanyaan apalagi protes dari murid perempuan akan mengagetkan guru, apa lagi jika pertanyaannya menyangkut tentang kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan.

Keberanian Nisa bertanya dengan nada protes kepada guru tidak hanya mengagetkan guru sebagai pihak yang ditanya, akan tetapi sebagian

besar teman sekelasnya juga merasa kaget dengan tindakan yang dilakukan Nisa. Keberanian Nisa sebagai tokoh utama dalam novel PBS menandakan keberanian Abidah sebagai seorang penulis di dalam melakukan protes terhadap sistem budaya yang sudah sangat mapan berlangsung di masyarakat pesantren.

Posisi ayah dalam keluarga pesantren mempunyai otoritas yang sangat tinggi. Peraturan-peraturan dalam keluarga akan dibuat untuk mengatur aktivitas sehari-hari mereka. Walaupun tidak tertulis, peraturan yang sudah dibuat harus dipatuhi oleh pihak-pihak terkait yang dituju, tidak terkecuali anak perempuannya. Hal ini terlihat pada kutipan berikut ini.

“Kemudian, bapak mulai membuat peraturan-peraturan baru untukku. Sekalipun aku masih anak-anak, baru menjelang baligh dan belum memiliki keharusan mengenakan jilbab, bapak menyuruhku untuk mengenaannya kecuali waktu sekolah. Aku juga diwajibkan mengaji kitab bersama Mbak May dan para santri lain yang sedang belajar di pondok kami. Meskipun hanya ikut mendengarkan, aku mulai berkenalan dengan *Uqudullujain*, *Risâlatul Mahidz*, *Akhlâqun-nisâ'*, *Mar'atus-shâlihât* dan *Akhlâqul-banât*, yang membicarakan tetek bengek soal perempuan, menstruasi, hubungan suami istri, tanda-tanda perempuan salehah dan lain sebagainya. Yang akhirnya kuketahui, bahwa kitab itulah yang selalu menjadi pegangan para santri, melebihi kitab fikih, *Al-Qur'an*, atau hadis Nabi” (PBS, 2009:70–71).

Peraturan yang ditujukan kepada anak perempuan di dalam keluarga pesantren sesuai kutipan di atas menunjukkan bahwa intervensi orang tua terhadap kehidupan anak sudah dimulai sejak kecil. Aturan-aturan tersebut merenggut kebebasan anak perempuan untuk menunjukkan minat dan kesenangannya. Mereka tidak berhak menentukan apa yang ingin dipelajari dan dilatih untuk mempersiapkan masa depannya kelak.

Di lingkungan keluarga pesantren, anak perempuan akan dipaksa untuk mempelajari kitab-kitab klasik yang berisi petunjuk-petunjuk tentang berperilaku yang baik terhadap orang tua, bagaimana seharusnya bersikap terhadap suami, dan konsep tentang wanita sholihah. Kita-kitab *Uqudullujain*, *Risâlatul Mahidz* dan *Akhlâqun-nisâ'* merupakan kitab klasik yang sering menjadi referensi di pondok pesantren, terutama pesantren salafiyah. Kitab-kitab tersebut mayoritas berisi petunjuk-petunjuk berperilaku bagi kaum perempuan. Referensi-referensi itu akan sangat memengaruhi polapikir dan karakteristik perempuan dalam kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat.

Karakteristik dan pola pembelajaran tersebut akan membentuk perempuan menjadi sosok yang pasif. Sebagai perempuan muslimah mereka diharuskan melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagai seorang istri, misalnya: memenuhi permintaan suami untuk berjimak dalam kondisi apapun. Penundaan dan bantahan terhadap permintaan suami dipercaya akan mendatangkan murka dari Tuhan. Hal ini yang sering menjadikan laki-laki sebagai sosok yang sangat sentral sehingga sering terjadi penyalahgunaan dalam kehidupan berkeluarga.

Ikhsan Abdul Quddus sebagai penulis novel ALAP memandang perempuan sebagai sosok yang memiliki keinginan keras untuk meraih kesuksesan di ruang publik dengan aktif di berbagai pergerakan. Keinginan untuk berkiprah dalam dunia pergerakan dan politik sudah dimulai sejak usia remaja. Aktivitas pergerakan mendatangkan kesenangan yang sangat besar bagi Suad –tokoh utama dalam novel ALAP, walaupun terkadang mengenyampingkan hal-hal lain dalam hidupnya. Cinta terhadap lawan jenis dianggap sebagai selingan dan permainan saja. Kesenangan dalam cinta hanya akan menjadi bias yang akan membuat perempuan tidak bisa menjadi diri seutuhnya. Hal ini bisa dilihat pada kutipan berikut.

“aku dendam pada Abdul Hamid. Aku seakan telah menenggak setengah obat bius yang membuatku tidak sepenuhnya sadar. Aku tidak memiliki diriku seutuhnya. Aku memutuskan untuk memerangi perasaanku sendiri dan melibatkan diri lebih giat dalam kegiatan-kegiatan di kampus (ALAP, 2006:29).

Bagi Suad, berorasi tentang politik di depan massa jauh lebih menyenangkan dibandingkan dengan urusan cinta, lamaran dan pernikahan. Walaupun dia menyadari bahwa sebagai seorang perempuan pada saatnya pasti membutuhkan laki-laki sebagai suami dan sudah menjadi kodrat perempuan untuk melahirkan anak, namun semua itu tidak mampu mengalahkan keinginan dan semangatnya untuk hadir di ruang publik menjadi tokoh terdepan dalam berbagai pergerakan perempuan.

Sebagai seorang istri, Suad sudah menunjukkan dominasi dalam kehidupan rumah tangganya. Ketika pesta pernikahannya berlangsung, dia merasa sangat senang bukan karena bersandingan dengan suaminya Abdul Hamid, akan tetapi berbahagia karena bisa berkumpul dengan berbagai tokoh pergerakan, tokoh politik, dan para dosen. Suad merasa kebahagiaannya jauh lebih besar dibandingkan kebahagiaan suaminya. Dia merasa bahwa

kesuksesan pesta pernikahan itu disebabkan oleh perannya sebagai seorang pemimpin, sehingga dapat menghadirkan berbagai tokoh penting yang meramaikan keberlangsungan acara tersebut.

Suad meyakini bahwa para lelaki yang ada di dalam keluarganya, mulai dari ayah, kakak, dan bahkan suaminya sendiri tidak akan mampu menghadirkan tokoh-tokoh besar dalam acara yang diselenggarakan. Keyakinan ini menunjukkan dan mengantar Suad sebagai tokoh sentral dalam kehidupan keluarganya. Perhatikan kutipan berikut.

Aku menjadi pusat perhatian seakan akulah malaikat yang mengejawan. Hilang di mataku prosesi sebuah pernikahan dan hilang eksistensiku sebagai pasangan pengantin. Aku adalah pemimpin perempuan. Ayah tidak mungkin bisa mengumpulkan undangan dan tamu-tamu penting semeriah ini. tidak juga dengan kakakku. Bahkan suamiku tak mungkin melakukannya. Aku yang melakukannya. Aku yang mengumpulkannya (ALAP, 2006:39).

Dalam kutipan tersebut, Suad merasa sudah bisa membuktikan bahwa perempuan juga bisa menjadi sosok pemimpin dan tidak dapat dipandang rendah. Hal ini menegaskan bahwa kemampuan menjadi pemimpin tidak hanya dimiliki oleh kalangan laki-laki. Jika perempuan berkehendak dan berusaha untuk meningkatkan potensi dirinya, memungkinkan perempuan meraih kesuksesan yang sama bahkan melebihi peran laki-laki yang sudah ada sekarang.

F. Simpulan

Berbincang tentang perempuan tidak bisa terlepas dari konteks budaya pesantren dan budaya perkotaan. Pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan tertua di Indonesia telah mewarnai karakter perempuan Indonesia. Fenomena subordinasi, marginalisasi dan penysiksaan sering muncul dalam dunia pesantren dan berpengaruh terhadap tatanan masyarakat yang lebih luas. Suatu hal yang sangat menarik, perjuangan untuk menentang fenomena tersebut justru kadang datang dari kalangan pesantren sendiri, misalnya Abidah melalui berbagai novelnya yang salah satunya PBS.

Subordinasi terhadap perempuan dalam keluarga pesantren –dalam perannya sebagai anak atau istri– yang tergambar di dalam novel PBS, dipengaruhi oleh karakteristik pesantren dan sistem pembelajaran yang ada di dalamnya. Beberapa pesantren beranggapan bahwa perempuan memiliki dunianya sendiri. Perempuan dianggap lebih cocok memerankan diri sebagai perempuan domestik dan mendukung apa yang menjadi kemauan suami.

Anggapan-anggapan lama tersebut direalisasikan dalam bentuk praktik pembelajaran yang ada di pesantren.

Di sisi lain, gambaran tentang perempuan yang memiliki keinginan keras untuk menjadi pemimpin dengan aktif di berbagai pergerakan dan kegiatan politik dimunculkan oleh Ikhsan Abdul Quddus melalui salah satu novelnya. Perempuan yang digambarkan dalam novel tersebut mampu berperan sebagai pemimpin di ruang publik, sekaligus menjadi pembuktian bahwa perempuan juga mampu dan bisa mencapai posisi yang sama bahkan melebihi laki-laki.

Kesuksesan perempuan di ranah publik tidak selamanya berbuah manis. Kegagalan berumah tangga sebanyak dua kali menjadi bayaran mahal terhadap pencapaian gemilangnya. Kesuksesan perempuan kadang kala tidak bisa diterima dengan baik oleh pihak masyarakat, keluarga, dan bahkan suaminya sendiri. Pihak suami yang sudah merasa nyaman dengan perannya selama ini, kadang tidak bisa menerima pembagian atau pergantian peran. Tidak banyak laki-laki yang mampu mengisi peran domestik, mengurus urusan rumah termasuk mengasuh anak. Ketidaksiapan itu akan menimbulkan berbagai permasalahan, misalnya menyalahkan pihak istri karena tidak mengambil peran sebagai ibu rumah tangga dan mengurus keperluan suami dan anak.

Daftar Pustaka

- Andriana, Nina. 2012. *Sejarah Pergerakan Politik Perempuan di Indonesia*. Jakarta: PT Gading Intan Prima.
- Arifin, Zainal. 2012. "Perkembangan Pesantren di Indonesia." *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, vol ix, no. 1, Juni 2012. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Darwin, Muhajir. 2004. "Gerakan Perempuan di Indonesia dari Masa ke Masa." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 7 Nomor 03, Maret 2004.
- Hastari, Rahmi. 2015. http://jakartapedia.bpadjakarta.net/index.php/Gaya_Hidup_Masyarakat_Kota. Diunduh tanggal 11 April 2016. Pukul 10.03 WIB.
- Khalieqy, Abidah El. 2012. *Perempuan Berkalung Sorban*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Maesur, Sidqon. 2015. "Pandangan Nasionalisme Ihsan Abdul-Quddus dalam Novel *Fī Baitinā Rajul* Analisis Strukturalisme Genetik." Disertasi. Yogyakarta: Kajian Timur Tengah Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjahmada. Tidak diterbitkan.
- Ma'ruf, Ali Imron Al. 2010. *Kajian Stilistika Perspektif Kritik Holistik*. Surakarta: UPT Penerbitan dan Pencetakan UNS (UNS Press).

- Mustikawati, Aguari. "Gambaran Perlawanan Terhadap Patriarki di Ruang Tradisi Pesantren di Jawa Timur." <http://widyariset.pusbindiklat.lipi.go.id>. Vol. 14 No.1, 2011. [diakses hari Jumat, 15 Januari 2016, pukul 19.22 WIB].
- Muzakka, Muhammad. 2010. "Perjuangan Perempuan Melawan Hegemoni patriarki." ejournal.undip.ac.id. Diakses hari Jumat, 15 Januari 2016, pukul 19.22 WIB].
- Nurhayati, A. 2000. "Perempuan Pesantren Peduli Kesetaraan Gender (Konstruksi Gender pada Perempuan Pesantren)." Tesis. Surabaya: Program Pascasarjana Program Studi Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Airlangga.
- Pradopo, Rachmat Joko. "Penelitian Stilistika Genetik: Kasus Gaya Bahasa W. S. Rendra dalam *Ballada Orang-orang Tercinta dan Blues untuk Bonnie*." *Jurnal Humaniora* Vol 11, No 3, 1999.
- Qudus, Ihsan Abdul. 2006. *Aku Lupa bahwa Aku Perempuan*. Jakarta: Alifia Book.
- Ratna, Nyoman Kutha. 2014. *Stilistika Kajian Puitika Sastra, dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ratnawati, Indah Ika. "Eksistensi Perempuan dalam Novel *Aku Lupa bahwa Aku Perempuan* Karya Ihsan Abdul Qudus: Tinjauan Kritik Sastra Feminis." *Jurnal Bahasa dan Sastra* Vol 3, No 2 (2013).
- Rizal, Ahmad Syamsul. 2011. "Transformasi Coran Edukasi dalam Sistem Pendidikan Pesantren dari Pola Tradisional ke Pola Modern." *Jurnal Pendidikan Agama Islam*. Vol. 09, No 02-2011.
- Rusmana, Dadan. 2012. "Sorogan dan Bandungan: sistem Klasik Pendidikan di Pesantren." dikutip dari <http://dadanrusmana.blogspot.co.id/2012/05/sorogan-dan-bandungan-sistem-klasik.html>. diunduh tanggal 04 Januari 2016.
- Sulliyati, Titiek. 2016. "Pesantren Putri dalam Dinamika Masyarakat." Dikutip dari laman: https://www.academia.edu/4524091/Pesantren_Putri_dalam_Dinamika_Masyarakat. Diunduh pada tanggal 09 April 2016. Pukul 08.39 WIB.
- Zakiah, Loubna. 2004. "Kepercayaan Santri pada Kiai". *Buletin Psikologi* Volume Tahun XII, No. 1, Juni 2004.
- Ziemek, M. 1986. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).
- Zuhriy, M. Syaifuddin. 2011. "Budaya Pesantren dan Pendidikan Karakter Pada Pondok Pesantren Salaf." *Jurnal Walisongo* Volume 19, Nomor 2, November 2011. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

**SASTRA HARJENDRANU DAN AJARAN KESEMPURNAAN
RESI WISRAWA KEPADA DEWI SUKEKSI
Suatu Rekonstruksi Konsep Etika Nusantara dalam
*Serat Lokapala***

Eko Suwargono
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
kirengging@yahoo.co.id

A. Pendahuluan

Teks *Arjunawijaya*, sebagaimana disampaikan Pigeaud dan Poerbatjaraka, memberikan inspirasi yang sangat kuat terhadap penulisan *Serat Lokapala* atau *Serat Arjuna Sasrabahu* di Surakarta. Menurut Pigeaud dalam *Literature of Java* (1967:241), kakawin *Arjunawijaya* karya Empu Tantular itu sangat disenangi para pujangga Surakarta abad XVIII–XIX. Pendapat Pigeaud ini dikuatkan oleh Poerbatjaraka dalam *Kapustakan Djawi* (1952:143 dan 155), yang menyatakan bahwa dua buah versi Jawa modern *Arjunawijaya* telah digubah oleh dua pujangga Keraton Surakarta, yakni: Yasadipura II dan Sindusastra pada masa pemerintahan Paku Buwono VII dengan judul *Arjuna Sasrabahu* atau *Lokapala*. Keterangan Pigeaud dan Poerbatjaraka tersebut secara tidak langsung memunculkan suatu pertanyaan tentang unsur apakah yang membuat sang pujangga tertarik menggubah kakawin *Arjunawijaya*.

Unsur yang menarik dapat saja terkait dengan apresiasi sang pujangga terhadap kualitas kesusastraan, amanat yang dikandungnya, atau unsur-unsur teks yang lain. Selama ini belum ditemukan hasil penelitian yang menjelaskan unsur-unsur daya tarik kakawin *Arjunawijaya* yang mengundang ketertarikan pujangga Surakarta tersebut. Namun demikian, tidak tertutup kemungkinan bahwa usaha untuk mengetahui hal tersebut dapat diusahakan dengan mencermati teks gubahannya yang ada pada saat ini.

Semua teks *Serat Arjuna Sasrabahu* atau *Serat Lokapala* yang digubah di Surakarta, dengan pembacaan cermat ditemukan unsur cerita yang tidak ditemukan dalam teks kakawin *Arjunawijaya*, yaitu ajaran ilmu kesempurnaan

yang dimiliki Resi Wisrawa yang disebut *sastra jendra hayuningrat* atau *sastra jendra hayuningrat pangruwating diyu*. Ilmu tersebut diajarkan Resi Wisrawa kepada istrinya Dewi Sukeksi. Begitu juga, dalam gubahan-gubahan berikutnya, yang dilakukan di Yogyakarta maupun di Pakualaman, pengajaran ilmu kesempurnaan Resi Wisrawa tersebut tetap saja dikisahkan. Khusus dalam teks gubahan Pakualaman, ilmu Resi Wisrawa itu dinamakan *sastra harjendranu* atau *sastrayu*, dan istrinya bernama Dewi Sukeksi.

Tema filosofis *sastra jendra hayuningrat*, *sastrajendra hayuningrat pangruwating diyu*, *sastra harjendranu*, atau *sastrayu* terkesan menjadi inspirasi sentral kegiatan penggubahan dan penulisan kembali *Serat Lokapala* dari tahun 1778 hingga tahun 1930/1937. Selama periode tersebut terjadi dinamika tekstual berupa pengembangan maupun penyusutan teks yang dilakukan oleh para pujangga. Fenomena tersebut dibaca sebagai suatu indikasi bahwa selama proses penulisan, penyalinan, maupun penggubahan terjadi variasi gagasan para pujangga yang memengaruhi bentuk ekspresi tulisannya. Akibatnya, struktur teks gubahan-gubahan tersebut menjadi bervariasi pula. Variasi gagasan yang muncul dalam pikiran para pujangga yang memotivasi terjadinya dinamika tekstual, jika dicermati dari seluruh teks gubahan yang tergabung dalam korpus *Serat Lokapala*, merupakan usaha eksploratif pemaknaan tema filosofis *ajaran sastra jendra hayuningrat* atau dengan sebutan yang lain melalui struktur teks. Para pujangga, baik dari Surakarta maupun Yogyakarta, dari generasi ke generasi, dalam rangka resepsi teks, menyikapi secara kritis naskah yang dibacanya sehingga terdorong untuk menyempurnakannya. Usaha penyempurnaan tersebut, terutama terkait dengan usaha membangun relasi maknawi metaforis antara konsepsi filosofis *ajaran sastra jendra hayuningrat* dengan struktur teks.

B. Pengertian Sastra Harjendranu

Penjabaran Ajaran sastra harjendranu lebih jelas apabila diawali dengan memahami makna kata-kata sastra harjendranu itu sendiri. *Sastra harjendranu* berasal dari kata, *sastra* dan *harjendranu*. *Sastra* menurut *Baoesastra Jawa* karya W.J.S. Poerwadarminta berarti: *kawroeh* (1939:517), artinya ‘pengetahuan atau ajaran’. Sedangkan *harjendranu* merupakan *tembung garba*, yaitu, kata yang terbentuk dari penggabungan dua kata atau lebih (Padmosoekotjo, 1960: 43). Kata *harjendranu* berasal dari tiga kata, yaitu: *harja* atau *arja+éndra+nu*. *Harja* atau *arja* berarti *slamêt* (Poerwadarminta, 1939:18) artinya ‘selamat’, *éndra* berarti *ratoe* (Poerwadarminta, 1939:114) artinya ‘raja’, dan *nu* berarti *dalan*

(Poerwadarminta, 1939:347) artinya 'jalan'. Jadi, *harjendranu* berarti 'jalan keselamatan bagi raja'. Dengan demikian, *sastra harjendranu* berarti "ajaran atau piwulang tentang keselamatan bagi raja".

Berdasarkan pengertian tersebut, dapat dipastikan bahwa ajaran *sastra harjendranu* adalah suatu ajaran yang berisikan butir-butir nasihat mengenai jalan yang harus ditempuh oleh raja untuk mewujudkan keselamatan negeri yang diperintahnya. Keselamatan, dalam hal ini, dapat diartikan sebagai suatu keadaan negara yang damai dan sejahtera terhindar dari bencana dan musibah yang dapat merusak negara. Pada pokoknya, ajaran *sastra harjendranu* merupakan ajaran untuk raja, tetapi, ajaran keutamaan di dalamnya, juga dapat dipakai sebagai pedoman tingkah laku untuk umat manusia pada umumnya.

C. Telaah Struktur Naskah

Kegiatan yang sangat penting dalam meneliti teks sastra adalah mengungkapkan unsur-unsur positifnya secara jujur dan yakin (Ikram, 1997:77). Hal tersebut dilakukan dengan telaah intensif terhadap struktur intrinsik atau analisis struktural yang dikatakan Teeuw (1984:154), sebagai usaha untuk mengeksplisitkan dan menyistematiskan apa yang dilaksanakan dalam proses membaca dan memahami sastra. Sementara itu, Pradotokusumo berpendapat bahwa analisis struktural bertujuan menelaah seteliti mungkin hubungan, jalinan, dan keterkaitan semua unsur karya sastra yang menghasilkan suatu keseluruhan yang koheren (1986:40). Sedangkan menurut Jamaris, analisis struktur bertujuan membongkar dan memaparkan secermat, seteliti, dan semendalam mungkin keterkaitan dan keterjalinan semua unsur dan aspek karya sastra yang bersama-sama menghasilkan makna menyeluruh, dalam hal ini unsur-unsur seperti tema, motif, tokoh, alur, dan latar cerita akan menjadi perhatian utama (Djamaris, 1991:42-43).

Tema merupakan unsur yang sangat penting dalam sebuah karya sastra, terlebih karya sastra naratif. Dalam karya sastra tradisional, tema merupakan unsur yang dapat mengikat peristiwa dalam satu alur (Sudjiman, 1987a:84; Djamaris, 1991:43). Adapun alur adalah hubungan sebab akibat yang ada antara peristiwa-peristiwa dalam cerita, dan merupakan suatu unsur yang menunjang amanat (Ikram, 1980:21). Pada bagian lain, Ikram juga menyatakan bahwa amanat dan tokoh utama merupakan dua unsur yang tidak dapat dipisahkan. Tokoh-tokoh dibentuk untuk mendukung dan melukiskan amanat cerita (Ikram, 1980:46).

Usaha paling awal yang dapat dilakukan untuk mengetahui sifat dasar dan aspek dominan naskah dalam telaah struktur adalah memahami maksud judul naskah *Serat Lokapala*. Hal tersebut didasari anggapan bahwa judul merupakan struktur naskah paling awal yang mengandung gagasan dasar. Anggapan tersebut disampaikan oleh Edward H. Jones yang menyatakan, *usually the title of a poem gives us an idea of what the poem is about* (1962:90). Pendapat Jones memberikan petunjuk bahwa untuk mengetahui isi naskah, sebelum melakukan pembacaan lebih lanjut diawali pemahaman makna dari judul naskah, karena menurutnya judul biasanya menggambarkan ide pokok isi naskah. Dengan demikian, yang dimaksud *Serat* menurut Poerwadarminta dalam *Baoesastra Jawa* berarti *lajang* (dibaca: layang) (1939:559) yang berarti *dloewang kang tinulisan dikirimake menawa gantining reremboegan, boekoe kang ngemot tjaritaa* artinya ‘kertas yang ditulisi dan dikirimkan sebagai pengganti pembicaraan, buku yang berisi cerita’ (1939:256). Sedangkan *Lokapala* berasal dari bahasa Sanskerta *Lokapālayang* berarti ‘pelindung dunia’ (Zoetmulder dan Robson, 1995:606). Jadi *Serat Lokapala* berarti ‘kitab atau cerita tentang pelindung dunia’.

Dengan mengacu pada makna judul, dapat diketahui bahwa teks *Serat Lokapala* berisi cerita yang berkaitan dengan anasir-anasir pelindung dunia. Anasir pelindung dunia mengandung dua pengertian, pertama, segala sesuatu yang berpotensi melindungi dunia dari kerusakan, dan kedua gagasan yang dapat digunakan untuk menyelamatkan dunia. Teks *Serat Lokapala* memang berisi cerita tentang perjuangan para ksatria melawan keangkrampuran yang berpotensi merusak kehidupan dunia, nasihat bagaimana membangun keselamatan dunia. Isi teks tersebut sekaligus memberikan informasi bahwa *Serat Lokapala* merupakan teks epik yang memiliki sifat didaktis. Hal tersebut dapat dibaca pada pupuh CXII, pada ‘bait’ 7–8 dan di bagian akhir cerita, yaitu, pupuh CXXXIV, bait 33–34 berikut.

Pupuh CXII:

- | | |
|---|--|
| (7) <i>wali-wali prateng jaman nakir,</i> | : Berulang kali hingga akhir zaman |
| <i>Brama mungsuh Wisnu datan menang,</i> | Brama melawan Wisnu tak akan menang |
| <i>welah tan nana kawuse,</i> | hingga bosan tak ada habisnya. |
| <i>wong murka mungsuh ayu,</i> | : Orang angkara melawan orang sentosa, |

- tangeh yen si murka ngundhili,*
bungah unggul wiwitan,
dene wong raharja
kinecapasor sadhela,
wusanane unggul tengah amekasi,
wong mulya wahyuwana
- (8) *nalar ala mungsuh nalar becik,*
malah badane dhewe den mongsa,
wong ngarja ngling napsuh awon,
lumarap mimis jemur,
malang tatas ngerawe titis,
prapta ing ngakir jaman,
prang mungsuh sedulur,
nelutuh Wisnu lan Brama,
nalar mulya wewayangan
Wisnumurti,
nalar murka Hyang Brama
- tak mungkin angkara murka yang menang,
 senang bila unggul di awalnya.
 : Adapun orang yang sentosa mengalami kekalahan sebentar pada akhirnya menang hingga akhir hayatnya.
 : Orang yang mulia diwahyui keselamatan
- : Nalar buruk melawan nalar yang baik,
 malah tubuhnya sendiri yang dimangsa.
 :Orang sentosa perkataannya membasuh angkara, ditembak pelurunya hancur, yang menghalang patah yang mengganggu tamat, hingga ke akhir zaman.
 : Perang melawan saudara merujuk pada Wisnu dan Brama.
 : Nalar mulia bayangan Wisnumurti, nalar murka milik Hyang Brama.

Pupuh CXXXIV:

- (33) *kapi raja wus prapta,*
negari Kiskendha puri,
sembulih ira karelan,
suka wirya kang pinanggih,
Sinuwun Pancawati,
munglih kajawatnipun,
tanmat denya nenurat,
kawin binasakken jawi,
kanjeng Gusti Pepaku Alam Ngayogya
- : Raja kera sudah datang (ke) Negara Kerajaan Kiskenda.
 : Balas jasanya telah diterima.
 : Kegembiraan kemuliaan yang ditemui.
 : Raja Pancawati (telah) kembali ke (negaranya)
 : Telah selesai menulis kakawin yang dijawakan (oleh) Kanjeng Gusti Paku Alam Ngayogya.

- (34) *risedheng muryani kantha,* : Pada saat tertegun dengan
kenyataan,
kantha- kanthaning ngamukti, kenyataan yang membahagiakan,
(maka) sebagai ungkapan rasa
tama nglahirken panrima, sukur
semampunya diadakan.
sakmurwate den wonteni, : Rumah dihias-hias,
dalem rinukmi rukmi, baris-barisnya yang indah dikarang
langen-langene ginelung, (sebagai piwulang) memperkuat
pertahanan negara
gulang yuda negara, supaya selamat sentosa
supados pikekah arji, sebagai pusaka untuk anak cucu.
winauwuri pusakane putra wayah.

Pada 7 dan 8 dalam pupuh CXII di atas merupakan bagian dari rangkaian wejangan yang disampaikan Hyang Narada di dalam samadi atau ruang cipta Sri Rama. Inti wejangan tersebut menerangkan bahwa terjadinya peperangan antara umat manusia yang berwatak mulia dan berwatak angkara murka disebabkan oleh dua watak yang bersumber dari Hyang Brama dan Hyang Wisnu. Watak yang bersumber dari Hyang Brama mendorong umat manusia membuat kerusakan di bumi atau dunia (Pd. 8:10), sedangkan watak dari Hyang Wisnu berkecenderungan melindungi dunia dari kerusakan (Pd. 8:9). Agar dunia selamat, umat manusia harus menanamkan pada dirinya sifat mulia Hyang Wisnu. Inti wejangan itulah yang menjadi tema sentral dari *Serat Lokapala* yang berisi ajaran untuk melindungi dunia dari kerusakan. Dalam *pada* 7 baris 10 tema sentral itu disebutkan dengan ungkapan: *wong mulya wahyuwana* yang berarti, 'orang mulia diwahyui keselamatan'. Dalam rumusan kalimat yang lebih tematis, pernyataan tersebut dapat diungkapkan sebagai kalimat yang berbunyi, "kemuliaan adalah jalan keselamatan". Berangkat dari tema sentral tersebut selanjutnya digubah teks epik yang berisi cerita pertempuran antara yang mulia dan yang angkara.

Setelah memahami tema sentral teks langkah selanjutnya adalah membaca jabaran tema ke dalam teks. Dari hasil pembacaan, di awal teks ditemukan suatu istilah penting yang berkaitan dengan maksud tema dan potensial menjadi intisari keseluruhan isi teks. Jika ditilik dari maknanya istilah tersebut dapat menjadi pintu awal untuk memahami tema teks. Istilah tersebut berbunyi *Sastra Harjendranu* yang disampaikan pada *Serat Lokapala* pupuh I, *pada* 5, baris 6 berikut.

Pupuh I

5. *tgi (ta gi)nandhang gumantya aji* : (Putranya tersebut) dinobatkan menggantikan tahta
parab Dyan Dana Iswara bergelar Dyan Wana Iswara.
sampun ngrênggani kêprabon : (Selanjutnya Sang putra) telah menjadi raja
jumênêng ing Lokapala bertahta di Lokapala.
kang rama alênlana : (Sementara itu) sang ayah pergi mengembara
mulang sastra harjéndranu mengajarkan *sastra harjendranu*
pandhita punjul sajagad (kepada) pandita terkemuka seluruh dunia

Sastra Harjendranu merupakan suatu ajaran untuk membangun kemuliaan di dalam diri agar bisa mencapai kesempurnaan dalam kehidupan maupun kematian (*pratingkah martèng jana, wuryaning gesang mring lampus, sampurna mamrih utama*) sebagaimana disampaikan dalam *Serat Lokapala*, pupuh I, pada 7, baris 5–7 yang berbunyi sebagai berikut:

Pupuh I

7. *mangkana Raja Sumali* :Konon Raja Sumali
hadarbé putra wanodya mempunyai anak seorang wanita
Sukèksi harum marumé Sukeksi namanya.
sang dyah tumutur pruwita : Sang putri menyatakan ingin berguru
pratingkah martèng jana tentang perilaku halus budi manusia,
wuryaning gêsang mring lampus serta memahami kehidupan
 hingga kematian
sampurna mamrih utama (dan) ilmu kesempurnaan untuk mencapai keutamaan.

Juga diinformasikan bahwa penghayatan terhadap ilmu tersebut dapat mengubah watak *yeksa* (raksasa yang jahat) menjadi sifat halus budi seperti manusia. Hal ini digambarkan sebagaimana Sumali, raja raksasa Ngalengka yang berguru kepada Wisrawa (P.I, Pd. 6) seperti pada kutipan berikut.

Pupuh I

6. *wrêdining sastrayu luwih* (tentang) makna ajaran kebijaksanaan yang tinggi (tersebut).
mangkya Bêgawan Wisrawa : Sekarang Begawan Wisrawa
prasobat rasêksa rajèng bersahabat dengan seorang raja raksasa

<i>Ngalêngka nagarinira</i>	(di) Alengka negaranya,
<i>Sumali bebisiknya</i>	bernama Sumali.
<i>yêksa sipad manungsa walus</i>	: (Dia adalah) raksasa bersifat manusia halus budi
<i>karêm ing kang darma sastra</i>	(yang) menyukai petuah-petuah ajaran (<i>sastra harjendranu</i>).

Berdasar maksud isinya, *Sastra Harjendranu* merupakan ajaran kepada umat manusia agar melindungi dunia seperti tema teks.

D. Jabaran Ajaran Sastra Harjendranu

Penelusuran terhadap ajaran Sastra Harjendranu di dalam teks *Serat Lokapala* telah dilakukan pada bab sebelumnya melalui telaah struktur teks. Adapun, struktur teks yang dianggap potensial menjadi sumber ajaran tersebut meliputi, tema, penokohan, struktur naratif, dan plot. Gambaran mengenai butir-butir ajaran tersebut secara umum tampak tersebar dalam struktur teks, namun belum tersusun secara urut dan jelas. Oleh karena itu, dalam bagian ini, sebaran butir-butir ajaran tersebut disusun secara berurutan.

Susunan ajaran sastra harjendranu berkaitan dengan urutan kebutuhan ajaran tersebut bagi subjek pengemban ajaran tersebut. Subjek pengemban ajaran tersebut adalah raja, sehingga kalau dikaitkan dengan butir-butir ajaran yang harus dilaksanakan oleh seorang raja, diperlukan rumusan tahap-tahap penerapan terhadap butir-butir ajaran tersebut. Urutan penerapan ajaran tersebut meliputi, pribadi raja itu sendiri, tugas-tugas raja, pengelolaan ketatanegaraan, hubungan raja dengan masyarakatnya, pengelolaan hubungan antarnegara, pengelolaan perang, dan kiat membentuk pribadi raja yang ideal atau sempurna. Butir-butir ajaran yang menyangkut kepribadian seorang raja banyak terdapat pada perwatakan raja-raja utama dan sebagian nasihat-nasihat untuk raja yang terdapat dalam struktur naratif teks. Butir-butir ajaran terkait dengan tugas raja dalam hal pengelolaan ketatanegaraan, hubungan raja dengan masyarakat, hubungan raja dengan raja dari negara lain, dan pengelolaan perang dapat diperoleh secara keseluruhan dari struktur naratif teks. Adapun, nasihat mengenai pembentukan kepribadian raja yang sempurna didapatkan dari pemahaman struktur plot sebagai gambaran olah batin untuk menuju kesempurnaan. Keseluruhan butir-butir ajaran tersebut diharapkan dapat digunakan untuk melahirkan seorang raja yang memiliki kualitas utama, sehingga mampu melindungi dunia dari kerusakan dan kehancuran sebagaimana diamanatkan oleh tema sentral teks. Jabaran butir-butir ajaran sastra harjendranu disusun sebagai berikut.

1. Kepribadian Seorang Raja Utama

Kepribadian seorang raja utama, yaitu melindungi rakyat dan negerinya dari kerusakan dan kehancuran yang diakibatkan keangkaramurkaan dan menjadi teladan seperti Prabu Danaraja, Maruta, Rawatmaja, Madu Sedana, Harjuna Sasrabahu, Dasarata, dan Sri Ramawijaya. Raja-raja tersebut memiliki kepribadian utama dan mulia berikut.

- a. Berwatak pandita, maksudnya giat melaksanakan ajaran sastra dan darma (Pp. V, Pd. 2; Pd. 1–8; Pd. 10–11; Pp.XV, Pd.7: 1–7; Pd.8–10: 1–3).
- b. Tekun mendekati diri kepada dewa dan penguasa jagad raya dengan jalan puja samadi ataupun tapabrata (Pp. XV, Pd. 24: 5–10; Pp. XVIII, Pd. 2: 4–7, Pd.4:1–5; Pp.XIX, Pd. 5–6).
- c. Berwatak arif bijaksana dan sakti mandraguna (Pp. XV, Pd. 9:5–10, Pd.10:1–3).
- d. Bersikap tegas dan berpihak kepada kebenaran dan keutamaan (Pp.XCVII, Pd. 6–14).
- e. Tidak otoriter dan sewenang-wenang (Pp.XX, Pd. 1–6).
- f. Bersikap adil terhadap siapa saja (Pp. XIX, Pd. 5–6).
- g. Berjiwa setia yang tinggi (Pp.XCIX, Pd. 24–27).
- h. Suka memberi ampunan terhadap orang yang telah bertobat dan mengakui kesalahannya (Pp. XXXIV–XXXVI, Pd. 1–5; Pp. LIX, Pd. 31–38; Pp. LX, Pd. 1–15).
- i. Mampu mengendalikan kesabaran dalam dirinya (Pp. XV, Pd. 10: 5–10, 11–18).
- j. Selalu bersikap rendah hati (Pp. XLV, Pd. 12–24; Pp.XIX, Pd. 5–6; Pp.XX, Pd.5).
- k. Selalu membuat senang hati orang lain (Pp. XIX, Pd. 5–6; Pp. III, Pd. 1–8).
- l. Menghormati sesama raja (Pp. XX, Pd.6).
- m. Menjauhkan diri dari sikap permusuhan (Pp. LXXI, Pd. 34–47).
- n. Tidak congkak dan sombong (Pp. XIX, Pd. 5–7).
- o. Suka membantu siapa saja yang sedang kesusahan (Pp. LXXI, Pd.34).
- p. Bersikap hidup sederhana (Pp. LXXI, Pd. 36).
- q. Sabar terhadap segala cobaan hidup (LXX, Pd. 4–14)
- r. Bersikap waspada dan hati-hati dalam menghadapi segala sesuatu, tidak ceroboh (Pp.LXXI, Pd. 36).
- s. Menjunjung tinggi sikap gotongroyong (Pp.XCIX, Pd. 6–9).

2. Tindakan Utama Mewujudkan Kesejahteraan Negeri

Tindakan-tindakan utama dalam mewujudkan kesejahteraan dapat diambilkan dari nasihat-nasihat yang disampaikan oleh Sri Rama kepada

adiknya, Raden Brata dan Gunawan Wibisana, serta nasihat yang disampaikan Prabu Harjuna Sasrabahu kepada Prabu Dasamuka.

a. Nasihat-nasihat yang Disampaikan Sri Rama Kepada Raden Brata (Pp. LXXI, Pd. 34-47)

- (1) menghayati ajaran-ajaran tertulis agar bisa membangun keadilan sejati dalam hati;
- (2) membuat kepandaiannya menjadi penerang bagai sinar matahari;
- (3) menyucikan kemuliaan yang ada dalam dirinya bagaikan samodra;
- (4) merengkuh semua pelayannya sehingga merasa tidak direpotkan;
- (5) suka memberi tanpa mengharapkan balasan;
- (6) mampu melembutkan hati untuk menghindari kerasnya hati;
- (7) berusaha membesarkan hatinya untuk memikirkan kesejahteraan abadinya dengan hasil bumi
- (8) jangan sampai melakukan penyerangan terhadap negara lain jika tidak sebanding dengan kesalahannya;
- (9) hukuman mati pun boleh diterapkan bagi yang pantas dihukum mati;
- (10) agar peka dan hati-hati terhadap abdi yang berniat jahat di balik ekspresi penghabdiannya yang seakan-akan bersungguh-sungguh. Jika mengetahui hal yang demikian;
- (11) seorang raja harus pura-pura bersikap tidak tahu, akan tetapi tetap berusaha menghentikannya melalui pencerahan nasihat yang disampaikan dengan halus. Menegur langsung dan terus terang terhadap abdi yang bersikap demikian merupakan cara penyelesaian yang kurang tepat;
- (12) raja tidak boleh memiliki ketergantungan terhadap harta benda;
- (13) seorang raja harus bisa memilih manusia yang berkualitas, yakni, baik budinya, cerdas dan cermat, serta tidak pelupa untuk dijadikan punggawanya;
- (14) orang yang baik adalah yang budi luhurnya meresap ke seluruh raganya sehingga keberadaannya bisa menjadi senjata *barga warastra sarotama* dan *pasopati* yang bisa menuntaskan tindak angkara murka;
- (15) jika seorang raja mendapatkan orang yang berkualitas sempurna sebagai abdi, raja harus menyayangi dan menjaganya;
- (16) raja yang utama pastilah raja yang mengasihi dan dikasihi raja bawahannya;
- (17) raja boleh saja menerima pujian kawulanya kecuali dari mereka yang mencari pujian;
- (18) seorang raja harus mampu memberi rasa nyaman prajurit perangnya sehingga tidak akan menyerang rajanya;

- (19) seorang raja hanya perlu mengangkat 4 (empat) orang mantri, yaitu: *pertama*, mantri yang pandai menasihati; *kedua*, mantri yang cerdas dan bijaksana; *ketiga*, mantri yang kokoh hatinya; *keempat*, mantri yang mulia dan jernih hatinya;
- (20) seorang raja harus menghindari sifat-sifat buruk raja, yaitu tidak mau mendekati abdi yang berkualitas sempurna, bersikukuh dengan aturan adat, tidak luwes, dan mengumpulkan sebanyak-banyaknya harta negara untuk dirinya sendiri; dan
- (21) raja yang buruk berkecenderungan mendekati tiga macam manusia, yakni, yang bersifat kera, harimau, dan kambing. Manusia yang berwatak kambing adalah manusia yang tingkahnya selalu menyeruduk serta suka mengganggu dan tak tahu malu, suka mengumpulkan harta, tindakannya selalu didorong oleh pamrih pribadi, dia tak takut salah meskipun banyak salah dengan cara berlindung di bawah perintah raja. Yang *berwatak kera* adalah manusia yang suka berulah dan sering mengecewakan, suka bercanda sembarangan, cerewet tak putus-putus, selalu menggonggong terhadap hal yang baik dan yang buruk mulai dari tingkat kerajaan sampai ke desa-desa. Raja yang terpengaruh oleh abadinya yang berwatak kera biasanya sering mengganti mantri ataupun lurah, rencananya sering meleset, suka marah tidak pada tempatnya, memiliki banyak kekurangan, sering melakukan korupsi, dan apabila dikritik hanya senyum-senyum saja. Yang *berwatak harimau* adalah manusia yang lengkap kesaktiannya serta pandai memainkan pamrih pribadinya. Ia biasanya suka mengintip dan mengintai pelan-pelan objek yang menjadi sasaran pamrihnya. Jika sudah pas dan dekat dengan objek sasarannya, langsung menggeram dan menerkamnya dengan perangai yang bengis dan menakutkan. Para bawahan dan kawula dari seorang raja yang berwatak harimau selalu dirundung ketakutan. Adapun raja yang berwatak harimau biasanya suka menumpuk harta dari upeti bawahan dan kawula yang ketakutan tersebut tanpa menggunakan aturan yang bijaksana. Raja yang diliputi ketiga watak binatang tersebut pasti lah jauh dari kemuliaan.

b. Nasihat-nasihat Utama Bagi Seorang Raja yang Disampaikan Sri Rama Kepada Gunawan Wibisana (Pp. CXXVI, Pd. 31-1; CXXVII, Pd. 1-11)

Agar bisa menjadi raja yang adil, Sri Rama memberikan nasihat kepada Gunawan Wibisana untuk bisa mengelola falsafah: *nista*, *madya*, dan *utama*. Menurut Sri Rama, seorang raja harus mengetahui perihal mana yang pantas

dilakukan dan yang harus ditinggalkan. Seorang raja akan menjadi *nista* jika terjadi hal berikut.

- (1) Kalah perang yang jadikan kesengsaraannya menyebar rata ke seluruh rakyatnya. Kekalahan perang bisa menyebabkan negara dan pedesaan menjadi kosong. Anggota masyarakat besar dan kecil menangis sedih. Kekalahan perang merupakan prahara yang mengakibatkan luka dan segala kesengsaraan yang terkait dengan kekalahan perang akan ditanggung seluruhnya oleh raja.
- (2) Kaya atas harta dan emas akan tetapi sama sekali tidak menyalurkan sebagiannya untuk rakyat kecil. Sikap itu mengakibatkan wibawa istana kosong. Dia hanya memikirkan dan menghitung-hitung uangnya, sedangkan rakyat dan pasukannya miskin dan lapar. Raja yang berwatak demikian tidak pernah memikirkan baik dan buruknya kawula. Dia juga menganggap bahwa prajurit itu tidak perlu dirawat. Sikap seperti itu bisa merusak tatanan. Sebaliknya, jika ada orang kaya, raja tersebut selalu mendekatinya. Dalam hal mengangkat punggawa, jika seseorang tidak mau memberikan imbalan berupa harta, meskipun dia sangat cendekia, orang tersebut tidak akan diangkatnya. Pikirannya selalu seperti saudagar, hanya memikirkan dan mengharapkan keuntungan dan kekayaan.
- (3) Tidak memiliki harta karena terlalu loba karena suka memberi dengan pamrih mendapatkan pujian dari kawula. Perbuatan raja yang seperti itu bisa diibaratkan seperti garam yang masuk ke dalam lautan. Apa yang dikerjakan sia-sia. Hartanya habis karena termakan pekerjaan kedermawanan dan gila pujian.

Agar seorang raja tidak terperangkap kenistaan, ia harus memahami dua jenis manusia berikut.

- (1) Manusia yang mengerti kebaikan, sehingga atas kebaikan tersebut dibalas dengan suatu pekerjaan.
- (2) Manusia berwatak penipu, yang pada awalnya kelihatan baik-baik saja. Akan tetapi, lama-kelamaan kambuh malasnya. Dia menjadi lambat bekerja dan dalam pikirannya hanya tergambar bayaran untuk bekal melarikan diri.

Seorang raja juga harus waspada dan hati-hati terhadap tiga hal, yaitu: gedung kosong (lowongan pekerjaan), emas, dan kekayaan. Ketiganya harus dipikirkan jauh-jauh dan selalu waspada. Ketiga hal tersebut bisa menjadikan orang:

- (1) lumpuh bisa bangkit berlari;
- (2) takut menjadi berani;
- (3) yang sebelumnya lapang berubah menjadi ciut hatinya;
- (4) bertambah kesengsaraannya;
- (5) turunan bangsawan menjadi hina;
- (6) nista menjadi bangsawan;
- (7) mampu mengalahkan musuh;
- (8) setia menjadi berkhianat; dan
- (9) pemalas menjadi rajin.

Harta kekayaan memang berkuasa. Harta kekayaan bisa menyebabkan peperangan yang memecah belah negara. Segala rupa barang hak milik di dunia bisa didapat dari harta. Bahkan, sampai di liang kubur pun masih memerlukan kiriman uang. Oleh karenanya, Sri Rama selalu mengingatkan agar selalu bersikap hemat agar tidak banyak penyakit atau kerusakan. Segala keinginan, perbuatan, dan tingkah laku rakyat dan prajurit itu membutuhkan uang. Oleh karena itu, Sri Rama mengajak agar pandai-pandai mengelolanya.

Raja yang berwatak *madya* lazimnya bisa meyenangkan rakyat yang diayominya. Yang dijadikan punggawa adalah empat jenis manusia yang berwatak: permata, keris, putri, dan burung. Yang dimaksudkan berwatak *permata* adalah hati yang bening yang bisa menyenangkan warga seluruh negara dan rakyat pedesaan. Oleh karenanya, seluruh kaum wanita menjadi segan dan berbakti untuk menjaga kesusilaan demi kesejahteraan negara, agar terhindar dari bencana negeri. Dari ketatnya pengawasan sang raja, semuanya menjadi taat terhadap peraturan, serta menghormati penegakan hukum dan keadilan. Watak permata selalu takut terhadap laknat Dewata Agung, sehingga keselamatan jiwa sangat dijaga, dan waspada terhadap gerak-gerik musuh yang bisa menimbulkan bahaya. Kewibawaannya akan bersinar di tiga alam. Orang yang memiliki watak permata sangat pantas untuk dijadikan perdana menteri.

Adapun punggawa yang diibaratkan sebagai *putri* jelita adalah punggawa yang mampu mengusahakan semangat perang menjadi semangat perdamaian. Dia sangat pantas dijadikan *wedana dalam*. Punggawa yang seperti itu mampu mencegah terjadinya bahaya dari musuh, juga bersikap hemat dan pandai menyimpan rahasia. Terhadap siasat mata-mata, dia sangat peka dan waspada, dan kejujurannya bisa dipercaya jika menyimpan uang. Adapun, punggawa yang diibaratkan seperti *keris* yang ampuh mampu menjaga keamanan kota

dan memiliki kesaktian yang mumpuni. Dia juga bisa memimpin barisan perang besar. Hatinya tabah, tangguh, mulia, dan sentosa. Punggawa yang demikian, dalam pikirannya, tidak pernah mempunyai keinginan untuk membuat huru-hara dan perasaannya tidak takabur. Sebagai punggawa, dia taat menjalankan perintah dan tidak ragu-ragu melaksanakannya meskipun disuruh mengangkat gunung atau perintah lainnya yang berat-berat. Siang hingga malam tidak pernah terlena menjaga kelengkapan senjata. Besar rasa persaudaraan, kesetiakawanannya, dan iri dengki tidak terbersit dalam hatinya. Sambil bekerja dan melakukan hal-hal utama lainnya, dia teguh menjaga eksistensi negara dan pandai membangun kesetiaan bagaikan memiliki kemampuan bertiwikrama karena rasa taat dan keutamaan hatinya.

Adapun raja yang berwatak *utama* biasanya memiliki pejabat kerajaan yang berwatak delapan pemelihara hati berikut.

- (1) Sang Hyang Indra yang suka membangun kedamaian dan kesejahteraan. Watak tersebut juga potensial membentuk sikap yang tegas memimpin prajurit dan memimpin warga tani. Para prajurit dan rakyat biasa akan menghormati sang raja seperti ayahnya sendiri, jika sang raja mampu membangun watak Sang Hyang Indra pada dirinya dan punggawanya. Para prajurit dan warga masyarakat akan sejahtera hidupnya jika dipimpin oleh sang raja yang memiliki watak tersebut karena kedermawanannya. Begitu juga, seluruh prajurit dan punggawa yang bertugas di balairung istana akan merasa senang dan gamblang terhadap tugas kewajibannya karena selalu mendapatkan nasihat dari para panglima dan pemimpin punggawa.
- (2) Sang Hyang Yama yang sangat tegas menindak siapapun yang berbuat angkara murka. Watak ini tidak mempunyai rasa capek dalam mengawasi keamanan negeri hingga wilayah perbatasan. Dia juga suka berdarma kepada siapapun untuk mencegah terjadinya kejahatan. Akan tetapi, jika seseorang yang jahat diketahui berbuat jahat lagi setelah mendapatkan pengampunan, apabila orang itu tertangkap pasti dihukum mati. Sebaliknya, orang jahat akan diberi pengampunan jika benar-benar berniat memperbaiki dirinya.
- (3) Betara Surya yang berkepandaian dalam mengumpulkan harta kekayaan negara. Jika harta kekayaan sudah dikumpulkan, harta kekayaan tersebut digunakan untuk membangun kesejahteraan negara dan rakyat dari generasi ke generasi. Raja dan punggawa yang memiliki watak Batara Surya tidak pernah menggunakan harta kekayaan negara untuk kepentingan pribadi dan golongannya.

- (4) Hyang Candra yang selalu memberikan pengampunan kepada siapapun yang bersalah namun telah mengakui kesalahannya. Keberadaannya mewakili keindahan yang syahdu. Keindahan kidung dan puisi kakawin juga tidak luput terinspirasi darinya. Suara Hyang Candra selalu terdengar merdu dan ramah. Baunya harum mewangi dan berbagai nilai seni merupakan penjelmaannya.
- (5) Bayu Bajra yang berwatak tidak takut terhadap berbagai bahaya. Hatinya tidak pernah gentar terhadap ancaman apapun. Sangat teguh dan bersungguh-sungguh dalam mencari wahyu. Apa saja yang sudah menjadi niatnya pantang untuk tidak dilaksanakan.
- (6) Batara Wisnu yang tidak ingin dipuji oleh bala tentaranya. Dia menguasai ilmu kesempurnaan. Pengetahuannya mencapai segala sesuatu sebelum jagad raya itu diciptakan. Kesempurnaan pandangannya sama sekali tidak tergoda oleh berbagai rupa yang tampak dan membuat kesadaran terlena.
- (7) Hyang Baruna yang menggenggam delapan perkara pada telapak tangannya. Perkataannya selalu jujur, tangguh, dan kesadarannya terang-benderang dan jernih karena seluruh watak dunia telah dikuasainya. Kualitas kesadaran tersebut digunakan untuk menyirnakkan berbagai kesaktian jahat. Pusat pandangannya hanyalah kesaktian yang keluar dari dirinya sendiri dan berwatak tidak bisa terkalahkan.
- (8) Hyang Brama yang dengan kesaktiannya menjaga dunia dari serangan musuh baik siang maupun malam. Di manapun musuh berada atau bersembunyi akan tetap diketahui olehnya. Di setiap tempat akan ditempatkan utusan yang bertugas menjaga tempat-tempat tersebut. Prabu Rama Dewa selanjutnya berpesan kepada Gunawan Wibisana agar tidak pernah berhenti mencari orang yang baik meskipun sudah dapat. Orang baik tersebut merupakan orang yang sempurna ilmunya yang meliputi tatakrama dan keheningan kesadaran. Kata Sri Rama, orang yang baik itu merupakan bunga kusuma negara yang bisa mengokohkan rakyat banyak. Dia memiliki kepekaan terhadap pertanda yang muncul di dalam hati, sehingga mampu menyirnakkan noda dunia. Orang baik adalah yang mampu membangun kesejahteraan rakyat dan menjaga kejayaan negara.

Nasihat Untuk Raja Gunawan Wibisana oleh Sri Rama pada saat pelantikan dirinya menjadi raja Alengka adalah sebagai berikut.

- (1) Agar Gunawan Wibisana sebagai raja selalu mendasarkan tindakan dan kebijaksanaannya pada darma.

- (2) Dia harus memerintah rakyatnya dengan adil dan tidak pilih kasih.
- (3) Berbagai keputusan yang dilakukan oleh seorang raja untuk menjalankan kebijaksanaannya harus didasarkan pada pertimbangan yang jernih dan jelas. Menurut Sri Rama, pertimbangan yang jernih dan jelas itu hanya bisa diperoleh dari pendengaran dan penglihatan sang raja secara langsung.
- (4) Sang raja disarankan melakukan hidup sederhana dan murah hati akan tetapi tidak terhinakan. Siapapun yang ada di sekitar raja, baik yang mengerti maupun yang tidak mengerti sama sekali terhadap sang raja, akan terkena imbas dari akibat apapun yang dilakukan sang raja. Oleh karenanya, seorang raja sangat penting untuk memberitahukan apa yang menjadi kesenangan sang raja kepada orang-orang di sekitarnya.

c. Nasihat Utama yang Diberikan Prabu Harjuna Sasrabahu Kepada Prabu Dasamuka

Prabu Harjuna Sasra memberikan nasihat kepada Prabu Dasamuka tentang tingkah laku seorang raja yang utama sebagai berikut.

- (1) Seorang raja harus berbuat dan bertingkah yang pantas dan tidak boleh sembarangan.
- (2) Seorang raja harus menjauhi keburukan.
- (3) Seorang raja harus menjaga rakyatnya dan tidak boleh berlaku sewenang-wenang.
- (4) Terhadap kerajaan yang lurus, seorang raja tidak boleh berlaku yang menyebabkan terjadinya huru-hara.
- (5) Seorang raja yang berperang karena dorongan sifat jahat, jika mendapatkan kemenangan, hal itu hanya bersifat sementara, dan hanya terjadi pada awalnya saja, tidak lama lagi dia pasti akan mendapatkan kekalahan.
- (6) Meskipun melakukan peperangan harus tetap memakai aturan, yaitu, raja-raja yang baik dan utama tidak boleh diperangi, seperti misalnya, kakaknya Prabu Lokapala dan Prabu Banaputra.
- (7) Raja yang utama hendaknya berperang melawan raja-raja yang jahat dan sengaja merusak kawulanya.
- (8) Seorang raja tidak boleh berbuat angkaramurka karena akan semakin mengotori bumi. Bumi akan semakin panas dan pedih jika ditempati raja yang angkara murka.
- (9) Raja tidak dilarang berperang untuk menentukan siapa yang lebih unggul, akan tetapi tetap harus menggunakan kesusilaan.

(10) Memperluas jajahan juga boleh, akan tetapi hanya terhadap para raja yang tidak mau membangun persahabatan. Jika mendapatkan kemenangan terhadap raja yang seperti tersebut, seisi kerajaan boleh dijarah untuk kemuliaannya.

d. Wejangan Olah Batin bagi Seorang Raja untuk Mencapai Kemuliaan dan Kesempurnaan Olah Batin untuk Membentuk Kepribadian Mulia Seorang Raja

- (1) Melakukan pertobatan dengan sungguh-sungguh dari perilaku yang tercela (Pp. II, Pd. 5–7).
- (2) Memiliki niat yang sungguh-sungguh untuk membangun kemuliaan hati (Pp. II, Pd. 5–7; Pp. II, Pd.9).
- (3) Rajin mendekati diri kepada Dewata Agung memohon anugerah kemuliaan (Pp. III, Pd. 1–6; Pp. V, Pd. 4; Pp. XVIII, Pd.2–3; Pp. XIX, Pd. 6–12, Pp. XX, Pd. 1–6; Pp. XXII, Pd. 18–19; Pp. LXXIV, Pd. 30–31).
- (4) Berusaha keras untuk memadamkan sifat-sifat tercela dalam diri (Pp.III, Pd. 2–3; 25–27; Pp. X, Pd. 1–6; Pp. XV, Pd. 16–19; Pp. XVI, Pp. XVII, Pd. 1–13; Pp.LXXV, Pd. 8–28; Pp.CV, Pd. 8).
- (5) Tegak, tidak ragu-ragu, konsisten, dan tidak mendua dalam melaksanakan tingkah laku utama meskipun sangat berat pelaksanaannya (Pp. XCI, Pd. 5–7; Pp. XCVII, Pd. 10–14).
- (6) Berusaha sekuat tenaga menjaga kejujuran dan kesesuaian antara kata dan perbuatan (Pp. XCVII, Pd. 12; Pp. LXX – LXXI; Pp. CX, Pd. 1–3; Pp. LXXVI, Pd. 45–56; Pp. LXXVII, Pd. 1–11; Pp. CXXXI, Pd. 10–18).
- (7) Tabah dan sabar dalam menghadapi segala cobaan (Pp. XV, Pd. 24; Pp.LXXIV, Pd. 30–31; Pp. LXXXV, Pd. 1–4).
- (8) Berusaha keras melepaskan diri dari ketergantungan harta benda (Pp. LXXI, Pd. 6; 53).
- (9) Memasrahkan segala urusan hidup kepada Hyang Suksma Sejati (Pp. LXXII, Pd. 1).

e. Olah Batin Untuk Mencapai Kesempurnaan

- (1) Olah batin ini dilakukan dengan cara samadi atau bertapa brata di tempat yang sunyi dan hening (Pp. I, Pd. 6; Pp. III, Pd. 1; Pp. XVIII, Pd. 2–3).
- (2) Memusatkan pikiran ke arah dimensi sumber keutamaan. Dalam *Serat Lokapala*, dimensi sumber keutamaan itu disebut Sang Hyang Jagad Nata (Pp.II, Pd. 16), Sang Hyang Girinata (Pp.III, Pd. 1), Hyang Guru (Pp. I, Pd. 2).
- (3) Mengenali anasir-anasir jahat yang berada di dalam ruang batin yang harus disingkirkan dan anasir utama yang harus dicapai (Pp. I, Pd. 9–10, 18–19; Pp. II, Pd. 5–8).

- (4) Berusaha sekuat tenaga mempertahankan kefokuskan konsentrasi meskipun gejala kekacauan pikiran dan perasaan terasa sangat mengganggu (Pp. III, Pd. 25–27; Pp. IX, Pd. 5–19).
- (5) Kesulitan memusatkan pikiran pada sumber keutamaan disebabkan keadaan batin masih kurang bersih. Kalau terjadi yang demikian, keutamaan perilaku sehari-hari harus ditingkatkan kualitasnya. Perilaku-perilaku yang tergerak karena dorongan nafsu-nafsu tercela harus dihindari. Perasaan-perasaan bangga diri atau tinggi hati juga harus dihentikan. Dalam *Serat Lokapala*, kesulitan melakukan konsentrasi digambarkan dalam episode pertempuran antara Prabu Danaraja melawan Prabu Dasamuka yang dimenangkan oleh Prabu Dasamuka (Pp. XI, Pd. 3–14). Beberapa perilaku utama yang harus diperbaiki kualitasnya jika mengalami kegagalan pemusatan pikiran atau konsentrasi adalah: laku peribadatan keagamaan, keberanian membela kebenaran, kebersihan perasaan, dan kesabaran (Pp. XII, Pd. 1–7; Pp. XIII, Pd. 8–9; Pp. XIV, Pd. 1–21; Pp. XV, Pd. 1–4, 5–19).
- (6) Setelah berhasil memusatkan pikiran, dan mampu mempertahankannya dalam waktu yang cukup lama, akan dialami suatu transisi kesadaran batin. Dalam transisi kesadaran batin ini, mulai dirasakan hadirnya ketenangan dan keheningan. Begitu juga, atmosfer keutamaan telah mulai mengisi ruang kesadaran batin. Namun, dalam kesadaran batin tingkatan ini, desakan anasir-anasir emosional masih dapat dirasakan. Capaian olah batin tahapan ini, dalam *Serat Lokapala*, digambarkan dengan episode pertempuran antara Prabu Rawatmaja melawan Prabu Dasamuka. Pada babakan akhir episode tersebut, kepada suksma Prabu Rawatmaja di balik kematiannya, diterangkan oleh dewa bahwa permohonannya dalam keheningan ketika masih hidup agar anak turunnya diberi kenikmatan dikabulkan oleh Dewa. Lebih dari itu, dari dalam dimensi kegaibannya, suksma Prabu Rawatmaja berseru kepada Prabu Dasamuka bahwa suatu saat cucu Prabu Rawatmaja yang bernama Ragotama akan memusnahkan Prabu Dasamuka beserta seluruh keluarganya. Episode ini merupakan metafora bahwa perjalanan olah batin sudah mulai memasuki dimensi kesadaran meta, sudah melewati kesadaran inderawi dan pikir. Tanda-tanda pencapaian dimensi alam batin yang lebih tinggi, yang menjadi ruang hakikat keutamaan sudah mulai dapat diharapkan (Pp. XVI, Pd. 17–20; Pp. XVII, Pd. 1–13; Pp. XVIII, Pd. 1–8).
- (7) Pendakian ke tahap dimensi batin yang lebih tinggi akan segera tercapai jika kondisi pemusatan pikiran dimensi sebelumnya bisa dipertahankan dan

ditingkatkan. Keberhasilan pendakian kontemplasi batin pada tingkatan berikutnya, dalam *Serat Lokapala* digambarkan dengan tampilnya episode kerajaan Magada yang dipimpin Raja Pandita Madu Sedana. Sebagai seorang raja pandita, ia digambarkan dengan perwatakan yang penuh ketenangan dan kesabaran. Selain itu, di dalam istana Magada ada seorang putri cantik bernama Dewi Citrawati, putri Prabu Madu Sedana. Dewi Citrawati adalah titisan dari Dewi Widawati istri Hyang Wisnu. Episode kerajaan Magada yang dihiasi Prabu Madu Sedana dan Dewi Citrawati ini merupakan gambaran capaian olah batin yang telah mendekati hakikat kesempurnaan. Perwatakan Prabu Madu Sedana yang arif bijaksana, lemah lembut, dan selalu rendah hati menggambarkan nuansa dimensi batin tingkatan ambang kesempurnaan. Adapun, Dewi Citrawati yang merupakan titisan Dewi Widawati merupakan metafora bahwa di dalam hakikat dimensi batin yang telah mencapai ambang kesempurnaan terasa tenang, damai, dan indah. Hakikat dimensi batin yang telah mencapai metafora Prabu Madu Sedana dan Dewi Citrawati menandakan bahwa selangkah lagi pendakian akan sampai pada tingkatan dimensi batin yang menjadi ruang hakikat keutamaan, yaitu, dimensi batin yang merepresentasikan hakikat ke-Wisnu-an (Pp. XX, Pd. 1–17).

- (8) Pendakian olah batin selanjutnya sampailah pada dimensi batin yang dipenuhi oleh hakikat keutamaan. Dalam *Serat Lokapala*, dimensi batin tingkatan ini digambarkan dengan tampilnya episode Negara Mahespati yang diperintah oleh seorang raja pertapa bernama Prabu Harjuna Sasrabahu sebagai titisan Hyang Wisnu (Pp. XXV, Pd. 1–3). Pendakian kontemplasi batin dari tingkatan sebelumnya menuju tahapan ini digambarkan dengan dipinangnya putri Magada, Dewi Citrawati, oleh Prabu Harjuna Sasrabahu (Pp. XXXVI, Pd. 10–28). Pada capaian kesadaran batin tingkatan ini, ruang batin telah dipenuhi anasir-anasir keutamaan sebagaimana yang direpresentasikan Hyang Wisnu. Terhadap dimensi batin tingkatan ini, anasir jahat sudah tidak mampu mengganggu atau mengintervensi. Akan tetapi, jika diukur dengan derajat puncak kesempurnaan batin, tingkatan capaian batin tahap ini masih belum mencapai puncaknya. Dalam kesadaran batin tingkatan ini masih terasa adanya anasir duniawi yang melekat. Keadaan itu diibaratkan oleh kenyataan bahwa Prabu Harjuna Sasrabahu masih memiliki istri yang banyak meskipun permaisurinya satu, yaitu Dewi Citrawati. Selain itu Prabu Mahespati juga masih terperangkap dengan urusan-urusan duniawi yang penuh kemewahan meskipun dia seorang pendarma. Oleh

karena itu, dalam *Serat Lokapala*, untuk mencapai tingkat kesempurnaan yang lebih tinggi, tingkatan paling sempurna menurut versi *Serat Lokapala*, Prabu Harjuna Sasrabahu harus mati dan menitis pada Sang Ragotama. Begitu juga Dewi Citrawati harus mati dan menitis pada Putri Mantili, yakni Dewi Sinta yang nantinya akan menjadi istri satu-satunya Sang Ragotama. Begitu juga, pepatih Mahespati, Raden Suwanda yang telah gugur di tangan Prabu Dasamuka, tetap akan setia mendampingi Prabu Harjuna Sasrabahu yang telah menitis pada Sang Ragotama dengan cara menitis pada putra Dasarata dari Dewi Sumitra yang bernama Raden Laksmana (Pp. LXI, Pd. 15–18) .

- (9) Pendakian kontemplasi batin selanjutnya, sampailah pada dimensi ke-Wisnu-an yang hampir sempurna. Pencapaian olah batin pada tingkatan ini dibaratkan dalam episode kehidupan pertapaan atau pengembaraan Sri Rama, Dewi Sinta, dan Laksmana di tengah hutan Dandhaka yang jauh dari kehidupan manusia dan kemewahan dunia. Ketabahan, kesabaran, dan kepasrahan Sri Rama dalam menjalani cobaan hidup yang berat itulah yang akan mengantarkannya pada hakikat kesempurnaan suksma utama (Pp. LXXIV, Pd. 23–29). Dalam pengembaraannya, ketiga manusia tersebut selalu melakukan samadi mengenali tanda-tanda kehidupan yang ditakdirkan oleh Sang Penguasa pengatur kehidupan (Pp. LXXIV, Pd. 30–31). Sri Rama sebenarnya dikehendaki menjadi raja Ayodya akan tetapi karena takdirnya, dia bersama istrinya dan adiknya Laksmana harus menjalankan kepastian takdir dari Hyang Widi untuk hidup dalam pertapaan di hutan. Episode ini menggambarkan keadaan pendakian kontemplasi batin yang sudah mendekati kesempurnaan. Pendakian setingkat lagi sampailah pada kesempurnaan yang sesungguhnya menurut versi *Serat Lokapala*.
- (10) Ketika sudah sampai pada tingkatan dimensi batin sebagaimana yang direpresentasikan oleh episode pengembaraan Sri Rama, kepastian takdir pendakian batin naik hingga kesempurnaan tertinggi. Kontemplasi tersebut digambarkan munculnya sebab yang mengharuskan Sri Rama bergerak menghabistuntaskan anasir-anasir duniawi yang masih berkemungkinan mengotori batinnya. Sebab tersebut sekaligus mendorong adanya proses pendakian olah batin hingga sampai puncak kesempurnaan. Peristiwa penculikan Dewi Sinta oleh Prabu Dasamuka menjadi sebab bergeraknya Sri Rama menghabisi Prabu Dasamuka agar bisa mengembalikan istrinya Dewi Sinta. Gerakan Sri Rama tersebut tidak melibatkan prajurit dari keraton manusia akan tetapi melibatkan prajurit

yang berasal dari rimba belantara, yaitu prajurit kera yang dipimpin Prabu Sugriwa (LXXXI, Pd. 19–23). Episode ini menggambarkan bahwa proses kontemplasi batin pada tingkatan ini benar-benar sudah didorong oleh kekuatan dimensi batin yang bersumber dari keheningan yang murni, alamiah, dan lurus.

- (11) Untuk mencapai tingkatan kesempurnaan tertinggi ini ternyata harus melalui perjuangan batin yang sangat berat. Kontemplasi itu digambarkan dengan ditampilkannya episode perang besar Alengka antara Sri Rama bersama bala tentara keranya melawan Prabu Dasamuka dengan prajurit raksasanya (Pp. CV, Pd. 17–21). Perang diakhiri dengan kemenangan pihak Sri Rama. Prabu Dasamuka bersama prajurit raksasanya tertumpas habis. Akhirnya Sri Rama berhasil merebut kembali istrinya Dewi Sinta. Salah satu keluarga Alengka yang bernama Gunawan Wibisana bersama putrinya, Sri Jatha, yang berjiwa mulia berpihak kepada Sri Rama. Selanjutnya, Gunawan Wibisana dilantik menjadi raja Alengka (Pp. CXXVII, Pd. 6–9), sedangkan putri Gunawan Wibisana diminta Dewi Sinta untuk menemaninya. Alengka yang dulunya menjadi sumber kejahatan setelah perang besar menjadi negara yang penuh dengan kemuliaan. Sampai pada tingkatan ini, kontemplasi batin telah sampai pada ambang puncak kesempurnaan. Dalam kontemplasi batin tingkatan ini, keutamaan benar-benar telah bertahta secara mutlak. Anasir-anasir jahat telah sirna. Selanjutnya, kontemplasi batin menuju titik kesempurnaan yang paling sempurna.

Tingkatan olah batin pada tahapan ini, menurut versi *Serat Lokapala*, merupakan capaian olah batin yang benar-benar mencapai derajat puncak kesempurnaan, yaitu tercapainya kesadaran batin hingga bersatu dengan dimensi yang gaib (Sukma Purba/Pp. LXXIV, Pd. 29:9). Dalam *Serat Lokapala* gambaran pencapaian derajat kesempurnaan ini diibaratkan dengan derajat yang telah dicapai oleh Sri Rama, yang dimetaforakan dengan tinggalnya Sri Rama beserta istri dan orang-orang yang dipercayainya di dalam istana Pancawati yang gaib. Dikatakan dalam *Serat Lokapala* bahwa kegaiban istana Pancawati ini tidak dapat dilihat oleh bangsa manusia dan makhluk halus sekalipun (Pp. CXXXIV, Pd.31:4). Istana Pancawati diciptakan oleh Sri Rama dari lima batu besar di hutan Dandhaka dengan cara dipanah. Adapun yang tinggal di istana Pancawati adalah Sri Rama, Dewi Sinta, Raden Laksmana, Sri Jatha, dan Anilatmaja.

E. Simpulan

Cerita dalam *Serat Lokapala*, selain menyampaikan amanat penting terkait dengan pembangunan dunia yang aman, damai, dan sejahtera, juga menyampaikan informasi bahwa di antara umat manusia itu juga terdapat manusia yang dorongan jiwanya menyebabkan mereka berbuat sesuatu yang berdampak pada terjadinya kekacauan dan kerusakan dunia. Dalam *Serat Lokapala*, tokoh tersebut direpresentasikan Prabu Dasamuka yang selalu melakukan kegiatan dengan penuh keangkaramurkaan. Dunia dan kehidupan manusia menjadi kacau-balau karena perbuatan Prabu Dasamuka. Kedamaian dan kesejahteraan dunia terkoyak-moyak oleh perilaku Prabu Dasamuka yang dipenuhi ambisi menguasai dunia. Dalam menjalankan kegiatan hidupnya yang penuh penindasan, Prabu Dasamuka dibantu oleh para punggawanya yang setia dan memiliki kejiwaan yang kurang lebih sama. Mereka suka berdusta, licik, dan menindas, seperti Marica, Sokasrana, dan Sarpakanaka. Dalam *Serat Lokapala* juga ditampilkan tokoh-tokoh yang berpikiran mulia akan tetapi tidak mampu melepaskan diri dari lingkaran keangkaramurkaan Prabu Dasamuka, yaitu Patih Prahastha dan Raden Kumbakarna. Kedua tokoh ini sering berselisih dengan Prabu Dasamuka karena tidak sepakat dengan kebiadaban dan keangkaramurkaannya. Akan tetapi, mereka tidak kuasa melepaskan diri dari jaring-jaring kehendak jahat Prabu Dasamuka, sehingga kemuliaan mereka sia-sia karena harus gugur membela kehendak Prabu Dasamuka.

Dalam rangka berjuang mewujudkan keadaan dunia yang selamat, damai, dan sejahtera perlu juga diperhatikan adanya sifat-sifat mulia yang bisa menyebabkan kekacauan bahkan kerusakan dunia kalau tidak dilakukan instropeksi yang sungguh-sungguh dengan penuh kesadaran, seperti yang dimiliki Resi Wisrawa, Prabu Danaraja, Prabu Rawatmaja, dan Resi Subali. Resi Wisrawa pernah mengalami keterpurukan karena kesalahan mengelola kemuliaannya. Akibat dari keterpurukannya, dunia menjadi kacau-balau. Akan tetapi, kemuliaan Resi Wisrawa masih berpihak kepada keselamatan dunia. Menyadari perbuatannya yang menyalahi hakikat kemuliaan dan menyebabkan kehancuran dunia, Resi Wisrawa bertobat. Pertobatannya melahirkan seorang anak yang berhati mulia dan akan ikut serta dalam memperbaiki negeri Alengka kelak.

Adapun Prabu Danaraja mengalami kekalahan dalam memerangi keangkaramurkaan karena dalam hatinya yang paling dalam tersimpan perasaan bangga diri atas kemuliaan dan kedekatannya dengan para dewa.

Hal tersebut menyebabkan kehancuran Negeri Lokapala atas gempuran Prabu Dasamuka. Terhadap Prabu Rawatmaja, diceritakan bahwa ia mendapat kutukan dari Dewa karena terlalu menaruh kasih sayang yang melebihi batas kepada puteranya Dyan Dasarata, sehingga membuat Prabu Dasarata tidak yakin dengan hukum kepastian alam yang telah ditakdirkan oleh Dewata Agung terhadap umatnya. Bentuk kutukan dewa tersebut adalah dihancurkannya Negeri Ayodya oleh Prabu Dasamuka. Meskipun begitu, kasih sayang Prabu Rawatmaja terhadap puteranya mendapatkan penghargaan dari Dewa berupa kelahiran cucunya kelak yang akan menjadi penyelamat dunia dan memusnahkan Dasamuka dari muka bumi. Sementara itu Resi Subali mendapat kutukan dari Dewa berupa pembunuhan terhadap dirinya oleh Sri Rama karena kecerobohan dan sifatnya yang pemaarah dalam menanggapi dan menyelesaikan persoalan. Namun, di penghujung hidupnya, saat mengalami keadaan sekarat, Resi Subali menyadari kesalahannya yang terlalu terburu-buru, ceroboh, dan emosional dalam menyelesaikan persoalan. Akhirnya, Resi Subali meninggal sebagai seorang ksatria.

Beberapa perilaku di atas memberikan nasihat bahwa kemuliaan dunia hanya bisa diperjuangkan dengan kemuliaan jiwa. Penghayatan terhadap kemuliaan juga harus dibarengi dengan tingkah-laku yang benar-benar mulia dan tidak bisa dicampuradukkan dengan perilaku yang berpihak kepada ketidakmuliaan. Memperjuangkan kemuliaan dunia harus lurus dan tidak boleh ragu-ragu. Setelah membaca keseluruhan kisah yang ditulis dalam *Serat Lokapala*, akhirnya bisa disimpulkan bahwa kemuliaan dunia berupa kedamaian dan kesejahteraan hidup tidaklah datang dengan sendirinya akan tetapi harus diperjuangkan. Adapun untuk memperjuangkan kemuliaan dunia haruslah dilakukan dengan cara-cara yang utama dan jauh dari sifat-sifat tercela. Di penghujung cerita *Serat Lokapala* disampaikan suatu nasihat secara tersirat bahwa kemuliaan dunia tercapai setelah kesempurnaan jiwa tercapai melalui perjuangan. Kemuliaan jiwa juga tidak bisa hadir dengan sendirinya atau jatuh dari langit begitu saja.

Akhirnya dapat dikatakan bahwa, menurut *Serat Lokapala*, kemuliaan dan keselamatan dunia hanya akan dapat dicapai dengan semangat jiwa yang sempurna yang diperoleh melalui perjuangan. Ajaran sastra harjendranu merupakan pusaka dari para leluhur yang patut direnungkan kembali oleh keseluruhan anak bangsa agar dapat dipergunakan untuk merebut jiwa yang sempurna sebagai modal utama membangun kemuliaan dalam hidup berbangsa dan bernegara.

DaftarPustaka

- Djamaris, Edwar. 1991. *Tambo Minangkabao, Suntingan Teks Disertai Analisis Struktur*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ikram, Achadiati. 1980. *Hikayat Sri Rama, Suntingan Naskah Disertai Telaah Amanat dan Struktur Teks*. Jakarta: UI-Press.
- Ikram, Achadiati. 1997. *Filologi Nusantara*. Disunting Titik Pudjiastuti, dkk. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Pigeaud. 1967. *Synopsis of Literature of Java 900–1900 AD*. Vol. I. Martinus Nihoff. The Hague.
- Poerwadarminta, W.J.S. kabantu: C.S. Hardjasoedarma, J. CHR. Poedjasoedira. 1939. *Baoesastra Jawa, ingkang kanggé Antjer-antjer Djawi-Walandi Karanganipoen DR. TH. Pigeaud ing Ngajogjakarta*. Batavia: J.J. Wolters Uitgevers Maatschappij N.V. Groningen.
- Pradotokusumo, Partini Sarjono. 1986. *Kakawin Gajah Mada (Sebuah Karya Kakawin Abad -20 Suntingan Naskah Serta Telaah Struktur, Tokoh dan Hubungan Antarteks)*. Bandung: Bina cipta.
- Sindusastra. 1845. *Serat Harjuna Sasra*. Amsterdam: Rorda.
- Sindusastra. 1866. *Serat Lokapala*. Semarang: Van Dorp.
- Sindusastra. 1868. *Arjuna Sasrabahu*. Surakarta: Palmer van Den Broek.
- Sindusastra. 1978. *Sejarahipun Para Ratu ing Surajarta*. Jakarta: Depdikbud.
- Sindusastra. 1984. *Bedhahipun Lokapala*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Sudjiman, Panuti H.M. 1987a. "Alur Cerita Rekaan." dalam MPBI 8 (2): 78–89.
- Teeuw, A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Yasadipura. 1923. *Serat Rama*. Semarang, Surabaya, Bandung. Yogyakarta: Van Dorp.
- Zoetmulder, bekerjasama dengan S.O. Robson. 1995. *Kamus Jawa Kuno–Indonesia*. Terjemahan Darusuprta dan Sumarti Suprayitno. Jakarta: Gramedia Pustaka.

URGENSI SASTRA BERBASIS KEARIFAN LOKAL DALAM PEMBANGUNAN MORAL BANGSA: KAJIAN SOSIOLOGI SASTRA

Ali Imron Al-Ma'ruf

FKIP dan MPB Sekolah Pascasarjana

Universitas Muhammadiyah Surakarta

ali.imron@ums.ac.id & aliimron_almakruf@yahoo.com

A. Pendahuluan

Bangsa Indonesia terutama pascareformasi 1998 mengalami krisis moral yang berkepanjangan. Ada yang kurang tepat atau sesuatu yang salah (*something wrong*) dalam pembangunan di Indonesia sehingga banyak warga masyarakat yang bertindak anarkis dan kurang toleran dalam menghadapi perbedaan. Banyak pula pejabat pemerintah dan wakil rakyat yang melakukan korupsi dan manipulasi uang negara. Barangkali itulah sebabnya banyak terlontar kritik dari para pakar bahwa penyelenggaraan pembangunan telah kehilangan moral pendidikan. Padahal abad ke-21 menghadapi sejumlah permasalahan bangsa di antaranya persaingan global yang menuntut peningkatan kualitas sumber daya manusia (SDM) termasuk moralnya. Hal itu hanya dapat diatasi melalui pembangunan yang holistik dan berkualitas, mengedepankan aspek intelektualitas, moralitas, dan spiritualitas.

Realitas di atas membuka mata dan cakrawala berpikir kalangan intelektual, budayawan, sastrawan, ulama, dan pakar pembangunan untuk berperan serta dalam pembangunan moral bangsa. Landasan pembangunan nasional selayaknya tidak hanya bertumpu pada sains dan teknologi (ilmu keras) tetapi juga ilmu humaniora yang salah satu di dalamnya adalah penghayatan sastra.

Selain pendidikan agama dan pembangunan kewarganegaraan, salah satu pelajaran yang mengajarkan moral atau budi pekerti untuk membangun moral bangsa adalah (bahasa dan) sastra. Membaca sastra berarti mengenal berbagai moral yang sebagian besar merupakan refleksi dari realitas

kehidupan. Membaca karya sastra menjadi terhibur dan menangkap nilai-nilai moral yang dapat memperhalus budi pekerti dan mendukung terbentuknya watak dan kepribadian yang dilandasi oleh iman dan takwa. Dengan demikian, terbuka untuk memahami motif dan moral setiap tokoh dan alasan pelaku dalam setiap perbuatannya.

Di sisi lain, seiring dengan globalisasi dunia, sekarang umat manusia menuju masa depan yang tidak dapat diprediksi *unpredictable*. Umat manusia harus mampu menghadapinya tanpa harus kehilangan arah atau bahkan menjadi terasing dari kearifan lokal yang telah diletakkan oleh para leluhur, tanpa kehilangan rasa sopan santun, identitas, rasionalitas, dan sumber-sumber inspirasi kita. Dalam konteks inilah ilmu Humaniora, seperti dikatakan Bennet (dalam Moglen, 1984), membantu kita dalam penyusunan kerangka moral imajinatif untuk tindakan kita.

Pembahasan urgensi sastra berbasis kearifan lokal dalam pembangunan moral ini dibatasi dua permasalahan. (1) Bagaimana relevansi sastra berbasis kearifan lokal dengan pembangunan moral bangsa? (2) Bagaimana urgensi ilmu humaniora berbasis kearifan lokal khususnya sastra dalam pembangunan moral bangsa?

B. Kajian Teoretis

1. Teori Sosiologi Sastra

Genre sastra baik puisi, fiksi (cerpen dan novel), maupun drama, adalah anak zamannya, yang melukiskan corak, cita-cita, aspirasi, dan perilaku masyarakatnya. Hal ini sesuai dengan hakikat dan eksistensi karya sastra yang merupakan interpretasi kehidupan. Oleh karena itu, novel merupakan pengolahan masalah-masalah sosial kemasyarakatan oleh kaum terpelajar Indonesia, termasuk sastrawan, sejak tahun 1920-an (Hardjana, 1998:71). Mengingat, sastrawan adalah anggota masyarakat yang terikat oleh lingkungan sosialnya, sehingga novel diciptakan sastrawan untuk dinikmati, dipahami, dan dimanfaatkan oleh masyarakat.

Sosiologi sastra berkembang sebagai inovasi dari pendekatan strukturalisme yang dianggap telah mengabaikan relevansi masyarakat sebagai asal-usul karya sastra (Ratna, 2007:332). Pendekatan sosiologi sastra menganggap bahwa sastra harus difungsikan sama dengan aspek kebudayaan yang lain. Selain itu, sastra juga harus dikembalikan kepada masyarakat pemiliknya, sebagai suatu bagian yang tak terpisahkan dengan sistem secara

keseluruhan. Dalam Sosiologi Sastra karya sastra dilihat sebagai dokumen sosial budaya yang mencatat kenyataan sosial budaya suatu masyarakat pada suatu masa tertentu (Junus, 1986:3). Menurut Teeuw (1983:520), bahwa peran pembaca dalam hubungannya dengan kedudukan sosialnya perlu untuk diperhatikan.

Lebih lanjut Pradopo (2007:34) menyatakan bahwa tujuan studi sosiologis dalam kesusastraan adalah mendapatkan gambaran utuh mengenai hubungan antara pengarang, karya sastra, dan masyarakat. Pendekatan sosiologi sastra yang banyak dilakukan saat ini memfokuskan pada aspek dokumenter sastra yang berlandaskan gagasan bahwa sastra merupakan cermin zamannya. Sastra merupakan cermin dari berbagai segi struktur sosial, hubungan kekeluargaan, dan pertentangan kelas. Dalam hal itu tugas sosiologi sastra adalah menghubungkan pengalaman tokoh-tokoh fiktif dan situasi ciptaan pengarang itu dengan keadaan sejarah yang merupakan asal usulnya.

Menurut Ratna (2007:340), model analisis yang dapat dilakukan dalam pendekatan sosiologi sastra meliputi tiga macam bentuk berikut.

- (1) Menganalisis masalah-masalah sosial yang terkandung dalam karya sastra, kemudian menghubungkannya dengan kenyataan.
- (2) Sama dengan analisis di atas, tetapi dengan cara menemukan hubungan antarunsurnya.
- (3) Menganalisis karya sastra dengan tujuan untuk memperoleh berbagai informasi, yang dilakukan dengan disiplin tertentu.

2. Moral Bangsa

Moral berasal dari bahasa Latin *mores* (mufradnya: *mos*). Moral adalah (dalam bahasa Indonesia: susila) adalah norma-norma yang sesuai dengan gagasan yang umum diterima oleh masyarakat tentang perilaku/ perbuatan manusia, mana yang baik dan wajar, mana yang baik dan buruk. Jadi, moral adalah norma yang sesuai dengan ukuran-ukuran tindakan umum diterima oleh suatu lingkungan pergaulan hidup, kesatuan *mu'amalah* (Gazalba, 1994:125).

Moral sering diidentikkan dengan akhlak dan etika. Ketiga istilah itu memiliki beberapa kesamaan meskipun tidak sama persis. Akhlak adalah kata jamak dari *khuluq* yang berarti tingkah laku, tabiat, perangai, bentuk kepribadian. Jika *aqal* (akal/ pikiran) yang membentuknya, maka perangkat tata nilai kehidupan manusia tadi disebut etika. Etika berasal dari bahasa Yunani *ethos*, yang berarti 'adat/ kebiasaan'. Jadi, etika adalah teori tentang perilaku perbuatan manusia, dipandang dari segi baik dan buruk, sejauh yang dapat ditentukan oleh akal.

Moral sesungguhnya dibentuk oleh akhlak atau etika. Akhlak dan etika membicarakan bagaimana seharusnya; sedangkan moral membicarakan bagaimana adanya. Dalam kehidupan masyarakat, moral sering disejajarkan dengan akhlak. Oleh karena itu, akhlak dan etika itu dapat dikatakan sebagai tata susila. Moral menyatakan nilai-nilai yang dipandang baik. Akhlak dan etika menentukan apa dan mana nilai-nilai baik dan buruk (Salim, 1995:11).

Moral bahkan dalam agama Islam menjadi barometer kualitas keimanan seseorang. Artinya, kesempurnaan iman seseorang dapat dilihat dari kebaikan dan kemuliaan akhlaknya. Rasulullah Saw. bersabda:

“Sebaik-baik iman orang mukmin adalah orang yang paling mulia akhlaknya”

(H.R. Abu Dawud dari Abu Hurairah)

Demikian vitalnya moral bagi kehidupan manusia, bahkan kehidupan bangsa. Oleh karena itu, pujangga besar Syauqy Beik melukiskan urgennitas moral bagi kehidupan bangsa dalam sebuah syairnya yang diterjemahkan Hamka menjadi:

“Tegak rumah karena sendi// runtuh sendi rumah binasa”
Tegak bangsa karena budi// rusak budi runtuhlah bangsa.

Konkretnya, seorang warga masyarakat yang baik akan tampak pada praktik ibadahnya, praktik bisnisnya, kehidupan keluarganya, sikap terhadap istri/ suaminya, terhadap buruh, dan majikannya. Inilah makna perintah Allah Swt dalam Alquran: *“Udhuluu fis silmi kaaffah: Peluklah (agama) Islam itu dalam keadaan utuh dan menyeluruh.”* Artinya, taqwa itu meliputi dua hal yakni (1) menjaga hubungan baik dengan Allah Swt (*hablun minallah*) dan (2) menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk –manusia dan alam semesta– (*hablun minannas*). Jadi, orang yang dapat berjalan di langit mestinya dapat juga berjalan di bumi. Tidaklah ada artinya jika seseorang baik dalam beribadah kepada Allah tetapi jelek dalam kehidupan mu’amalahnya.

Itulah sebabnya dalam budaya Minang terdapat ungkapan yang sangat populer di kalangan masyarakat bahwa kehidupan itu bersendi adat, adat bersendi syariat, syariat bersendikan kitab Allah. Perhatikan ungkapan dalam masyarakat Minang berikut.

Adat basendi syarak
syarak basendi kitabullah

Tradisi bersendikan syariat agama (Islam)

Syariat bersendikan kitabullah (alquran)

Ungkapan di atas menunjukkan pentingnya manusia hidup berdasarkan tradisi yang berbasis ajaran agama (Islam) dan ajaran agama (Islam) itu berlandaskan kitab suci Alquran. Jika manusia dapat menjalankan makna ungkapan tersebut niscaya memiliki moralitas yang tinggi dan hidupnya bahagia.

Moral merupakan sifat yang tumbuh dan berkembang menyatu di dalam diri seseorang. Dari sifat yang ada itulah terpancar sikap dan tingkah laku seseorang, seperti sifat sabar, pemaaf, kasih sayang, dermawan, adil, bijaksana atau sebaliknya pemarah, benci karena dendam, iri dan dengki, pelit, dan zhalim. Pembangunan moral bangsa (*character and nation building*) merupakan upaya untuk menciptakan bangsa yang memiliki moralitas tinggi atau karakter baik.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif, mengingat objek penelitiannya, yakni urgensi sastra berbasis kearifan lokal merupakan data kualitatif, yakni data yang disajikan dalam bentuk kata verbal, berbentuk wacana yang terkandung dalam karya sastra Indonesia. Adapun sumber data penelitian ini adalah karya sastra Indonesia yang mengandung unsur kearifan lokal. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik pustaka, simak, dan catat. Validitas data dilakukan dengan triangulasi sumber data dan data *based*.

Sejalan dengan teori yang dipakai, yakni sosiologi sastra, analisis data dilakukan dengan metode dialektik dari Goldman. Melalui analisis dengan metode dialektik terlihat hubungan dinamik dan tegangan terus-menerus antara keempat komponen yakni teks, pengarang, pembaca, dan realitas atau kesemestaan (Abrams, 1979:8–26). Analisis sosiologi sastra dalam kajian ini menekankan kajiannya pada jenis yang pertama (Ratna, 2007:340) yakni menganalisis masalah-masalah sosial yang terkandung dalam karya sastra, kemudian menghubungkannya dengan kenyataan. Dengan metode itu, analisis sosiologi sastra terlihat sebagai usaha pendeskripsian unsur-unsur yang menunjukkan hubungan aspek sosial dalam realitas imajinatif karya sastra dengan realitas sosial dalam dunia nyata. Peneliti melakukan kajian bolak-balik antara realitas sosial dalam teks dengan realitas sosial dalam dunia nyata dalam rangka pemaknaannya.

D. Hasil dan Pembahasan

1. Relevansi Sastra dengan Pembangunan Moral

“Sastra juga mengajarkan moral tanpa harus menggurui lewat cerita-cerita yang membangun moral bangsa. Masyarakat saat ini membutuhkan `role model` yang kuat,” (Yudi Latif dalam Rudy, 2010). Pernyataan ini semakin menegaskan gugatan para pakar tentang peran pembangunan yang mengabaikan sastra dalam membangun moral bangsa, bahwa posisi dan porsi sastra sangat kecil di bidang pembangunan bahasa. Pudarnya moral bangsa dapat dipengaruhi oleh dua bahasa yang mendominasi masyarakat Indonesia ini, yaitu bahasa politik yang berorientasi siapa pemenang (*winner-oriented*) dan bahasa ekonomi yang berorientasi keuntungan (*benefit-oriented*).

Menarik pernyataan Rushord Kidder (dalam Rudy, 2010) bahwa suatu negara bisa saja kehilangan politikus atau ekonom tetapi digantikan oleh negarawan lainnya. Namun, bila negara sudah kehilangan moral berbangsa, punahlah bangsa itu. Negarawan ataupun penyelenggara kehidupan bernegara dan berbangsa haruslah menjadi teladan dan anutan bagi masyarakat.

Mengenai urgensi sastra dalam pembangunan moral bangsa, dapat dilihat dalam fungsi sastra dan fungsi pembelajaran sastra. Menurut Lazar (1993:24) fungsi sastra adalah: (1) sebagai alat untuk merangsang pembaca dalam menggambarkan pengalaman, perasaan, dan pendapatnya; (2) sebagai alat untuk membantu pembaca dalam mengembangkan kemampuan intelektual dan emosionalnya dalam mempelajari bahasa; dan (3) sebagai alat untuk memberi stimulus dalam pemerolehan kemampuan berbahasa. Adapun fungsi pembelajaran sastra adalah: (1) memotivasi siswa dalam menyerap ekspresi bahasa; (2) alat simulatif dalam *language acquisition*; (3) media dalam memahami budaya masyarakat; (4) alat pengembangan kemampuan *interpretative*; dan (5) sarana untuk mendidik manusia seutuhnya (*educating the whole person*).

Sebelumnya, Moody (1971) menyatakan bahwa sastra membantu keterampilan berbahasa, meningkatkan pengetahuan budaya, mengembangkan cipta dan rasa serta penunjang pembentukan watak. Adapun pentingnya kehadiran sastra dalam pembelajaran dijelaskan oleh Rosenblatt (dalam Rudy, 2005) sebagai berikut. (1) Sastra mendorong kebutuhan atas imajinasi dalam demokrasi. (2) Sastra mengalihkan imajinasi dan perilaku, sikap emosi, dan ukuran nilai sosial serta pribadi. (3) Sastra menyajikan kemungkinan perbedaan pandangan hidup, pola hubungan, dan filsafat. (4)

Sastra membantu pemilihan imajinasi yang berbeda melalui pengalaman mengkaji karya sastra. (5) Pengalaman sastra memungkinkan pembaca memandang kepribadiannya sendiri dan masalah-masalahnya secara objektif dan memecahkannya dengan lebih baik. (6) Sastra memberikan kenyataan kepada orang dewasa sistem nilai yang berbeda sehingga mereka terbebas dari rasa takut, bersalah, dan tidak pasti.

Berdasarkan pemikiran di atas dapat dikemukakan bahwa sastra sangat penting bagi masyarakat dalam upaya pengembangan rasa, cipta, dan karsa. Fungsi utama sastra adalah sebagai penghalus budi, peningkatan rasa kemanusiaan dan kepedulian sosial, penumbuhan apresiasi budaya, dan penyalur gagasan, imajinasi, dan ekspresi secara kreatif dan konstruktif. Sastra dapat memperkaya pengalaman batin pembacanya. Sebagai karya imajinatif, sastra merupakan konstruksi unsur-unsur pengalaman hidup yang di dalamnya terdapat model-model hubungan dengan alam dan sesama manusia, sehingga sastra dapat memengaruhi tanggapan manusia terhadapnya. Tindak kekerasan dan anarkisme yang akhir-akhir ini marak di masyarakat, bukan tidak mungkin salah satu sebabnya adalah mereka tidak pernah atau sangat minim menggauli sastra. Hal itu disebabkan lebih dari 45 tahun masyarakat Indonesia jauh dari sastra, bahkan pengajaran sastra di Indonesia “nol buku” (lihat Ismail, 2002).

Sastra memiliki fungsi penting bagi pencerahan batin seseorang dalam mengarungi kehidupan. Sastra dapat dimanfaatkan sebagai alat untuk meningkatkan kepekaan terhadap kearifan dalam menghadapi kehidupan yang kompleks dan multidimensi serta multikultural. Realitas sosial, lingkungan hidup, kedamaian dan perpecahan, kejujuran dan kecurangan, keshalihan dan kezaliman juga cinta dan kebencian, serta ketuhanan dan kemanusiaan, semuanya ada dalam sastra. Alhasil, sastra berperan penting dalam pembangunan moral bangsa.

Membaca karya sastra (hikayat, puisi, cerpen, novel, dan teks drama) atau karya sejarah, secara otomatis menerobos lingkungan ruang dan waktu yang ada di sekitar. Karya-karya yang berpredikat “karya literer” adalah karya-karya yang berhasil membangun empati kepada tokoh-tokoh dalam karya-karya termaksud. Kita mengenali diri kita sendiri pada tokoh-tokoh dalam karya sastra yang kita baca sehingga kita dapat berkaca siapa sejatinya diri kita.

Kemampuan untuk memproyeksikan daya imajinasi ke dalam pengalaman orang lain memupuk kesadaran adanya persamaan dalam pengalaman dan aspirasi manusia. Hal itu merupakan permulaan dari kemampuan

mengembangkan empati dan toleransi. Empati inilah yang mengikat orang tua dengan anaknya, tetangga, warga negara, dan insan universal. Empati merupakan landasan paling esensial bagi proses pembangunan moral bangsa. Adapun toleransi adalah kemampuan menerima dan mengakui keabsahan suatu perbedaan. Toleransi menjadi landasan mendasar bagi terciptanya hubungan damai antarmanusia. Masalah-masalah tersebut sering diungkapkan dalam karya sastra secara imajinatif, kreatif, menggelitik tajam, dan terkadang ironis.

Mempelajari karya-karya sastra berarti belajar memahami maknanya, pesan-pesan moral melalui pelukisan-pelukisan tentang persoalan kemanusiaan, agama, moral, atau tatanan sosial. Sastra merupakan media efektif untuk menuturkan masalah-masalah moral secara gamblang ketimbang jurnalistik, ilmu-ilmu sosial, pembangunan moral, atau agama oleh guru di kelas sekalipun.

2. Urgensi Sastra Berbasis Kearifan Lokal dalam Pembangunan Moral

Berbagai kearifan lokal dan gagasan pencerahan batin dalam karya sastra sangat beragam seperti pentingnya menerima orang yang bersalah, nilai transendental (puisi “Tuhan, Kita Begitu Dekat” karya Abdulhadi W.M.), religiusitas dan/atau keagamaan (novel *Kemarau*, cerpen “Robohnya Surau Kami” dan “Datangnya dan Perginya” karya A.A. Navis), cinta, agama, dan poligami (novel *Ayat-ayat Cinta, Ketika Cinta Bertasbih* karya Habiburrahman El-Shirazi), kesenian yang selaras dengan ajaran Tuhan (novel *Ronggeng Dukuh Paruk* karya Ahmad Tohari), perjuangan untuk mencapai martabat (novel *Para Priyayi* karya Umar Kayam), dunia batin wanita Jawa (cerpen “Sri Sumarah” dan “Bawuk” karya Umar Kayam), multikulturalisme atau semangat keberagaman (novel *Impian Amerika* karya Kuntowijoyo, *Burung-burung Manyar, Burung-burung Rantau* karya Y.B. Mangunwijaya, *Laskar Pelangi* karya Andrea Hirata), pencerahan batin (puisi “Sajak Seorang Tua untuk Istrinya” karya Rendra), perspektif jender (Oka Rusmini dalam novel *Tarian Bumi*, Abidah El Khalieqy dalam puisi “Perempuan yang Ibu” dan “Aku Hadir”, novel *Saman* dan *Larung* karya Ayu Utami), dan kritik terhadap realitas sosial (puisi “Seenggok Jagung” karya Rendra).

Sebagai ilustrasi, berikut dikemukakan beberapa karya sastra yang dapat membawa pencerahan bagi kehidupan batin pembaca dan pada gilirannya membangun moral pembacanya.

a. Keagamaan

Masalah pemahaman ajaran agama yang sempit dan penafsiran ajaran agama yang kurang tepat diungkapkan oleh A.A. Navis dalam cerpen "Robohnya Surau Kami" (1984).

Bagai tak habis-habisnya orang yang berantri begitu panjangnya. Susut di muka, bertambah di belakang. Dan Tuhan memeriksa dengan segala sifat-Nya. Akhirnya sampailah giliran Haji Saleh. Sambil tersenyum bangga ia menyembah Tuhan. Lalu Tuhan mengajukan pertanyaan pertama.

'Engkau?'

'Aku Saleh. Tapi karena aku sudah ke Mekah, Haji Saleh namaku.'

'Aku tidak Tanya nama. Nama bagiku, tak perlu. Nama hanya buat engkau di dunia.'

'Ya, Tuhanku.'

'Apa kerjamu di dunia?'

'Aku menyembah Engkau selalu, Tuhanku.'

'Lain?'

'Segala tegah-Mu, kuhentikan, Tuhanku. Tak pernah aku berbuat jahat, walaupun dunia seluruhnya penuh oleh dosa-dosa yang dihumbalangkan iblis laknat itu.'

'Lain?'

'Ya, Tuhanku, tak ada pekerjaanku selain daripada beribadat menyembah-Mu, menyebut-nyebut nama-Mu. Bahkan dalam kasih-Mu, ketika aku sakit, nama-Mu menjadi buah bibirku juga. Dan aku selalu berdoa, mendoakan kemurahan hati-Mu untuk menginsafkan umat-Mu.'

....

'Lain lagi?' Tanya Tuhan.

'Sudah hamba-Mu ceritakan semuanya, o, Tuhan yang Mahabesar, lagi Pengasih dan Penyayang, Adil dan mahatahu.' Haji Saleh yang sudah kuyu mencoba siasat merendahkan diri dan memuji dengan pengharapan semoga Tuhan bias bebrbuat lebih lembut dan tidak salah tanya kepadanya.

Tapi Tuhan bertanya lagi: 'Tak ada lagi?' 'Sungguh tidak ada lagi yang kaukerjakan di dunia selain yang kauceritakan tadi?'

'Ya, itulah semuanya, Tuhanku.'

'Masuk kamu.'

Malaikat dengan sigapnya menjewer Haji Saleh ke neraka. Haji Saleh tidak mengerti kenapa ia dibawa ke neraka. Ia tidak mengerti apa yang dikehendaki Tuhan daripadanya dan ia percaya Tuhan tidak silap.

Alangkah tercengangnya Haji Saleh, karena di neraka itu banyak teman-temannya di dunia terpanggang hangus, merintih kesakitan. Dan ia tambah tak mengerti lagi dengan keadaan dirinya, karena semua orang yang dilihatnya di neraka tak kurang ibadatnya dari dia sendiri. Bahkan ada salah seorang yang telah sampai empat belas kali ke Mekah dan bergelar Syekh pula.

b. Nilai Transendental

Melalui puisi “Tuhan, Kita Begitu Dekat” Abdul Hadi W.M. mengungkapkan nilai-nilai transendental yang menunjukkan keintiman/kedekatan manusia dengan Tuhan seperti ajaran Tasawuf *Wahdatul Wujud* dan *Wahdatusy Syuhud*.

Tuhan, Kita Begitu Dekat

karya Abdul Hadi W.M. (1983)

Tuhan
Kita begitu dekat
Sebagai api dengan panas
Aku panas dalam apimu

Tuhan
Kita begitu dekat
Seperti angin dan arahnya
Aku arah dalam anginmu

Tuhan
Kita begitu dekat
Sebagai kain dengan kapas
Aku kapas dalam kainmu

Kita begitu dekat

Dalam gelap
Kini aku nyala
Pada lampu padammu.

c. Kesediaan untuk Menerima Orang yang Bersalah

Salah satu kearifan lokal dalam sastra terdapat dalam novel *Ronggeng Dukuh Paruk (RDP)* karya Ahmad Tohari. *RDP* mengumandangkan pesan moral agar manusia bersikap arif untuk menerima dan tidak menyalah-nyalahkan orang yang sedang terjebak dalam perbuatan salah atau terlena berbuat kesalahan.

- (1) Nurani sejarah bisa juga menampilkan diri sebagai falsafah orang-orang bersahaja yang suka berkata, "*Aja dumeh maring wong sing lagi kanggonan luput*" (*Ronggeng Dukuh Paruk*, 2003:286).

Peribahasa "*Aja dumeh maring wong sing lagi kanggonan uput,...*" dapat diartikan "Jangan semena-mena terhadap orang yang (sedang terlanjur) berbuat kesalahan". Peribahasa Jawa tersebut mengandung makna bahwa manusia harus bersikap bijaksana terhadap orang yang pernah berbuat salah. Sebab, tidak ada manusia yang sempurna yang terlepas dari kesalahan atau kekhilafan. Orang yang berbuat salah justru perlu ditolong bukan malah disiasikan terlebih dijelek-jelekkan ibarat "sudah jatuh tertimpa tangga" lagi. Orang yang berbuat salah itu sudah bersedih sehingga selayaknya jangan ditambah lagi kesedihannya dengan dihina.

d. Kesenian Itu Indah Asalkan Selaras dengan Ajaran Tuhan

Bagi Tohari sebagai sebuah kebudayaan subkultur, kesenian ronggeng sah-saja saja untuk dikembangkan asalkan tetap sejalan dengan ajaran Tuhan. Jika tidak selaras dengan kehendak Tuhan, misalnya mengembangkan wawasan berahi yang primitif, harus diluruskan. Hal ini dimaksudkan agar kesenian mendatangkan manfaat bukan menimbulkan *madharat* bagi manusia, yakni sebagai sarana untuk mendekat kepada-Nya.

Ibuku telah sekian lama terlena dalam krida batin yang naif, kenaifan mana telah melahirkan antara lain ronggeng-ronggeng Dukuh Paruk. Ronggeng sendiri mestinya tiada mengapa bila dia memungkinkan ditata dalam keselarasan agung. Namun ronggeng yang mengembangkan wawasan berahi yang primitif ternyata tidak mendatangkan rahmat kehidupan.

(*Ronggeng Dukuh Paruk*, 2003:394)

e. Pencerahan Batin tentang Kehidupan

Manusia mesti bekerja sebagai bagian dari kehidupan dengan memanfaatkan segala daya tanpa perlu mengeluh, diungkapkan Rendra melalui puisinya "Sajak Seorang Tua untuk Istrinya".

Hidup tidaklah untuk mengeluh dan mengaduh.
Hidup adalah untuk mengolah hidup,
bekerja membalik tanah,
memasuki rahasia langit dan samudra,
serta mencipta dan mengukir dunia.
Kita menyanggah tugas,
kerna tugas adalah tugas.
Bukannya demi sorga atau neraka.
Tetapi kehormatan seorang manusia.

f. Perspektif Gender

Abidah El Khalieqy dalam puisi “Perempuan yang Ibu” dan “Aku Hadir” (dalam Rampan, 1997) mencoba melantunkan perspektif jender dengan ‘menghadirkan’ sosok perempuan –yang selama ini sering dimarginalkan– yang memiliki eksistensi yang tidak boleh diabaikan di tengah budaya masyarakat Indonesia yang patriarkal. Perhatikan puisi “Aku Hadir” berikut.

Aku perempuan yang menyeberangi zaman
membara tanganku mengenggam pusaka, suara diam
menyaksikan pertempuran memperanakkan tahta
raja-raja memecahkan wajah, silsilah kekuasaan

Aku perempuan yang merakit titian
menabur lahar berapi di bukit sunyi
membentangkan impian di ladang-ladang mati
musik gelisah dari kerak bumi

Aku perempuan yang hadir dan mengalir
membawa kemudi
panji matahari
Aku perempuan yang kembali
dan berkemas pergi.

E. Simpulan

Dewasa ini pembangunan moral bangsa merupakan sebuah keniscayaan yang harus segera diwujudkan oleh semua komponen bangsa secara sinergis guna melahirkan generasi penerus bangsa yang prospektif. Dalam hal ini, generasi penerus bangsa adalah manusia yang memiliki kecerdasan intelektual sekaligus memiliki kecerdasan emosional dan spiritual. Moral atau budi

pekerti mulia berlandaskan iman dan takwa disertai ketinggian ilmu niscaya dapat mengantarkan generasi muda Indonesia ke masa depan gemilang.

Penghayatan karya sastra melalui analisis atas karya sastra berbasis kearifan lokal merupakan alternatif dalam pembangunan pendidikan moral bangsa. Dalam karya sastra banyak diungkapkan fenomena kehidupan yang menyangkut aspek kemanusiaan, moral, sosial, kedamaian dan konflik, ambisi dan nafsu, keberagaman, ketuhanan, kematian, dan juga cinta dan kasih sayang. Penghayatan terhadap makna sastra dapat memperhalus budi dan mengasah kepekaan dan kepedulian terhadap sesama manusia dan komponen bangsa.

Sebagai rekomendasi, perlu adanya revitalisasi Ilmu Humaniora berbasis kearifan lokal melalui penghayatan karya sastra dengan pembacaan sastra secara autodidak dan pembelajaran sastra bagi siswa di sekolah guna mengembalikan jati diri bangsa yang memiliki moral luhur yang akhir-akhir ini telah terkoyak oleh kebiadaban zaman.

Daftar Pustaka

- Al-Ma'ruf, Ali Imron. 1995. "Signifikansi Ilmu-ilmu Humaniora dalam Pembangunan." Makalah dibacakan dalam Orasi Ilmiah pada Upacara Wisuda Sarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta tanggal 12 Agustus 1995 di GOR UMS.
- Boeriswati, Endry. 2010. "Konstruksi Karakter Bangsa dalam Pembelajaran Bahasa Indonesia." Dalam *Idiosinkrasi: Pendidikan Karakter Melalui Bahasa dan Sastra*. (Novi Anoegrajekti, dkk. (Ed.). Jakarta: Pusat Pengembangan Bahasa dan Budaya Universitas Negeri Jakarta dan Kepel Press.
- Ditjen Mandikdasmen Kementerian Pendidikan Nasional. 2010. *Pendidikan Moral*. Jakarta: Ditjen Mandikdasmen Kementerian Pendidikan Nasional.
- Djojuroto, Kinajati. 2010. "Pendidikan Karakter Melalui Sastra." Dalam *Idiosinkrasi: Pendidikan Karakter Melalui Bahasa dan Sastra* (Novi Anoegrajekti, dkk. (Ed.). Jakarta: Pusat Pengembangan Bahasa dan Budaya Universitas Negeri Jakarta dan Kepel Press.
- Hasan, Fuad. 2004. *Pembangunan adalah Pembudayaan Pendidikan Manusia Indonesia*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

- Ismail, Taufik. 2002. "Setelah Menguap dan Tertidur 45 Tahun." Dalam Jabrohim, dkk. (Ed). 2002. *Dinamika Global-Lokal dalam Perkembangan Sastra*. Yogyakarta: Pertemuan Ilmiah Nasional Himpunan Sarjana-Kesusastraan Indonesia (HISKI) XIII di Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta.
- Kementerian Koordinator Kesejahteraan Rakyat RI. 2010. *Kebijakan Nasional Pendidikan Moral Bangsa*. Jakarta: Kementerian Koordinator Kesejahteraan Rakyat RI.
- Koesoema, Doni. 2007. *Pendidikan Moral Strategi Mendidik Anak di Zaman Global*. Jakarta: PT Grasindo.
- Kuntowijoyo. 1997. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Lazar, Gillian. 1993. *Literature and Language Teaching, Answer Guide Teachers and Trainers*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Moglen, Helene. 1984. "Erotion in the Humanities." Dalam Jurnal *Change*, Vol. 16 No. 7, Oktober 1984.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 2007. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Soedjatmoko. 1986. "Ilmu-ilmu Kemanusiaan dan Masalah Pembangunan." Makalah dalam Kongres Ilmu Pengetahuan Nasional IV, Jakarta, 8-12 September 1986.
- Teeuw, A. 2007. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Jakarta: Pustaka Gramedia.
- Departemen Pembangunan Nasional. 2003. *Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pembangunan Nasional*. Jakarta: Departemen Pembangunan Nasional.



BAGIAN KETIGA

Bahasa dan Sastra Media Edukasi

PEMANFAATAN NILAI EDUKASI LAGU DAERAH DI INDONESIA DALAM PEMBANGUNAN KARAKTER BANGSA

Anita Widjajanti
FKIP Universitas Jember
widjajantianita@yahoo.com

A. Pendahuluan

Pembangunan karakter menjadi salah satu tema yang paling sering dibahas dalam beberapa tahun terakhir ini. Berbagai kalangan membicarakannya, mulai dari pembuat kebijakan, praktisi, orang tua, juga pedagang buku. Secara formal Pemerintah Indonesia melalui UU No.20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional menyebutkan sebagai berikut.

Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk karakter serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Pendidikan nasional bertujuan memperkembangkan potensi peserta didik agar menjadi manusia beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.

Pernyataan tersebut memberi makna bahwa pembentukan karakter adalah hal vital dalam kehidupan bangsa, pendidikan nasional khususnya. Kegagalan pembangunan karakter bangsa adalah kegagalan fungsi pendidikan nasional. Dalam masyarakat, interest terhadap pendidikan berkarakter terbukti dengan fenomena: buku-buku pelajaran yang dicari siswa adalah yang bertuliskan “berdasarkan kurikulum berkarakter”, seminar-seminar bertema “Guru yang Berkarakter” menjamur di mana-mana, dan karya ilmiah tentang pendidikan berkarakter pun semakin lengkap mengkaji tema ini dari berbagai perspektif.

Perihal pembangunan karakter penting dilakukan secara serius karena kesuksesan seseorang, bahkan suatu bangsa tidak hanya ditentukan penguasaan ilmu pengetahuan dan kemampuan teknis. Kemampuan mengelola diri dan beradaptasi dengan orang lain pun berperan penting. Berdasarkan

realita yang terjadi di masyarakat dapat ditengarai karakter bangsa Indonesia mengalami kemerosotan. Nilai-nilai kesopanan menurun, nilai-nilai gotong royong memudar, egoisme menguat, hedonisme –kecenderungan mencari kenikmatan hidup– menjadi simbol gaya hidup. Kecenderungan ini terjadi dalam semua kategori anak-anak, remaja, dan dewasa. Wujud nyatanya adalah kasus kebocoran soal ujian, perkelahian antarsiswa, narkoba, pornografi, dan korupsi. Oleh karena itu, perihal pembangunan karakter dianggap penting untuk dikemukakan secara serius.

Artikel ini ditulis dengan tujuan memperkaya kajian tentang pendidikan karakter di Indonesia. Keberadaan lagu daerah di Indonesia dipandang sebagai aset bangsa yang dapat dimanfaatkan untuk pembangunan karakter bangsa. Oleh karena itu, dalam tulisan ini dikaji nilai-nilai edukasi yang termuat dalam lagu-lagu daerah dari berbagai wilayah di Indonesia. Kajian ini diharapkan dapat mengungkap nilai-nilai yang terdapat dalam lagu daerah untuk membangun karakter bangsa, khususnya generasi muda.

B. Pembangunan Karakter

Secara umum karakter sering disamakan dengan kepribadian. Ada manusia dengan karakter atau kepribadian baik dan ada manusia dengan karakter atau kepribadian buruk. Koesoema (2007) menyebutkan bahwa kepribadian dapat dianggap sebagai ciri, karakteristik, gaya, atau sifat khas dari diri seseorang yang bersumber dari bentukan-bentukan yang diterima dari lingkungan, misalnya keluarga pada masa kecil dan juga bawaan seseorang sejak lahir. Dengan demikian, kepribadian bukan semata-mata bawaan sejak lahir yang tidak dapat diubah. Karakter atau kepribadian memiliki sifat dinamis, dapat diubah dan dikembangkan.

Littauer dalam *Personality Plus* (1996) menyebutkan empat jenis tipe karakter manusia, yaitu koleris, sanguinis, melankolis, dan plegmatis. Manusia koleris berwatak keras dan cenderung melakukan sesuatu dengan caranya sendiri, bukan cara orang lain (*my way*). Manusia sanguinis berwatak riang dan cenderung melakukan sesuatu dengan cara yang menyenangkan (*fun way*). Manusia melankolis berkepribadian sistematis dan menghendaki kesempurnaan, mereka cenderung melakukan sesuatu dengan cara terbaik (*best way*). Manusia plegmatis adalah manusia yang mengutamakan kedamaian dan cenderung melakukan sesuatu dengan cara yang termudah (*easy way*). Di antara keempat tipe karakter tersebut tidak ada yang paling unggul. Keutamaan kepribadian diperoleh melalui pembangunan karakter.

Pembangunan karakter telah dipikirkan manusia sejak masa sebelum Masehi. Raja Salomo dalam kitab Amsal menyebutkan, “*Nama baik lebih berharga dari pada kekayaan besar, dikasihi orang lebih baik dari pada perak dan emas*”. Pernyataan itu menunjukkan kearifan dengan mengabaikan materialisme. Koesoema (2007) menyebutkan bahwa pembangunan karakter juga terjadi di Athena (630–560 SM). *Ideal arete homerian* –prioritas pada nilai dan perilaku kepahlawanan dianggap sebagai pedoman kesempurnaan seseorang. Pada perkembangan selanjutnya, nilai tersebut bukan hanya milik kalangan aristokrat tetapi menjadi cita-cita setiap warga.

Pembangunan karakter juga bukan hal yang sangat baru di Indonesia, walaupun beberapa tahun terakhir ini kembali marak dibicarakan. Sebagai contoh, R.A. Kartini memperjuangkan terangnya pemikiran kaum wanita Indonesia. Ki Hadjar Dewantara memperjuangkan kemajuan dunia pendidikan di Indonesia. Wage Rudolf Supratman, komposer lagu kebangsaan Indonesia Raya menanamkan nilai keutamaan melalui lagunya. Dalam lagu Indonesia Raya, Wage Rudolf Supratman menuliskan kutipan berikut.

Indonesia, tanah airku, tanah tumpah darahku.
Di sanalah aku berdiri, jadi pandu ibuku.
Indonesia kebangsaanku ...
Bangunlah jiwanya, bangunlah badannya

W.R Supratman dengan cermat menuliskan frasa *bangunlah jiwanya* sebelum frasa *bangunlah badannya*. Lirik dalam lagu kebangsaan Indonesia memuat ide bahwa pembangunan karakter bangsa adalah langkah yang mengawali pembangunan fisik.

C. Lagu Daerah Memuat Nilai Edukasi

Sanjaya (2007) mengartikan nilai (*value*) sebagai norma-norma yang dianggap baik. Nilai inilah yang akan menuntun setiap individu menjalankan tugas-tugasnya. Sejalan dengan pendidikan berkarakter yang ditetapkan dalam pendidikan nasional, Amri (2011) menyebutkan beberapa nilai luhur yang dapat ditanamkan ke dalam diri siswa sebagai berikut.

- (a) Kecintaan kepada Tuhan dan segenap ciptaan-Nya (*love God, trust, reverence, loyalty*).
- (b) Tanggung jawab, kedisiplinan, dan kemandirian (*responsibility, excellence, self reliance, discipline, orderliness*).
- (c) Kejujuran, amanah, dan arif (*truthworthiness, honesty, and tactful*).

- (d) Hormat dan santun (*respect, courtesy, obedience*).
- (e) Dermawan, suka menolong, dan gotong royong (*love, compassion, caring, empathy, generosity, moderation, cooperation*).
- (f) Percaya diri, kreatif, dan pekerja keras (*confidence, assertiveness, creativity, resourcefulness, courage, determination, enthusiasm*).
- (g) Kepemimpinan dan keadilan (*justice, fairness, mercy, leadership*).
- (h) Baik dan rendah hati (*kindness, friendliness, humility, modesty*), toleransi, kedamaian, dan kesatuan (*tolerance, flexibility, peacefulness, unity*).

Nilai-nilai tersebut akan digunakan sebagai panduan untuk menganalisis nilai-nilai edukasi dalam lirik lagu daerah di Indonesia. Berikut paparannya.

Lirik lagu 1: *Sio Mama* (Maluku)

*Brapa puluh taong lalu, waktu beta kacile.
Beta ingat tempo itu, sio mama gendong, gendong betae
Sambil mama bakar sagu, mama manyanyi buju buju
Lah sampe basar bagini, beta seng lupa mamae
Sioh mamae, beta rindu mau pulange
Sioh mamae, mama sulia kurus lawange
Beta balom balas mama, mama pung cape sio doloe
Sio tete manise, jaga beta pung mamae*

Lirik lagu “Sio Mama” memuat karakter hormat dan santun seorang anak kepada orang tuanya. Hal itu ditunjukkan dengan ingatan terhadap masa lalu saat orang tua berjerih lelah membesarkannya. Lagu ini juga mengandung nilai luhur rendah hati. Nilai ini ditunjukkan dengan ungkapan *Beta balom balas mama, mama pung cape sio doloe*, artinya ‘saya belum membalas (budi) ibu, jerih lelah ibu dulu’. Nilai luhur lain yang terdapat dalam lagu daerah Maluku ini adalah kecintaan kepada Tuhan, termuat dalam kalimat *Sio Tete Manise jaga beta pung mamae*. Kalimat ini merupakan doa yang berisi harapan agar Tuhan menjaga orang tuanya.

Lirik lagu 2: *Esa Mokan* (Sulawesi Utara)

*Esa mokan genanguk wia niko, tea mo ma dua dua genang e karia
Mangale ngale uman wia si Opo Wailan, pakatuan pakalawiren kita mu waya*

Lagu “Esa Mokan” memuat nilai luhur kesatuan (*unity*) dalam persahabatan. Lagu ini sering dinyanyikan dalam pertemuan paguyuban masyarakat Minahasa. Nilai luhur lain, yaitu kecintaan kepada Tuhan tampak pada lirik *Mangale ngale*

uman artinya ‘senantiasa meminta (berdoa)’. *Wia si Opo Wailan* ‘ artinya, permintaan itu diitujukan kepada Tuhan.’ *Pakatuan pakalawiren kita mu waya* ‘adalah harapan agar semua diberkati umur panjang.’

Lirik lagu 3: *Tanduk Majeng* (Madura)

Ngapote wak lajereh etangaleh, rengmajeng tantona lah pade mole
Mon e tengguh deri abid pajelennah, mase benyak’ah onngu le ollena
Duuhmon ajelling odiknah oreng majengan, abantal ombak, asapok angin
Salanjenggah. Ole ...olang, paraonah alejereh. Ole...olang alejereh ke Madura

Lagu “Tanduk Majeng” memuat nilai percaya diri dan pekerja keras. Karakter tersebut tampak pada realita bahwa nelayan Madura dapat berada di lautan dalam waktu yang cukup lama. Keterbatasan keadaan tidak menghalangi kerja keras, tetapi justru memacu untuk bekerja sungguh-sungguh. Dalam lagu tersebut digambarkan bahwa nelayan Madura menggunakan perahu layar, bukan perahu mesin. Kalimat *Mon e tengguh deri abid pajelennah, mase benyak ’ah onngu le ollena* ‘jika dilihat dari lamanya perjalanan, tentu benar-benar banyak hasilnya’ menunjukkan harapan adanya hasil kerja. Kehidupan nelayan dimetaforkan sebagai *abantal ombak, asapok angin* ‘berbantalkan ombak, berselimut angin.’

Lirik lagu 4: *Manuk Dadali* (Sunda)

Mesat ngapung luhur, jauh di awang-awang.
Meberkeun jangjangna, bangun taya karingrang
Kukuna ranggaos reujeung, pamatukna ngeluk
Manuk dadali, manuk panggagahna. Perlambang sakti, Indonesia jaya
Manuk dadali, pangkakoncarena, resepngahiji rukun sakabehna
Manuk dadali, manuk panggagahna, perlambang sakti, Indonesia jaya
Manuk dadali pangkakoncara, resep ngahiji rukun sakabehna

Lagu “Manuk Dadali” memuat nilai nasionalisme. Manuk dadali merupakan manifestasi dari Burung Garuda yang adalah lambang negara Indonesia. *Manuk dadali, manuk panggagahna, perlambang sakti Indonesia jaya*, dapat diterjemahkan sebagai ‘burung garuda adalah burung yang paling gagah, lambang sakti Indonesia jaya. Nilai kedamaian (*peacefulness*) dan kesatuan (*unity*) tampak pada lirik *resep ngahiji rukun sakabehna* ‘senang bersatu, semuanya rukun’.

Lirik lagu 6: *Kampung Nan Jauh di Mato* (Sumatra Barat)

*Kampung nan jauh di mato, gunung sansai bakuliliang
Den takana jo kawan, kawan lamo, sangkek basuliang-suliang
Pendudukaknyo nan elok, nan suka bagotong royong
Kok susah samo-samo diraso, den takana jo kampung, takana jo
kampung
Induak ayah, adik sadonyo. Rasa mangimbau-imbau, den pulang, den
takana jo
Kampung*

“Kampung Nan Jauh di Mato” adalah lagu daerah masyarakat Minang. Masyarakat Minang adalah salah satu masyarakat perantau. Lagu ini menggambarkan kerinduan masyarakat yang ada di rantau akan kampung halamannya. Nilai kecintaan terhadap alam tampak pada frasa *gunung sansai bakuliliang* ‘gunung bukit berkeliling’. Nilai tradisional gotong royong tersurat jelas pada kalimat *pendudukaknyo nan elok, nan suka bagotong royong, kok susah samo-samo diraso*. Masyarakat Minang nilai kerja sama dan empati.

Lirik lagu 7: *Gundul Pacul* (Jawa Tengah)

*Gundul gundul pacul cul gembelengan
Nyunggi-nyunggi wakul kul gembelengan
Wakul ngglimpang segane dadi sak latar, wakul ngglimpang segane
dadi sak latar*

Lagu “Gundul Pacul” adalah lagu yang bermakna metaforis. *Gundul* arti harafiahnya adalah ‘keadaan kepala tanpa rambut’. Kata *gundul* menggambarkan keberadaan seorang pemimpin tanpa mahkota. Sebaliknya, pemimpin itu membawa *pacul* ‘alat untuk mencangkul’ yang melambangkan tugas pemimpin untuk mengupayakan kesejahteraan bagi rakyat. Kata *pacul* dalam lagu ini juga dipahami sebagai akronim dari frasa *papat sing ucul* ‘empat yang terlepas’. Empat hal tersebut adalah mata, hidung, telinga, dan mulut. Seorang pemimpin diharapkan dapat melakukan hal-hal sebagai berikut.

- (1) Menggunakan mata untuk melihat kesulitan yang dialami oleh rakyat.
- (2) Menggunakan telinga untuk mendengarkan nasihat.
- (3) Menggunakan hidung untuk mencium wewangian kebaikan.
- (4) Menggunakan mulut untuk menyatakan keadilan.

Kata *gembelengan* berarti ‘sombong’. Kesombongan seorang pemimpin dapat menyebabkan ia kehilangan fokus dalam memimpin rakyatnya karena

pandangannya terfokus pada diri sendiri. Ia tidak akan mampu *nyunggi wakul* ‘menjunjung amanat rakyat’ Hal ini dapat berakibat fatal, disebutkan *wakul ngglimpang segane dadi sak latar* ‘kesejahteraan rakyat menjadi berantakan’. Dengan demikian, lagu daerah Jawa Tengah ini memuat nilai kepemimpinan (*leadership*) tanggung jawab (*responsibility*) dan kedisiplinan (*discipline*).

Lirik lagu 8: *Apuse* (Papua)

*Apuse kokon dao, yarabe soren doreri, wuf lenso bani nema baki pase
Arafabye aswarakwar, arafabye aswarakwar*

Lagu “Apuse” mengisahkan seorang cucu yang akan meninggalkan kakek dan neneknya karena keinginannya untuk merantau. *Apuse kokon dao, yarabe soren doreri* bermakna ‘kakek nenek aku mau pergi ke negeri seberang, teluk doreri’. Teluk Doreri adalah pintu masuk menuju Manokwari melalui jalur laut. Saat ini Teluk Doreri menjadi pelabuhan, baik untuk kapal domestik nasional maupun kapal antarpulau di Papua. Lagu ini memuat kesantunan seorang anak terhadap orang yang lebih tua. Selain itu, terdapat juga nilai percaya diri dalam menata masa depan.

Lirik lagu 9: O Minahasa Kinatouanku (Sulawesi Utara)

*O Minahasa kinatouanku, sela rimae un ateku, meilek ung kewangunanu
Ngaran nu kendis wia Nusantara, nuun cingkeh pala wo ung kopra
Se mateles malolowa, dano Toulour depo wo numanu, terbur Lokon
Soputan*

*Maawes ung wangunu, o kinatouanku Minahasa, sa wisa mendo endo
le’os Pale’osan ne matuari*

“O Minahasa Kinotouanku” adalah lagu dari Sulawesi Utara yang berarti ‘O Minahasa tempat lahirku’. Lirik-lirik lagu ini memuat nilai cinta kepada Tuhan melalui kekaguman kepada ciptaan-Nya. Disebutkan hasil bumi Minahasa, yaitu cengkih, pala, dan kopra. Hasil bumi tersebut menjadi sumber penghasilan bagi banyak orang di Minahasa. Keindahan alam digambarkan melalui penyebutan nama Danau Taoulour dan Gunung Soputan.

Lirik lagu 10: *Pue* (Sulawesi Tengah)

*Pue, Kumeboo rikomi Pue, yaku mekaki rikomi, juku towemi rikami,
Tiku lino kuasami
Pue, ndisokomo pale anami, ma’i ndisiloni rayaku, komi Pue silo
ngkatuwuku*

*Undemo Pue riraya ngkatuwu, undemo kabangke to'oa
Da ndiendo riraya ntetala, dongemo wa'a mparenta'a
Pue, waika ri kami katodo, danaka lindo katuwuku, komi Pue silo
ngkatuwuku*

Lagu masyarakat Poso berjudul *Pue* memuat nilai kecintaan kepada Tuhan. Hal itu tergambarkan dalam judul lagu, yaitu *Pue* yang berarti Tuhan. Pengakuan terhadap kebesaran Tuhan tampak pada lirik *Tiko lino kuasami* 'kuasa-Mu melingkupi dunia'. Relasi yang baik dengan Tuhan tampak pada lirik *yaku mekakai rikomi* 'aku berdoa pada-Mu. Ajakan untuk selalu memuji Tuhan tersurat pada kalimat *undemo Pue riraya ngkatuwu* 'pujilah Tuhan dalam hidupmu'.

D. Lagu Daerah Miskin Nilai Edukasi

Paparan di atas menunjukkan bahwa banyak lagu daerah di Indonesia yang memuat nilai edukasi, baik nilai kecintaan kepada Tuhan dan ciptaan-Nya, tanggung jawab dan kedisiplinan, hormat dan santun, gotong royong, percaya diri dan kerja keras, kepemimpinan dan toleransi. Akan tetapi, berdasarkan pengamatan terdapat juga lagu daerah yang miskin nilai edukasi. Berikut beberapa data yang ditemukan.

Lirik lagu 11: *Balada Pelaut* (Sulawesi)

*Sapa bilang pelaut mata keranjang, kapal bastom lapas tali lapas cinta
Sapa bilang pelaut pamba tunangan, jangan percaya mulut rica-rica
So balayar sampe so ka ujung dunia, banyak doi baroyal abis parcuma
Dorong bilang pelaut obral cinta, dompet so kosong baru inga rumah
Mana jo ngana pe sumpah, mana jo ngana pe cinta, so samua kita pe punya
Ngana so minta
Kita bale ngana so laeng, kita bale ngana so kaweng,
Cikar kanan, vaya condios cari laeng*

Lagu "Balada Pelaut" adalah salah satu lagu daerah yang cukup populer. Lirik lagu menggambarkan situasi kurang ideal yang ada pada masyarakat, yaitu ketidaksetiaan. Topik ketidaksetiaan tampak pada frasa *mata keranjang, mulut rica-rica, so laeng, so kaweng, cari laeng*. Lirik *so samua kita pe punya ngana so minta* 'semua yang ada pada saya sudah kamu minta' dapat ditafsirkan sebagai bentuk hubungan yang melampaui batas. Oleh karena itu, lagu ini dapat disebut sebagai lagu yang miskin nilai edukasi, artinya termuat nilai-nilai yang kurang mendidik.

Lirik lagu 11: *Lagu Dolanan* (Jawa Tengah)

Aku duwe pitik cilik wulune blirik, cucuk kuning jengger abang

Tarung mesthi menang. Sapa wani karo aku musuh pitikku.

Aku duwe pitik tukang buntute buntung.

Saben dina mangan jagung mesthi wani tarung. Sapa wani karo aku musuh pitikku.

Aku duwe pitik trondol wulune brodol. Mlakune megal-megol tarung mesthi nothol

Sapa wani karo aku musuh pitikku

Lirik lagu dolanan di atas sepintas terdengar lucu. Penggunaan frasa *wulune blirik, buntute buntung, wulune brondol, mlakune megal-megol* memberikan deskripsi fisik yang khas; tidak bersifat umum. Lagu dolanan ini dapat disebut miskin nilai edukasi karena di samping memuat nilai keberanian yang dapat dinilai positif, tetapi terdapat muatan nilai kurang mencintai ciptaan Tuhan. *Adu pitik* bukanlah satu aktivitas positif yang dapat disarankan untuk dilakukan seorang anak. Nilai kurangnya rendah hati atau kesombongan juga tampak pada frasa *sapa wani karo aku musuh pitikku* 'siapa berani sama saya lawan ayam saya'.

Lirik lagu 12: *Lagu Dolanan* (Jawa Tengah)

Menthok-menthok takkandani. Mung rupamu ngisin-isini

Mbok ya aja ngetok. Ana kandhang wae. Enak-enak ngorok. Ora nyambut gawe.

Lagu dolanan di atas cukup populer. Deskripsi fisik *Mung rupamu ngisin-isini* 'rupamu memalukan' menimbulkan kelucuan. Akan tetapi, lirik-lirik dalam lagu dolanan tersebut tidak memuat nilai yang mendidik. Sebaliknya, ditemukan nilai rendah diri karena fisik yang dianggap tidak ideal. Hal itu tampak pada lirik *Mbok ya aja ngetok. Ana kandhang wae* 'jangan menampakkan diri, di kandang saja'. Lirik *enak-enak ngorok, ora nyambut gawe* 'enak-enak mendengkur, tidak bekerja' menyiratkan kemalasan.

Lirik lagu 13: *Lagu Dolanan* (Jawa Tengah)

Dhuh kaya ngene rasane, dadi wong ora duwe,

Ngalor ngidul diece, karo kanca-kancane

Lagu dolanan tersebut menceritakan penderitaan hidup karena faktor ekonomi. Hal itu tersurat dalam lirik *dhuh kaya ngene rasane, dadi wong*

orang duwe ‘duh begini rasanya jadi orang tak mampu (miskin)’. Penderitaan itu semakin terasa karena *ngalor ngidul diece karo kanca-kancane* ‘ke utara (maupun) selatan dihina oleh teman-temannya’. Lirik lagu tersebut menyiratkan ketidakberdayaan yang bertentangan dengan nilai rasa percaya diri.

E. Lagu Daerah Tanpa Nilai Edukasi

Lagu daerah tanpa nilai edukasi pada umumnya terdapat pada lagu daerah yang hanya berfokus pada kepentingan pasar. Lagu-lagu ini pada umumnya bertemakan percintaan, perselingkuhan, penderitaan, yang dikemas dengan bahasa yang vulgar. Berikut beberapa data yang ditemukan.

Lirik lagu 14: *Cucak Rowo* (Jawa)

*Kucoba coba melempar manggis, manggis kulempar mangga kudapat
Kucoba coba melamar gadis, gadis kulamar janda kudapat
Iki piye iki piye iki piye, wong tuwo rabi perawan
Prawane yen bengi nangis wae, amargo wedi karo manuke
Manuke manuke cucak rowo, cucak rowo dowo buntute
Buntute sing akeh wulune, yen digoyang ser-ser aduh enake*

Lagu “Cucak Rowo” termasuk lagu daerah populer. Lagu berbahasa Jawa ini dikenal oleh banyak orang, baik dewasa, remaja, maupun anak-anak. Penyimpangan perilaku dalam masyarakat yang tersurat dalam lirik *iki piye, iki piye, iki piye, wong tuwo rabi perawan* “ini bagaimana (bisa terjadi), orang tua menikahi gadis’ menjadi vulgar karena dilanjutkan dengan deskripsi seksual *manuke manuke cucak rowo, cucak rowo dowo buntute*.

Lirik lagu 15: *Wedhus* (Jawa)

*Mending tuku sate timbang tuku wedhuse, mending gendakan timbang
dadi bojone
Mangan sate ora mikir mburine, ngingu wedhus dadak mikir sukete
Timbang dibojo ora ono duite, mending tak gawe gendakan wae
Orang usah mikir sak bendinane, seminggu cukup sepisan wae
Mergone aku ora kuat, yen duwe bojo wong melarat
Ra mblanjani gawene sambat, seneng kumpul modal dengkul bondo nekat*

Lagu berbahasa Jawa berjudul “Wedhus” ini tergolong lagu baru yang cukup populer di masyarakat. Lirik lagunya menggunakan pilihan kata yang vulgar dalam mengungkap fenomena yang terjadi dalam masyarakat. Metafor *wedhus* digunakan untuk melambangkan sosok istri, sedangkan untuk sosok

wanita idaman lain digunakan kata *sate*. Ide yang disampaikan tidak memuat nilai edukatif karena mengingkari nilai hormat, santun, dan tanggung jawab terhadap lembaga perkawinan yang formal, legal, dan sakral.

F. Pemanfaatan Nilai Edukasi dalam Lirik Lagu Daerah

Manusia pada umumnya tidak lepas dari budaya nyanyian atau lagu. Hal ini terbukti dalam setiap masyarakat selalu terdapat produk budaya yang disebut lagu. Bangsa Indonesia sebagai bangsa yang majemuk dalam suku bangsa memiliki kekayaan yang sangat bernilai berwujud lagu daerah. Berdasarkan observasi, sebagian besar lirik lagu daerah di Indonesia memuat nilai-nilai edukatif. Oleh karenanya, kekayaan bangsa ini patut dimanfaatkan semaksimal mungkin untuk mengembangkan karakter bangsa. Beberapa aktivitas yang dapat dilakukan untuk memanfaatkan lagu-lagu daerah adalah sebagai berikut.

(1) Dokumentasi lagu-lagu daerah

Dokumentasi penting dilakukan agar lagu daerah tetap dikenal dari generasi ke generasi dan tidak menjadi punah. Dokumentasi dapat dilakukan dalam bentuk cetak, audio, dan audiovisual. Dengan adanya dokumentasi yang baik dan bervariasi, masyarakat dapat mudah mendapatkan dan memanfaatkan lagu daerah untuk berbagai keperluan sehingga lagu daerah semakin memasyarakat. Penyebaran lagu-lagu daerah yang lebih luas membuat masyarakat semakin menyadari jati diri bangsa Indonesia yang heterogen sehingga sifat eksklusif dapat dikikis. Dokumentasi dan penyebaran luasan lagu-lagu daerah tidak mengabaikan sikap selektif. Lagu-lagu daerah dengan lirik edukatif patut mendapat perhatian.

(2) Pembelajaran lagu-lagu daerah di sekolah

Lagu-lagu daerah menjadi bahan ajar dalam mata pelajaran Kesenian, mata pelajaran Bahasa Daerah sebagai muatan lokal, dan mata pelajaran Bahasa Indonesia dalam materi sastra. Pembelajaran lagu-lagu daerah di sekolah bukan hanya bertujuan siswa dapat menghafal lirik-liriknya, tetapi memahami makna dan amanat yang terkandung di dalamnya. Pemanfaatan lagu-lagu daerah sebagai bahan ajar dapat mengembangkan pengetahuan siswa tentang berbagai budaya yang ada di Indonesia. Hal lain yang perlu diperhatikan guru adalah pemilihan materi lirik lagu sebagai bahan ajar. Hal ini penting karena realita menunjukkan di samping terdapat lagu-lagu daerah bernilai edukasi, terdapat lagu-lagu daerah yang miskin nilai edukasi, bahkan ada yang mengingkari nilai edukasi.

G. Simpulan

Lagu-lagu daerah merupakan kekayaan bangsa yang sangat berharga. Dibutuhkan upaya dengan sengaja untuk melestarikannya. Upaya harus dilakukan oleh banyak pihak, baik pemerintah maupun masyarakat. Dokumentasi merupakan langkah awal pelestarian, dilanjutkan dengan penyebaran dalam berbagai media. Selanjutnya, lagu-lagu daerah diintegrasikan dalam berbagai aktivitas hidup masyarakat dengan menimbang berbagai norma yang berlaku. Lagu-lagu daerah yang memuat nilai-nilai edukasi layak disebarluaskan, sedangkan lagu-lagu daerah yang tidak mendukung nilai edukasi dapat dipertimbangkan untuk tidak disebarluaskan.

Daftar Pustaka

- Amri, Sofan., dkk. 2011. *Implementasi Pendidikan Karakter dalam Pembelajaran*. Jakarta: Prestasi Pustaka Publisher
- Koesoema, Doni. 2010. *Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak di Zaman Global*. Jakarta: Grasindo
- Littauer, Florence. 1996. *Personality Plus (Kepribadian Plus): Bagaimana Memahami Orang Lain dengan Memahami Diri Sendiri*. Jakarta: Binarupa Aksara.
- Sanjaya, Wina. 2007. *Kurikulum dan Pembelajaran Sekolah Dasar*. Bandung: SPS UPI.
- Undang-undang. 2003. *Undang-undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional*. Jakarta.
- Winarti, Daru. 2010. "Lirik Lagu Dolanan Sebagai Salah Satu Bentuk Komunikasi Berbahasa Jawa." Dalam jurnal *Widyaparwa* volume 38. Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta

PENGEMBANGAN MEDIA PEMBELAJARAN DEMOKRATIS KOOPERATIF DALAM PEMBELAJARAN KETERAMPILAN BERBICARA MELALUI STRATEGI KOOPERATIF *THINK PAIRS SHARE*

Arief Rijadi dan Parto
FKIP Universitas Jember
ariefrijadi.fkip@unej.ac.id; parto.fkip@unej.ac.in

A. Pendahuluan

Keterampilan berbicara merupakan keterampilan berbahasa yang penting dalam mengungkapkan ide, gagasan, pendapat, dan pemikiran seseorang secara lisan. Untuk memperoleh keterampilan berbicara, seseorang perlu berlatih dan menguasai aspek pengetahuan bahasa, struktur, etika, sosial, dan budaya suatu masyarakat. Dengan keterampilan yang dimiliki, seseorang akan mudah dalam berkomunikasi dan berinteraksi di masyarakat. Dalam proses pembelajaran, khususnya pembelajaran bahasa Indonesia, secara ideal segala interaksi antara pendidik dan peserta didik diharapkan mampu mencapai tujuan yang hendak dicapai dengan kompetensi yang telah dirumuskan.

Berbicara merupakan keterampilan seseorang dalam memproduksi arus sistem bunyi artikulasi untuk menyampaikan kehendak, kebutuhan, perasaan, dan keinginan kepada orang lain. Dalam hal ini, kelengkapan peralatan vokal seseorang merupakan persyaratan alamiah yang mengizinkannya dapat memproduksi suatu ragam yang luas dari bunyi artikulasi, tekanan, nada, kesenyapan, dan lagu berbicara. Keterampilan ini juga didasari oleh kepercayaan diri untuk berbicara secara wajar, jujur, benar, dan bertanggung jawab dengan melenyapkan problema kejiwaan seperti rasa malu, rendah diri, ketegangan, dan berat lidah (Ahmadi, 1990:18).

Tujuan utama berbicara adalah berkomunikasi. Agar dapat menyampaikan informasi dengan efektif, sebaiknya pembicara benar-benar memahami isi pembicaraannya. Pembicara harus dapat mengevaluasi efek komunikasinya

terhadap pendengar dan memperhatikan pengucapan bunyi-bunyi bahasa. Ucapan adalah seluruh kegiatan yang dilakukan pembicara dalam memproduksi bunyi bahasa, seperti artikulasi, yakni bagaimana posisi organ bicara seperti lidah, gigi, bibir, dan langit-langit pada waktu menghasilkan bunyi vokal dan konsonan (Arsyad dan Mukti, 1987:17).

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa berbicara merupakan suatu proses penyampaian informasi, ide atau gagasan dari pembicara kepada pendengar secara langsung maupun tidak langsung. Dengan demikian, keterampilan berbicara merupakan faktor yang sangat memengaruhi kemahiran seseorang dalam menyampaikan informasi secara lisan.

Berbicara dalam situasi formal tidak sama dengan berbicara dalam kehidupan sehari-hari. Berbicara dalam situasi formal sering menimbulkan kegugupan. Agar memiliki keterampilan berbicara terdapat dua faktor yang harus dipenuhi oleh pembicara untuk menunjang keefektifan berbicara, yaitu faktor kebahasaan dan non kebahasaan. Menurut Arsyad dan Mukti (1987:17) faktor kebahasaan meliputi (1) ketepatan ucapan cukup memengaruhi proses komunikasi, (2) penempatan tekanan nada, sendi, dan ritme termasuk dalam wilayah intonasi, (3) diksi berarti pilihan kata sesuai dengan makna atau isi yang terkandung dalam pesan, (4) sasaran pembicaraan menyangkut pemakaian kalimat. Sementara itu, faktor non kebahasaan meliputi (1) sikap dalam berbicara yang wajar, tenang, dan tidak kaku, (2) pandangan mata harus diarahkan kepada lawan bicara, (3) memiliki sikap terbuka, (4) gerak tangan dan mimik, (5) tingkat kenyaringan suara, dan (5) memudahkan pendengar menangkap isi pembicaraan.

Dalam pelaksanaannya di sekolah, pembelajaran keterampilan berbicara memiliki tujuan untuk membimbing siswa agar mampu menggunakan bahasa Indonesia dalam berkomunikasi. Tujuan tersebut dapat dicapai dengan latihan-latihan untuk mengembangkan kemampuan komunikatif dalam kegiatan belajar mengajar. Pada komunikatif, guru tidak banyak campur tangan dalam berbagai aktivitas siswa, dengan meyakinkan bahwa siswa tidak menemui hambatan dalam berinteraksi dengan siswa lain.

Program pembelajaran keterampilan berbicara haruslah mampu memberikan kesempatan kepada setiap individu mencapai tujuan yang dicita-citakan. Menurut Fowler (dalam Ahmadi, 1990:19–20), tujuan menyeluruh dari program atau tujuan keterampilan berbicara akan mencakup kemudahan

dan kelancaran, kejelasan, tanggung jawab, dan penyimpulan kritis. Atas dasar tujuan tersebut diharapkan siswa terampil berkomunikasi. Mereka diharapkan dapat mengutarakan pertanyaan, pernyataan, dan menyampaikan dalam berbagai aktivitas berbicara. Beberapa teknik pembelajaran berbicara yang dipandang tepat digunakan di sekolah (SMP/SMA) adalah (1) debat dan diskusi, (2) aktivitas drama, dan (3) menceritakan. Debat merupakan suatu latihan atau praktik persengketaan atau kontroversi. Debat merupakan suatu argumen untuk menentukan baik tidaknya suatu usul tertentu yang didukung oleh suatu pihak yang disebut pendukung dan ditolak, disangkal oleh pihak lain yang disebut penyangkal.

Drama merupakan pencerminan atau pantulan lingkungan hidup, tetapi juga menolong kita untuk mengatasi masalahnya, untuk mengembangkannya dengan baik-baik dengan imajinasi dan pengertian mengenai hidup itu sendiri (Ahmadi, 1990:140–141). Drama adalah rentangan kisah yang disajikan dalam dialog dengan permainan akting atau perwatakan (teater, film, dan sebagainya); cerita baik syair maupun prosa yang mencerminkan kehidupan (KBIL, 1997:177).

Cerita adalah karangan yang menceritakan satu atau beberapa kejadian dan bagaimana berlangsungnya peristiwa-peristiwa tersebut. Isi cerita boleh tentang fakta yang benar-benar terjadi, boleh juga tentang sesuatu yang bersifat khayalan (Widagdo, 1997:106). Bercerita adalah menuturkan suatu peristiwa kejadian atau pengalaman, baik yang sungguh-sungguh terjadi atau rekaan yang disusun menurut urutan waktu peristiwa.

Salah satu perangkat pembelajaran yang penting adalah media pembelajaran. Media secara harfiah berarti perantara. Kata media secara etimologi berasal dari bahasa Latin *medius* yang berarti 'tengah', 'perantara', 'pengantar'. Bagi keberhasilan proses komunikasi, media menjadi bagian yang sangat penting. Media merupakan sarana komunikasi yang digunakan untuk membawa pesan dari komunikator kepada komunikan atau dari pengirim kepada penerima pesan. Jelas sekali bahwa media memiliki peranan penting dalam proses komunikasi.

Para ahli yang tergabung dalam *Association of Education and Communication Technology* (AECT) memberikan batasan tentang media sebagai segala bentuk dan saluran yang digunakan untuk menyampaikan pesan atau informasi (Arsyad, 2006:3). Batasan ini memberikan pemahaman bahwa media dapat berupa manusia, materi, atau benda yang dijadikan alat untuk menyampaikan pesan atau informasi. Dapat juga dipahami bahwa

media merupakan alat yang mampu mengatur hubungan yang lebih efektif antara dua pihak.

Gagne (1987) berpendapat bahwa dalam konteks pembelajaran, media pembelajaran meliputi alat yang secara fisik digunakan untuk menyampaikan isi materi pelajaran. Media pembelajaran tersebut antara lain tape recorder, kaset, video camera, video recorder, film, slide, foto, gambar, piano, garpu tala, dan komputer. Dengan kata lain, media pembelajaran merupakan sumber belajar yang mengandung materi instruksional di lingkungan siswa yang dapat merangsang siswa untuk belajar.

Media pembelajaran merupakan perangkat pendukung proses pembelajaran yang memudahkan siswa untuk mencapai suatu kompetensi dasar dalam satuan kurikulum. Sebagai salah satu perangkat pembelajaran, peran media pembelajaran tidak jauh berbeda dengan peran media dalam proses komunikasi pada umumnya, yaitu untuk memperjelas suatu pesan atau informasi. Dengan media yang tepat, hasil yang optimal dari proses pembelajaran akan bisa dicapai. Oleh sebab itu, media dalam pembelajaran, khususnya pembelajaran berbicara, dapat dijadikan alat untuk memperlancar proses komunikasi antara guru dengan siswa.

Sebagai contoh, di dalam kurikulum (KTSP) bahasa Indonesia (Permendiknas 22 dan 23 tahun 2006) terdapat standar kompetensi "Mengungkapkan secara lisan informasi hasil membaca dan wawancara" dengan kompetensi dasar "Menjelaskan secara lisan uraian topik tertentu dari hasil membaca (buku/artikel)". Untuk mencapai kompetensi tersebut keberadaan media sangat diperlukan dalam membantu pengidentifikasian siswa terhadap topik suatu artikel. Untuk membelajarkan kompetensi dasar tersebut guru sering mengalami kesulitan. Alternatif solusi yang dapat dipilih adalah dengan mempelajari dan menerapkan strategi pembelajaran dari media interaktif yang dipandang tepat untuk membantu siswa mencapai kompetensi tersebut.

Berdasarkan peranan media dalam pembelajaran di atas, Kemp & Dayton (1985:28) berpendapat bahwa fungsi utama media pembelajaran adalah untuk (a) memotivasi minat atau tindakan, (b) menyajikan informasi, dan (c) memberi instruksi. Fungsi motivasi menjelaskan bahwa media pembelajaran dapat direalisasikan untuk tujuan melahirkan minat dan merangsang siswa untuk bertindak yang akan memengaruhi sikap, nilai, dan emosinya. Fungsi informasi menjelaskan bahwa media pembelajaran dapat digunakan untuk

menyajikan informasi. Penyajian informasi dapat bersifat umum yang berfungsi sebagai pengantar, ringkasan, maupun pengetahuan dasar. Penyajian dapat pula berbentuk hiburan, drama, atau dengan teknik motivasi yang dapat memicu keaktifan siswa dalam proses pembelajaran. Sementara, fungsi instruksi menjelaskan bahwa media pembelajaran harus mampu melibatkan siswa dalam mental maupun bentuk aktivitas nyata, sehingga pembelajaran dapat berlangsung dengan baik.

Khusus media visual, Levie & Lentz (dalam Arsyad, 2006:16–17) mengemukakan empat fungsi media pembelajaran meliputi fungsi atensi, fungsi afektif, fungsi kognitif, dan fungsi kompensatoris. Sementara itu, media pembelajaran memiliki karakteristik fiksatif, manipulatif, dan distributif (Gerlach & Ely dalam Arsyad, 2006:12–14). Fiksatif menggambarkan kemampuannya menyimpan, melestarikan, dan merekonstruksi suatu peristiwa atau objek. Peristiwa atau objek yang telah direkam dengan kamera foto atau kamera video dengan mudah dapat direproduksi kapan saja diperlukan. Manipulatif memungkinkan suatu peristiwa yang terjadi dalam waktu yang panjang dapat ditransformasikan ke dalam media yang memerlukan waktu penyajian singkat. Selanjutnya, distributif memungkinkan suatu peristiwa atau objek didistribusikan melalui ruang. Bersamaan itu pula dapat didistribusikan kepada sejumlah besar siswa dengan stimulus pengalaman yang relatif sama. Informasi yang direkam dalam format media dapat direproduksi beberapa kali dan siap digunakan secara bersamaan di berbagai tempat dan digunakan secara berulang-ulang.

Untuk memenuhi dimensi fungsi dan karakteristik media pembelajaran, pendidik perlu memilih dan menentukan media pembelajaran yang tepat. Ketepatan penggunaan media pembelajaran bergantung pada pemilihan kita terhadap media yang akan kita gunakan. Prinsip-prinsip yang dapat dipakai dalam memilih media pembelajaran adalah (1) kompetensi dasar, (2) karakteristik peserta didik, (3) waktu penggunaan media, (4) ketersediaan sarana pendukung, (5) biaya, (6) kemampuan guru, dan (7) kesesuaian media dengan materi.

Suatu proses pembelajaran dilaksanakan dengan harapan dapat mencapai kompetensi dasar yang diamanatkan kurikulum. Kompetensi dasar inilah yang ingin diraih oleh siswa. Apapun baik dan canggihnya suatu media, kalau tidak secara langsung menunjang materi dan pencapaian kompetensi dasar, berarti tidak efektif dan efisien. Hal itu menuntut pengelolaan waktu yang baik. Pengelolaan waktu dengan penggunaan media pembelajaran

tersebut diharapkan mampu membantu siswa menguasai kompetensi yang telah ditentukan.

Penentuan media juga perlu mempertimbangkan variabel biaya. Media berbasis komputer cenderung memerlukan biaya tinggi. Investasi tinggi tersebut perlu diimbangi keterampilan guru dalam mengoperasikan media pembelajaran. Pertimbangan lainnya adalah kesesuaian media dengan jenis materi ajar. Karakteristik materi tidak selalu sama. Ada karakteristik materi mengedepankan tataran konsep, prinsip, fakta, dan prosedur. Semua itu perlu dipertimbangkan dalam menentukan media pembelajaran.

Salah satu indikator pendidik profesional adalah kemampuan melakukan inovasi dan pengembangan media pembelajaran. Dalam upaya pengembangan media pembelajaran, seorang pendidik perlu mempertimbangkan beberapa prinsip antara lain kejelasan identifikasi gagasan, tujuan yang ingin dicapai, evaluasi karakteristik siswa, kesiapan kerangka materi pembelajaran, ketepatan media, kesiapan skenario, dan validator media pembelajaran (Arsyad, 2006:105).

Mencermati pentingnya pembelajaran keterampilan berbicara yang baik, seorang pendidik profesional tentunya perlu menyiapkan seperangkat rencana pembelajaran yang baik. Namun, kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa pembelajaran bahasa Indonesia seringkali dipandang remeh oleh sebagian guru maupun siswa. Sikap yang demikian menyebabkan bahasa Indonesia tidak dipelajari dengan sungguh-sungguh, sehingga sikap itu secara tidak langsung menjadi salah satu penyebab nilai ujian nasional (UN) siswa rendah (Kemdiknas, 2011). Rendahnya nilai UN tersebut akhirnya menjadikan pelajaran bahasa Indonesia ditakuti siswa.

Tantangan bagi guru bahasa Indonesia dan Lembaga Pendidikan Tenaga Kependidikan (LPTK) adalah bagaimanakah merancang dan melaksanakan pembelajaran yang menarik, kreatif, efektif, inovatif, dan menyenangkan. Strategi pembelajaran yang mampu membangkitkan semangat belajar siswa dan tanpa ada pemaksaan dan penekanan kejiwaannya serta membiarkan siswa berpemikiran kritis merupakan pembelajaran yang diharapkan pada masa depan. Pembelajaran yang demikian menunjukkan kedemokratisan dalam belajar.

Sejak bergulirnya era globalisasi yang ditandai dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama teknologi informasi dan komunikasi, berbagai sendi kehidupan sosial budaya masyarakat mengalami

perubahan yang pesat. Ciri khas perubahan pada era globalisasi ditandai dengan tiga isu dunia, yaitu demokrasi, HAM, dan lingkungan hidup. Ketiga isu tersebut memengaruhi pembelajaran di sekolah. Dengan ketiga isu tersebut, terutama isu demokrasi, model pembelajaran di sekolah juga mengalami perubahan ke arah pembelajaran demokratis. Dengan perkataan lain, suasana pembelajaran yang dilaksanakan guru mengacu pada terciptanya lingkungan kelas demokratis (*democratic classroom*).

Di dalam kelas demokratis, guru perlu menciptakan suasana demokratis karena secara alami siswa kooperatif, selalu ingin tahu, dan berkemauan belajar serta mempunyai hak untuk membuat keputusan sendiri tentang belajar mereka. Di samping itu, siswa mempunyai hak dan kewajiban untuk berpartisipasi aktif di lingkungannya. Siswa bisa mempelajari hal-hal yang bernilai, baik keterampilan hidup maupun akademis melalui partisipasi demokratis. Menurut Holmes (1991) kelas demokratis mencerminkan nilai-nilai sebagai layaknya masyarakat demokratis, yaitu hak-hak (*rights*), tanggung jawab (*responsibilities*), serta menghargai diri sendiri dan orang lain (*self-respect* dan *respect for others*).

Di dalam lingkungan kelas demokratis, Larson (1999) secara implisit berpendapat bahwa komunitas kelas demokratis ditandai dengan sifat-sifat seperti saling percaya dan saling menghargai satu sama lain, secara pribadi merasa aman, dan mempunyai tujuan yang sama untuk menggali isu secara bersama. Dalam suasana saling percaya dan saling menghargai inilah, siswa yang terlibat dalam suatu diskusi kelompok, misalnya, akan mempunyai perasaan yang baik terhadap siswa lainnya dan berkemauan mengikuti peraturan berdiskusi, seperti mendengarkan dan menghargai hak-hak teman dalam berbagai gagasan dan pendapat.

Menciptakan suatu kelas yang aman dan menghargai berbagai pendapat dan gagasan baru sangat penting, sehingga siswa merasa yakin bahwa komentar-komentar yang disampaikan selama diskusi dihargai dan tidak akan digunakan untuk memusuhinya di luar kelas. Dewey (1984) menekankan bahwa dalam kelas demokratis, perkembangan setiap siswa dihargai dan dibantu untuk merealisasikan baik potensi intelektual, artistik, maupun pribadinya.

Selain hak-hak tersebut di atas, siswa akan belajar bahwa mereka mempunyai tanggung jawab yang harus mereka kerjakan dalam kehidupan sekolah, seperti mengerjakan tugas proyek ataupun tugas lainnya. Dalam kelas demokratis, konsep kebebasan siswa akan mengutarakan pendapatnya sesuai

dengan peraturan yang sudah dibuat dalam diskusi kelompok sangat penting, karena siswa harus mengekspresikan pendapatnya. Oleh sebab itu, siswa harus diberi kesempatan belajar maksimal dan sama, termasuk kesempatan untuk dilibatkan dalam membuat keputusan. Situasi kelas demokratis yang tercipta demikian menunjukkan pula prinsip-prinsip pembelajaran kooperatif. Perpaduan dua konsep ini bisa melahirkan konsep baru, yaitu pembelajaran demokratis kooperatif. Hal ini bisa dilakukan misalnya guru mengkaji materi dan membantu siswa dalam memutuskan aspek yang mana yang paling berguna bagi pengorganisasian karyanya.

Salah satu model pembelajaran yang sesuai dengan konsep demokratis kooperatif adalah model pembelajaran kooperatif tipe *Think Pair and Share* (TPS). Menurut Abdurrahman dan Bintoro (dalam Nurhadi dan Senduk, 2004:61), pembelajaran kooperatif adalah pembelajaran yang secara sadar dan sistematis mengembangkan interaksi yang silih asah, silih asih, dan silih asuh antarsesama siswa sebagai latihan hidup di dalam masyarakat nyata. Model pembelajaran TPS merupakan model pembelajaran yang dalam pelaksanaannya siswa memikirkan persmasalahan materi ajar kemudian berpasangan dan *sharing* untuk membagi dan kebagian (Frank Lyman dalam Trianto, 2007:61). Model pembelajaran ini dipahami dengan menemukan arti dari setiap kata, *think* berarti berpikir, *pair* artinya berpasangan, sedangkan *share* artinya berbagi. TPS bermakna berpikir secara berpasangan dan saling berbagi.

Strategi pembelajaran ini pertama kali dikembangkan oleh Lyman (1981) dari Universitas Maryland, Amerika Serikat. Pembelajaran *Cooperative Learning: Think-Pair-Share* merupakan model pembelajaran dengan cara siswa dikelompokkan menjadi beberapa grup diskusi dalam kelas. Pembentukan ini bertujuan untuk meningkatkan partisipasi aktif siswa dalam mengekspresikan berbagai gagasan, curahan pendapat; menerima masukan yang imergen; dan menciptakan suasana saling menghargai.

Kagan (1994) menyatakan bahwa aktivitas belajar kooperatif bertujuan untuk membangun akuntabilitas individu dalam masing-masing kelompok. Diskusi dalam *cooperative learning think-pair-share* bertujuan memberikan kesempatan atau waktu berpikir (*think time*) kepada masing-masing anggota kelompok mengekspresikan berbagai gagasan dan curahan pendapatnya. Hasil diskusi kelompok kemudian disampaikan dalam diskusi antarkelompok (*pair*), sehingga siswa dapat membandingkan antara gagasan kelompok satu dan lainnya. Dengan demikian siswa dapat merasakan situasi diskusi dan menilai pendapat kelompok dari beberapa sudut pandang, serta dapat menemukan

beberapa alternatif pemikiran. Sebagai aktivitas akhir dari pendekatan ini adalah berbagi (*share*) hasil diskusi dari masing-masing kelompok kelas.

Cooperative Learning (Solihatin, 2007) disebut juga belajar dari kerjasama, yaitu pembelajaran dengan bekerjasama untuk mencapai tujuan pembelajaran dengan menggunakan seperangkat intruksi atau perintah-perintah pada kelompok kecil, sehingga siswa dapat menjalin kerjasama untuk memaksimalkan kerja setiap kelompok. Prinsip model pembelajaran ini untuk menciptakan saling ketergantungan positif antarsiswa untuk mencapai tujuan dengan berpedoman bahwa tujuan akan tercapai jika keberhasilan diraih oleh setiap kelompok.

Kerja sama merupakan strategi pembelajaran yang menekankan pada bentuk pendekatan proses kerja sama dalam suatu kelompok untuk mempelajari suatu materi pembelajaran tertentu hingga tuntas. Siswa didorong untuk bekerja sama secara maksimal sesuai dengan keadaan heterogenitas kelompoknya. Bagi siswa yang belajarnya cepat membantu temannya yang lambat. Dalam pendekatan ini keberhasilan individu menjadi keberhasilan kelompok, atau sebaliknya, kegagalan individu merupakan kegagalan kelompoknya. Kerja sama tersebut menurut Slavin (1990), meliputi tiga perspektif, yaitu motivasi, sosial, dan perkembangan kognitif.

Sebagai salah satu strategi pembelajaran kooperatif, TPS memiliki kelebihan dan kelemahan. Menurut Chotimah dan Dwitsari (2009) kelebihan TPS antara lain (1) peserta didik dilatih untuk bekerjasama dan mempertahankan pendapat, (2) semua peserta didik terlibat dalam kegiatan belajar mengajar, dan (3) TPS merupakan suatu cara efektif di dalam berlatih diskusi bagi peserta didik. Sementara itu, kelemahan TPS antara lain (1) memerlukan waktu lama, (2) guru tidak dapat mengetahui kemampuan peserta didik masing-masing, dan (3) membangun kepercayaan diri memang bukan hal yang mudah. Meskipun ada kelemahan, beberapa penerapan model pembelajaran TPS di sekolah menunjukkan bahwa TPS telah mampu mengubah asumsi bahwa semua resitasi atau diskusi membutuhkan pengaturan untuk mengendalikan kelas secara keseluruhan, dan prosedur yang digunakan dalam TPS dapat memberi siswa lebih banyak waktu berpikir, untuk merespons, dan saling membantu (Trianto, 2007:61).

Dalam beberapa kesempatan dalam forum akademik seperti pertemuan MGMP dan PLPG, bagaimana model pembelajaran ini dilakukan ternyata masih belum mampu dipahami oleh guru. Pembelajaran kooperatif yang

sudah dipahami dan dilakukan oleh guru adalah pembelajaran kooperatif STAD dan JIGSAW. Sementara itu, pembelajaran kooperatif TPS belum dipahami dan dilaksanakan. Oleh sebab itu, perlu upaya pengembangan media pembelajaran TPS yang memuat langkah-langkah pelaksanaan dan efektivitas pembelajaran yang dilakukannya. Artikel hasil penelitian ini bertujuan (1) mengembangkan media pembelajaran keterampilan berbicara kooperatif TPS, dan (2) efektivitas pemakaian media pembelajaran keterampilan berbicara kooperatif TPS.

B. Metode Penelitian

Artikel ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan dengan menggunakan metode penelitian pengembangan. Penelitian dilaksanakan dengan mengikuti prinsip pengembangan media yang memuat tiga tahap. Tahap pertama adalah perumusan model pembelajaran keterampilan berbicara kooperatif TPS. Tahap ini dilaksanakan untuk memperoleh draf rumusan model pembelajaran bahasa Indonesia berbasis *life skill*. Kegiatan tahap pertama meliputi analisis pustaka yang relevan, kurikulum, keterampilan berbahasa, problematika pembelajaran berbicara, dan media alternatif pembelajaran berbicara. Hasil kegiatan tersebut selanjutnya digunakan untuk merumuskan model media yang meliputi peta konsep, skrip, draf model, dan evaluasi pelaksanaan model pembelajaran berbicara melalui strategi kooperatif TPS.

Tahap kedua adalah uji coba model pembelajaran berbicara melalui strategi kooperatif TPS. Tahap kedua ini dilakukan uji coba penggunaan model media pembelajaran dalam proses pembelajaran di sekolah. Sekolah mitra dalam melaksanakan uji coba pengembangan media pembelajaran berbicara kooperatif TPS ini adalah SMP Negeri 3 Jember. Praktik penggunaan model media pembelajaran ini dimaksudkan untuk membenahi model media pembelajaran sampai dinilai memadai dan untuk mengetahui gambaran proses pelaksanaan, intensitas kegiatan berbicara serta hasil belajar siswa yang mengindikasikan diperolehnya keterampilan berbicara.

Tahap ketiga adalah melakukan evaluasi terhadap penerapan model media pembelajaran yang dikembangkan. Tahap ini dilaksanakan untuk memperoleh informasi tentang efektivitas penggunaan model media pembelajaran dalam pembelajaran. Efektivitas penggunaan model media pembelajaran ini dilakukan dengan meminta validasi ahli untuk memperoleh gambaran kualitas model media pembelajaran. Selain itu, efektivitas penggunaan model media pembelajaran ini juga dilakukan pada mahasiswa calon guru bahasa Indonesia untuk mendapatkan respons atas keterpahaman konsep pembelajaran yang

dikembangkan. Validasi ahli dilakukan dengan menggunakan instrumen lembar validasi yang meliputi aspek rekayasa perangkat lunak, desain pembelajaran, dan komunikasi visual.

Data dalam penelitian ini adalah penilaian hasil evaluasi pembelajaran dan validasi ahli dan mahasiswa calon guru bahasa Indonesia. Analisis data dilakukan dengan menentukan rata-rata nilai akhir hasil pengembangan model. Penentuan analisis rata-rata berdasarkan pendapat Arikunto (2002:216) yang menyatakan bahwa untuk mengetahui peringkat nilai akhir pada setiap lembar validasi dan angket penelitian, jumlah nilai yang diperoleh dibagi dengan banyaknya responden yang menjawab angket penilaian tersebut. Perhitungan nilai rata-rata akhir hasil pengembangan model sebagai berikut.

$$\bar{X} = \frac{\sum X}{n}$$

Keterangan: \bar{X} = nilai rata-rata

$$\sum X = \text{jumlah skor jawaban penilaian}$$

$$n = \text{jumlah responden (validator)}$$

(Arikunto dalam Isnianto, 2011:32).

Skala penilaian yang digunakan pada penelitian ini adalah 1 sampai 5, dengan kriteria nilai 1 sebagai nilai terendah dan 5 sebagai nilai tertinggi. Penentuan rentang nilai yaitu dengan cara nilai tertinggi dikurangi nilai terendah dibagi dengan nilai tertinggi. Berdasarkan penentuan rentang tersebut diperoleh rentang nilai 0,8 sebagai penentu kategori kualitas media pembelajaran apresiasi sastra. Kategori analisis rata-rata untuk menentukan kualitas media pembelajaran keterampilan berbicara sebagaimana tabel 1 berikut.

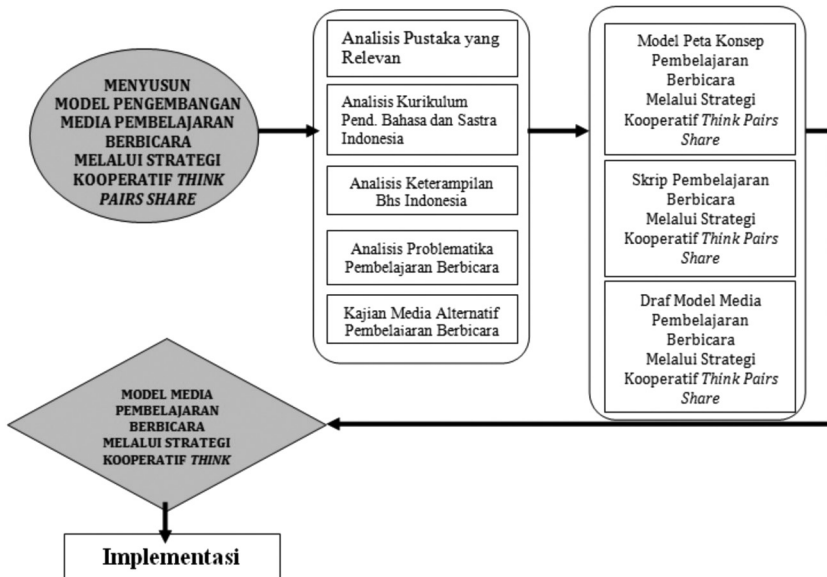
Tabel 1. Kategori Kualitas Media Pembelajaran

Rata-rata	Kategori
8,6 – 10,00	Sangat Baik
7,00 – 8,5	Baik
5,4 – 6,9	Cukup Baik
3,8 – 5,3	Kurang
2,00 – 3,7	Tidak Baik

Kegiatan pengembangan inovasi media pembelajaran berbicara melalui strategi kooperatif *Think Pairs Share* ini dilaksanakan dalam kurun waktu

6 bulan. Pengembangan media pembelajaran ini dilaksanakan di kampus Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia FKIP Universitas Jember dan SMP Negeri 3 Jember sebagai sekolah mitra.

DIAGRAM ALIR:
PENGEMBANGAN MEDIA PEMBELAJARAN BERBICARA
MELALUI STRATEGI KOOPERATIF *THINK PAIRS SHARE*



C. Hasil Pengembangan dan Pembahasan

Sesuai dengan tujuannya penelitian pengembangan ini telah menghasilkan media pembelajaran keterampilan berbahasa yang dapat membantu para pendidik dan calon pendidik dalam memahami dan menerapkan salah satu strategi pembelajaran kooperatif. Deskripsi hasil penelitian pengembangan ini berupa (1) wujud pengembangan media pembelajaran kooperatif *Think Pairs Share*, dan (2) efektivitas media pembelajaran hasil pengembangan. Pembahasan kedua tujuan penelitian pengembangan ini diuraikan sebagai berikut.

1. Wujud Pengembangan Media Pembelajaran

Wujud tampilan hasil pengembangan media pembelajaran ini dapat terbagi atas (1) rancangan pengembangan media pembelajaran berbicara, (2) langkah-langkah pembelajaran dengan strategi pembelajaran kooperatif tipe *Think Pairs Share*, dan (3) bagian penutup. Masing-masing tampilan hasil pengembangan media pembelajaran ini sebagai berikut.

Rancangan pengembangan media pembelajaran berbicara melalui Strategi Kooperatif tipe *Think Pair Share* dilakukan melalui tahap I kajian pustaka, kurikulum, dan model-model media pembelajaran yang tersedia, tahap II penyusunan skrip audiovisual, tahap III penerapan skrip audiovisual, dan tahap IV editing audiovisual. Tahap pertama telah dilakukan dengan menelusuri pustaka-pustaka yang relevan dengan pengembangan media pembelajaran, mengkaji kurikulum mata pelajaran bahasa Indonesia yang kemudian difokuskan pada SK dan KD yang berkaitan dengan keterampilan berbahasa, khususnya keterampilan berbicara, serta hasil kajian model-model media pembelajaran yang akhirnya menetapkan model media pembelajaran kooperatif tipe Think-Pair-Share dengan memanfaatkan teknologi komputer pada software macromedia flash.

Tahap II dilakukan dengan menyusun draf skrip audiovisual media pembelajaran yang dikembangkan. Draft skrip audiovisual yang telah disusun, selanjutnya dikonsultasikan kepada praktisi media berbasis ICT, yaitu Paravisi Multimedia Jember dan WIPI Productions Jember. Hasil konsultasi skrip audiovisual selanjutnya direvisi untuk ditindaklanjuti pada penerapannya atau pengambilan gambarnya. Skrip audiovisual pengembangan media pembelajaran berbicara dapat dilihat di lampiran.

Tahap III, yakni penerapan skrip audiovisual, dilakukan dengan membentuk tim yang terdiri atas Ketua dan anggota peneliti, pembantu peneliti, sekolah sasaran penerapan skrip audiovisual media pembelajaran yang dikembangkan. Sekolah sasaran penerapan skrip audiovisual media pembelajaran ini adalah SMPN 3 Jember. Pelaksanaan pengambilan gambar dilakukan di SMPN 3 Jember dengan guru dan siswa model dari SMPN 3 Jember. Pelaksanaan penerapan skrip audiovisual atau pengambilan gambar dilaksanakan pada hari Jumat dan Sabtu tanggal 23-24 September 2011.

Tahap IV, yakni editing media pembelajaran berbicara dilakukan dengan berkonsultasi dengan praktisi media audiovisual, yaitu WIPI Productions Jember. Hasil pelaksanaan editing dikemas dalam bentuk VCD media pembelajaran.

Hasil pengembangan media pembelajaran keterampilan berbicara kooperatif TPS ini disajikan dalam bentuk media audiovisual yang terdiri atas lima bagian, yaitu tampilan identitas media, tampilan langkah-langkah pembelajaran kooperatif TPS yang terdiri atas tahap *thinking*, tahap *pairing*, tahap *sharing*, dan tampilan penutup. Masing-masing bagian tampilan media pembelajaran tersebut dapat diketahui sebagai berikut.

Tampilan Identitas Media Pembelajaran Berbicara

Tampilan bagian pertama ini memuat informasi awal tentang nama media pembelajaran, tim pengembang media pembelajaran, dan bumper yang mendukung daya tarik media pembelajaran. Berikut sebagian tampilan identitas media pembelajaran keterampilan berbicara dengan menggunakan strategi kooperatif *think pair share*.



Gambar 1: Tampilan Langkah-langkah Pembelajaran Strategi Kooperatif *Think Pairs Share*

Tampilan kedua ini memuat langkah-langkah pembelajaran berbicara dengan strategi kooperatif *think pair share*. Langkah-langkah pembelajarn ini meliputi tahap *thik* (berpikir), tahap *pair* (berpasangan antarindividu dan kelompok), tahap *share* (bertukar pikiran antarsiswa dalam kelompok), dan tahap *share in class* (bertukar pikiran dalam kelas). Berikut ini tampilan langkah-langkah pembelajaran pembelajaran berbicara dengan strategi kooperatif *think pair share*.



Tahap *Think*



Tahap *Pair*



Tahap *Share*

Gambar 2: Tahap Pelaksanaan

Tampilan Bagian Penutup Pengembangan Media Pembelajaran

Tampilan bagian penutup hasil pengembangan media pembelajaran keterampilan berbicara dengan strategi kooperatif *think pair share* berisi

ringkasan langkah-langkah pembelajaran dan informasi pihak-pihak pendukung dalam pengembangan media pembelajaran ini. Berikut ini tampilan bagian penutup pengembangan media pembelajaran keterampilan berbicara.



Gambar 3: Tahap Penutup

2. Efektivitas Media Pembelajaran Hasil Pengembangan

Media pembelajaran hasil pengembangan ini perlu ditindaklanjuti dengan uji efektivitas dalam forum diseminasi atau pembelajaran. Keefektifitasan pengembangan media pembelajaran ini dilakukan dengan menguji efektivitas melalui kegiatan validasi ahli dan respons dari mahasiswa calon guru sebagai calon pengguna dalam diskusi mata kuliah Media Pembelajaran Bahasa Indonesia.

Validasi ahli dilakukan oleh dua orang pakar, yaitu satu orang pakar strategi pembelajaran bahasa Indonesia) dan satu orang pakar dalam pengembangan media pendidikan dan ICT. Aspek yang dinilai terdiri atas (1) Rekayasa Perangkat Lunak, (2) Desain Pembelajaran, dan (3) Desain Media Pembelajaran. Hasil validasi ahli sebagai berikut.

Tabel 2. Hasil Validasi Ahli terhadap Pengembangan Media Pembelajaran

No	Validator	Aspek I	Aspek II	Aspek III	Jumlah
1	Validator I	8,1	8,4	8,3	8,27
2	Validator II	7,8	8,2	8,2	8,07
	Jumlah	15,9	16,6	16,5	16,33
	Rata-rata	7,95	8,3	8,25	8,17

Hasil penilaian ahli sebagaimana Tabel 2 dapat diketahui bahwa berdasarkan kriteria kualitas media pembelajaran, media ini termasuk berkategori BAIK dengan skor nilai rata-rata kedua validator sebesar 8,17. Selanjutnya berdasarkan penilaian responden mahasiswa calon guru diperoleh hasil rata-rata ketiga aspek pengembangan media termasuk berkategori BAIK. Hal ini dapat diketahui pada Tabel 3 berikut.

Tabel 3. Hasil Validasi Ahli terhadap Pengembangan Media Pembelajaran

No	Uraian	Aspek I	Aspek II	Aspek III	Jumlah
1	Skor Tertinggi	2475	2200	1925	6600
2	Skor Tercapai	2020	1836	1550	5406
3	Rata-rata	8,2	8,3	8,1	8,2

Hasil penilaian responden, mahasiswa calon guru sebagaimana Tabel 4.2 dapat diketahui bahwa berdasarkan kriteria kualitas media pembelajaran, media ini termasuk berkategori BAIK dengan skor nilai rata-rata sebesar 8,2. Apabila kedua komponen untuk keefektifan pengembangan media tersebut, media pembelajaran ini masuk kategori baik dengan skor rata-rata 8,19.

D. Simpulan dan Saran

Berdasarkan hasil pengembangan terhadap media pembelajaran berbicara melalui strategi kooperatif tipe *Think Pair Share* dapat disimpulkan bahwa secara umum media pembelajaran ini masuk kategori baik dengan skor rata-rata 8,19 dengan rincian skor dari validator sebesar 8,17 dan skor dari responden mahasiswa calon guru sebesar 8,20. Adapun beberapa kelemahan dari media ini terletak pada aspek Rekayasa Perangkat Lunak dan Desain Media Pembelajaran. Oleh karena itu, kelemahan ini perlu diperbaiki.

Beberapa saran yang perlu diberikan dari hasil pengembangan media pembelajaran adalah sebagai berikut. (1) Bagi pengembang disarankan untuk memperbaiki kekurangan dan kelemahan yang terdapat dalam media pembelajaran yang dikembangkan. (2) Bagi mahasiswa calon guru, hasil pengembangan media pembelajaran ini dapat dijadikan model dan bahan diskusi dalam perkuliahan dan forum diskusi. (3) Bagi guru bahasa Indonesia, hasil pengembangan media pembelajaran ini dapat dijadikan rujukan, model, dan bahan diskusi dalam pembelajaran di sekolah.

Daftar Pustaka

- Ahmadi, Mukhsin. 1990. *Strategi Belajar Mengajar Keterampilan Berbahasa dan Apresiasi Sastra*. Malang: YA3 Malang.
- Arsyad, Azhar. 2006. *Media Pembelajaran*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Chotimah, H. dan Dwitaari, Y. 2009. *Strategi-strategi Pembelajaran untuk Penelitian Tindakan Kelas*. Malang: Surya Pena Gemilang.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1997. *Pengelolaan Kegiatan Belajar Mengajar (KBM) dalam Pendidikan Sistem Ganda*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Direktorat Pendidikan Menengah Kejuruan.
- Dewey, John. 1948. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press.
- Gagne, R.M. (Ed). 1987. *Instructional Technology: Foundations*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Gerlach, V.G. and Ely, D.P. 1971. *Teaching and Media: A Systematic Approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc.
- Holmes, Emma E. 1991. *Democracy in Elementary School Classes*. Social Education Research.
- Kagan, Spencer. 1994. *Cooperative Learning: Kagan Cooperative Learning*. California: San Juan Capistrano.
- Kemp, J.E. & Dayton, D.K. 1985. *Planning and Producing Instructional Media (Fifth Edition)*. New York: Harper & Row Publish.
- Larson, Bruce. 1999. *Influences on School Studies Teachers' Use of Classroom Discussion*. The Social Studies (May/June).
- Lyman, Frank. 1981. "Cooperative Learning: Think-Pair-Share." Dalam http://www.eazhull.org.uk/nlc/think_pair_share.htm. Diunduh 15/03/2011.
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia No. 22 Tahun 2006 tentang *Standar Isi untuk Satuan Pendidikan Dasar dan Menengah*. Jakarta: PT Binatama Raya.
- Peraturan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia No. 23 Tahun 2006 tentang *Standar Kompetensi Lulusan untuk Satuan Pendidikan Dasar dan Menengah*. Jakarta: PT Binatama Raya.
- Slavin, Robert E. 1990. *Cooperative Learning: Theory, Research, and Practice*. New Jersey: Prentice Hall Inc.
- Solihatini, Etin., dkk. 2007. *Cooperative Learning*. Jakarta: PT. Bumi Aksara.

MEMELIHARA KEBERDAYAAN TEKS DONGENG MELALUI PEMBELAJARAN BAHASA INDONESIA BERPENDEKATAN *WHOLE LANGUAGE*

Arju Muti'ah

FKIP Universitas Jember

www.fkip@unej.ac.id

A. Pendahuluan

Kekayaan budaya Indonesia begitu besar dan beragam. Semua suku bangsa dari berbagai wilayah memiliki produk budaya masing-masing dengan beragam jenis dan bentuk, sesuai dengan karakteristik dan kebutuhan setiap suku atau pemilik budayanya. Kekayaan budaya Indonesia mencakup berbagai segi kehidupan yang bersifat jasmaniah dan rohaniyah.

Salah satu aset budaya yang dimiliki bangsa Indonesia adalah dongeng. Sebagaimana di tempat-tempat lain di dunia, di Indonesia dongeng hidup di tengah masyarakat serta menjalankan fungsinya sebagai sarana hiburan dan sarana pembelajaran berbagai nilai. Fungsi dongeng sebagaimana dikemukakan lebih dekat dengan kehidupan anak-anak. Melalui dongeng, orang dewasa dapat menghibur anak-anak sekaligus menanamkan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Sejalan dengan perkembangan waktu, peran dongeng sebagai sarana hiburan dan pembelajaran nilai semakin menurun. Hal tersebut banyak disebabkan oleh perkembangan teknologi, terlebih teknologi informasi yang semakin pesat dan menawarkan berbagai alternatif hiburan dalam kemasan yang menarik, sehingga anak lebih tertarik untuk menikmatinya. Televisi yang telah menjadi kebutuhan riil bagi sebagian besar masyarakat menyajikan berbagai acara yang dapat dengan mudah diakses oleh anak. Dalam kenyataannya banyak acara yang tidak bersumber dari kearifan lokal dan budaya milik bangsa sendiri. Lebih dari itu, telepon seluler atau android pun dilengkapi menu hiburan yang menawarkan beragam permainan serta kesempatan untuk mengakses berbagai informasi serta hiburan yang

menyenangkan dan menghibur. Dalam kaitannya dengan situasi ini, Priyono (2001:7) menyatakan bahwa kegiatan mendongeng sedikit demi sedikit terkikis oleh hiruk pikuknya kemajuan teknologi.

Kemudahan dalam mengakses hiburan dalam berbagai format yang lebih menyenangkan membuat anak semakin jauh dari dongeng, sehingga semakin kecil kesempatan anak untuk menggali potensi berupa nilai-nilai yang terdapat di dalamnya. Di sisi lain, terdapat kecenderungan orang tua mengikuti arus perubahan tersebut tanpa upaya sadar untuk tetap mendekatkan anak-anak kepada dongeng, misalnya melalui kebiasaan mendongeng atau membiasakan anak-anak untuk membaca dongeng.

Menurunnya peran dongeng tersebut menyebabkan masyarakat menaruh harapan yang besar kepada lembaga pendidikan. Sekolah, dengan kewenangan yang dimilikinya, diharapkan mampu menjadi motor dalam mendorong terwujudnya peran optimal dongeng melalui pembelajaran bahasa Indonesia. Pembelajaran bahasa Indonesia di sekolah memiliki tanggung jawab yang besar di dalam mendukung upaya pelestarian dongeng sebagai kekayaan budaya dengan menggunakannya seoptimal mungkin, baik sebagai materi, sumber, maupun media pembelajaran. Di samping menjaga keberdayaan dongeng sebagai kekayaan budaya, hal tersebut memberikan dampak positif terhadap pembelajaran bahasa Indonesia karena melalui teks dongeng peserta didik akan mencapai kompetensi yang meliputi kompetensi afektif, kognitif, dan psikomotor.

Teks dongeng dapat dimanfaatkan secara optimal sebagai sarana pembelajaran keterampilan berbahasa. Hal tersebut sejalan dengan pandangan pendekatan *Whole Language* yang memandang bahasa memuat unsur simbol, sistem, dan konteks (Goodman 2005:10). Teks dongeng dapat digunakan untuk memahami sistem bahasa Indonesia sebagai penguat praktik penggunaan bahasa Indonesia dalam berbagai konteks. Di samping itu, peserta didik dapat mengambil pelajaran berharga berupa nilai-nilai positif dari peristiwa dan perilaku tokoh yang terdapat di dalamnya. Namun demikian, potensi tersebut sering tidak dimanfaatkan dalam praktik pembelajaran di sekolah. Teks yang disajikan acapkali tidak dikupas secara maksimal dari segi kebahasaan dan substansi serta belum dimanfaatkan secara baik sebagai materi, sumber, ataupun media pembelajaran bahasa dan sastra.

Tulisan ini menyajikan gambaran potensi yang terdapat dalam teks dongeng serta penggunaannya dalam pembelajaran bahasa Indonesia berpendekatan *Whole Language*. Pemanfaatan teks dongeng melalui pendekatan tersebut

merupakan upaya mendekatkan peserta didik kepada teks dongeng untuk mencapai berbagai kompetensi yang mencakup kompetensi afektif, kognitif, dan psikomotor. Pada gilirannya hal tersebut diharapkan memberikan dampak positif terhadap keberadaan dan kekuatan teks dongeng sebagai bentuk warisan budaya yang sarat nilai. Sejalan dengan hal tersebut, bahasan pada bagian berikut mencakup (1) dongeng dalam kurikulum bahasa Indonesia di sekolah; (2) dongeng sebagai karya sastra tradisional; (3) teks dongeng dalam perspektif pendekatan *Whole Language*; dan (4) penggunaan teks dongeng dalam pembelajaran bahasa berpendekatan *Whole Language*.

B. Metode

Tulisan ini memuat gagasan aplikatif tentang format pembelajaran bahasa Indonesia berbasis pendekatan *Whole Language* dengan teks dongeng sebagai substansi kajiannya. Gagasan aplikatif ini dipaparkan berdasarkan hasil telaah pustaka dan sumber berbasis internet yang memuat informasi dan konsep tentang kurikulum, dongeng dan teks dongeng, serta pendekatan *Whole Language*.

Gambaran pembelajaran yang melibatkan teks dongeng dirumuskan berdasarkan kompetensi yang dirumuskan dalam kurikulum. Berdasarkan kompetensi tersebut dirumuskan indikator yang secara operasional menjadi acuan di dalam mengembangkan prosedur pembelajaran berbasis pendekatan *Whole Language*.

C. Pembahasan

1. Dongeng dalam Kurikulum Bahasa Indonesia

Kesadaran akan pentingnya peran karya sastra, termasuk dongeng, telah dimiliki oleh masyarakat. Hal ini di antaranya dapat dilihat dari standar kompetensi lulusan yang menempatkan dongeng sebagai salah satu materi atau substansi kajian dalam pembelajaran bahasa Indonesia, terutama untuk jenjang sekolah dasar (SD) dan sekolah menengah pertama (SMP). Dongeng dipandang sebagai sarana pendidikan nilai yang sesuai dengan karakter dan kebutuhan anak. Standar Kompetensi Lulusan yang melibatkan dongeng ini terdapat dalam Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) maupun Kurikulum 2013 (K13).

Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) untuk jenjang SD menempatkan dongeng sebagai substansi kajian untuk mencapai kompetensi aspek mendengarkan, berbicara, dan membaca. Berikut adalah rumusan SKL tersebut sebagaimana tercantum dalam naskah SKL berdasarkan KTSP.

a. Mendengarkan

Memahami wacana lisan berbentuk perintah, penjelasan, petunjuk, pesan, pengumuman, berita, deskripsi berbagai peristiwa dan benda di sekitar, serta karya sastra berbentuk *dongeng*, puisi, cerita, drama, pantun, dan cerita rakyat.

b. Berbicara

Menggunakan wacana lisan untuk mengungkapkan pikiran, perasaan, dan informasi dalam kegiatan perkenalan, tegur sapa, percakapan sederhana, wawancara, percakapan telepon, diskusi, pidato, deskripsi peristiwa dan benda di sekitar, memberi petunjuk, deklamasi, cerita, pelaporan hasil pengamatan, pemahaman isi buku dan berbagai karya sastra untuk anak berbentuk *dongeng*, pantun, drama, dan puisi.

c. Membaca

Menggunakan berbagai jenis membaca untuk memahami wacana berupa petunjuk, teks panjang, dan berbagai karya sastra untuk anak berbentuk puisi, *dongeng*, pantun, percakapan, cerita, dan drama.

Sementara itu, dalam SKL mata pelajaran bahasa Indonesia untuk jenjang SMP rumusan yang mencantumkan *dongeng* adalah sebagai berikut.

a. Mendengarkan

Memahami wacana lisan dalam kegiatan wawancara, pelaporan, penyampaian berita radio/TV, dialog interaktif, pidato, khotbah/ceramah, dan pembacaan berbagai karya sastra berbentuk *dongeng*, puisi, drama, novel remaja, syair, kutipan, dan sinopsis novel

b. Menulis

Melakukan berbagai kegiatan menulis untuk mengungkapkan pikiran, perasaan, dan informasi dalam bentuk buku harian, surat pribadi, pesan singkat, laporan, surat dinas, petunjuk, rangkuman, teks berita, slogan, poster, iklan baris, resensi, karangan, karya ilmiah sederhana, pidato, surat pembaca, dan berbagai karya sastra berbentuk pantun, *dongeng*, drama, puisi, dan cerpen.

Di dalam Kurikulum 2013, *dongeng* tercantum sebagai kompetensi dasar di kelas III SD dan kelas VIII SMP. Di kelas III SD tercantum pada aspek pemahaman dan produksi teks seperti kutipan berikut.

- (1) Menggali informasi dari teks dongeng tentang kondisi alam dengan bantuan guru atau teman dalam bahasa Indonesia lisan dan tulis yang dapat diisi dengan kosakata bahasa daerah untuk membantu pemahaman.
- (2) Menyampaikan teks dongeng tentang kondisi alam dalam bentuk permainan peran secara mandiri dalam bahasa Indonesia lisan dan tulis yang dapat diisi dengan kosakata bahasa daerah untuk membantu penyajian.

Sebagaimana di SD, di kelas VIII SMP teks dongeng juga muncul dalam rumusan kompetensi pemahaman dan penggunaan seperti di bawah ini.

Pemahaman

- (1) Memahami teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi baik melalui lisan maupun tulisan (3.1).
- (2) Membedakan teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi baik melalui lisan maupun tulisan (3.2).
- (3) Mengklasifikasi teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi baik melalui lisan maupun tulisan (3.3).
- (4) Mengidentifikasi kekurangan teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi berdasarkan kaidah-kaidah teks baik melalui lisan maupun tulisan (3.4).

Penggunaan atau Produksi

- (1) Menangkap makna teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi baik secara lisan maupun tulisan (4.1).
- (2) Menyusun teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi sesuai dengan karakteristik teks yang akan dibuat baik secara lisan maupun tulisan (4.2).
- (3) Menelaah dan merevisi teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi sesuai dengan struktur dan kaidah teks baik secara lisan maupun tulisan (4.3).
- (4) Meringkas teks cerita moral/fabel, ulasan, diskusi, cerita prosedur, dan cerita biografi baik secara lisan maupun tulisan (4.4).

Dongeng, baik dalam KTSP maupun K 13, memfasilitasi terbentuknya keterampilan berbahasa peserta didik. Dalam KTSP, melalui dongeng peserta didik mengasah keterampilan mendengarkan, berbicara, membaca, dan menulis. Selanjutnya, jika peserta didik berhasil menguasai keterampilan berbahasa tersebut, berarti mereka dapat memperoleh makna yang terdapat dalam teks dongeng yang digunakan. Sementara itu, dalam K 13 peserta didik

diarahkan untuk memahami segi-segi dalam teks dongeng. Dari pemahaman tersebut, diharapkan mereka mampu memanfaatkan teks dongeng baik melalui kegiatan berbahasa aktif maupun pasif dan dalam bentuk kegiatan berbahasa lisan maupun tulis. Berdasarkan hal tersebut dapat dikemukakan bahwa dongeng dalam pembelajaran bahasa Indonesia memberikan kontribusi pembentukan kompetensi kognitif, afektif, dan psikomotor. Dalam aspek kognitif peserta didik memiliki pemahaman aspek-aspek dalam teks dongeng. Dalam aspek afektif peserta didik dapat belajar berbagai nilai, sikap, dan perilaku positif yang terkandung dalam teks dongeng, dan dalam aspek psikomotor peserta didik mendengarkan, berbicara, membaca, dan menulis.

2. Dongeng: Dahulu dan Sekarang

Keberadaan dongeng dalam kehidupan masyarakat telah lama hidup dan dimanfaatkan sebagai sarana hiburan dan sebagai sarana pendidikan karakter. Kebiasaan mendongeng diwariskan secara turun-temurun dalam lingkup keluarga dan melalui tradisi-tradisi lain yang melibatkan anggota masyarakat secara luas. Karena itulah dongeng termasuk ke dalam sastra tradisional. Nurgiyantoro (2005:163) mengemukakan bahwa sastra tradisional adalah sastra yang mengandalkan sarana lisan untuk menyampaikannya kepada orang lain dan antargenerasi. Selanjutnya dikemukakan bahwa selain bersifat tradisional, dongeng juga bersifat personal karena setiap penutur dongeng memiliki kebebasan dalam memilih bentuk-bentuk kebahasaan sebagai sarana penceritaan.

Sejalan dengan perkembangan zaman, tradisi lisan tidak dapat lagi menghindari persaingan dengan budaya modern untuk memperoleh tempat dalam sarana komunikasi modern seperti media cetak dan elektronik, bioskop, dan dunia panggung (Priyono:6). Masyarakat, termasuk anak-anak, banyak bergantung pada beragam sarana komunikasi modern tersebut di dalam melakukan interaksi dengan lingkungannya dan memenuhi kebutuhan hidup, tidak terkecuali di dalam memperoleh pembelajaran dan hiburan. Oleh karena itu, dongeng sebagai tradisi lisan menghadapi situasi yang sulit untuk bertahan di tengah-tengah masyarakat. Tidak hanya itu, dongeng yang sudah dituangkan ke dalam bentuk teks tulis maupun lisan masih menghadapi tantangan yang cukup berat karena derasnya arus hiburan anak-anak yang sebagian besar datang dari kultur yang berbeda dan dikemas menarik dengan memanfaatkan kecanggihan teknologi. Ironisnya, kultur yang berbeda tersebut acapkali tidak sejalan dengan nilai-nilai yang dianut masyarakat Indonesia dan seharusnya diajarkan kepada anak-anak.

Cerita, termasuk dongeng, pada mulanya merupakan salah satu sarana penting untuk mempertahankan eksistensi diri. Dengan dongeng seseorang dapat memahami dunia, mengekspresikan ide atau gagasan dan nilai-nilai, memahami dunia kepada orang lain, serta menyimpan dan mewariskan nilai-nilai kepada orang lain dan generasi penerus (Nurgiyantoro, 2005:164).

Kiranya fungsi dongeng sebagaimana dikemukakan perlu dipertahankan. Tentu saja tidak hanya bergantung pada dongeng sebagai tradisi lisan, melainkan melalui pemberdayaan teks dongeng dalam format dan konteks yang lebih luas. Priyono (2001:7) mengemukakan bahwa baik pada masa lalu maupun masa kini kehadiran pendongeng sangat dibutuhkan sebagai media hiburan yang bernilai luhur, sekaligus sebagai media yang mudah diterima anak-anak. Pentingnya kehadiran pendongeng, terutama bagi anak-anak, tersebut dapat direspons dengan upaya memanfaatkan teks dongeng secara komprehensif dengan memperhatikan pencapaian aspek-aspek hiburan dan pendidikannya. "Pergaulan" yang intensif dengan dongeng dapat mendorong tumbuhnya minat dan kebiasaan membaca dongeng. Lebih jauh, hal tersebut juga memungkinkan tumbuhnya kembali tradisi mendongeng dan mendengarkan dongeng dalam masyarakat. Jika hal tersebut dapat terwujud, bukan tidak mungkin akan memberikan kontribusi yang besar terhadap pembangunan masyarakat Indonesia yang modern sesuai dengan perkembangan zaman tanpa menghilangkan jati diri sebagai bangsa yang beradab.

3. Teks Dongeng dalam Perspektif Pendekatan *Whole Language*

Pembelajaran bahasa diarahkan pada pencapaian kompetensi komunikatif. Pembelajar mempelajari bahasa tertentu dengan tujuan dapat menggunakannya dalam berbagai konteks dan untuk mencapai berbagai tujuan. Dalam belajar bahasa secara otomatis pembelajar akan berhubungan dengan bunyi-bunyi bahasa baik yang tampil dalam wujud aslinya maupun yang ditampilkan dalam bentuk tulisan. Bunyi-bunyi tersebut tersusun mengikuti aturan tertentu, sehingga menghasilkan makna yang dipahami berdasarkan situasi dan tujuan komunikasi. Fenomena pembelajaran tersebut sejalan dengan pendekatan *Whole Language* yang merupakan paduan antara teori-teori, pandangan, perspektif dan kajian tentang bahasa, anak, dan gambaran belajar dari sejumlah disiplin yang berkaitan, yakni linguistik, psikologi, filosofi, dan sosiologi (Harris, 1993:47).

Filosofi *Whole Language* bersifat kompleks. Pengembangan wawasan *Whole Language* diilhami konsep konstruktivisme, *Language Experience Approach* (LEA), dan progresivisme dalam pendidikan yang melihat bahwa

siswa membentuk sendiri pengetahuannya melalui peran aktifnya dalam belajar secara utuh dan terpadu. Sementara itu, penentuan materi dan isi pembelajarannya dilandasi oleh fungsionalisme dan semiotika.

Pendekatan *Whole Language* memandang bahasa bukan sekedar komposisi bunyi, huruf, kata, dan kalimat, melainkan di dalamnya terdapat sistem yang menyeluruh dalam konteks penggunaannya (Goodman, 2005:10). Jadi, bahasa harus memiliki simbol, sistem, dan konteks. Sejalan dengan pandangan tersebut, *Whole Language* menyarankan pembelajaran bahasa secara terpadu dan menyeluruh. Selanjutnya, dikemukakan oleh Goodman bahwa pada dasarnya bahasa dipelajari dari satu kesatuan ke bagian-bagian. Pertama-tama orang menggunakan tuturan utuh, kemudian melihat dan mengembangkan bagian-bagian, lalu mulai meneliti dan melihat hubungan di antaranya dan menangkap makna utuhnya. Bagian-bagian dapat dipelajari di dalam kesatuan tuturan (wacana) dalam konteks komunikasi nyata. Dengan demikian, pembelajaran dengan pendekatan *Whole Language* memanfaatkan beragam teks.

Teks merupakan ungkapan bahasa yang menurut isi, sintaksis, dan pragmatik merupakan suatu kesatuan (Luxemburg, et.al., 1986). Teks dipandang sebagai suatu kesatuan yang memuat ketiga unsur tersebut. Isi teks berkaitan dengan semantik. Sebuah teks dituntut memiliki tema global. Tema global ini berfungsi sebagai ikhtisar teks atau merupakan rumusan simbolik dari sebuah teks. Dari sini dapat ditemukan beragam tema teks sesuai dengan jenis kebutuhan komunikasi dan yang tertuang ke dalam berbagai jenis teks. Di dalam teks cerita, misalnya, lazim ditemukan tema seperti “ketekunan membuahkan keberhasilan”, dan “kebaikan menang atas kejahatan”. Dari segi sintaktik sebuah teks harus memperlihatkan kebertalian antarunsur kalimat. Bertalian inilah yang membangun sosok teks yang dapat dimaknai dengan mempertimbangkan pula unsur-unsur di luar teks. Unsur di luar teks ini lazim disebut dengan konteks. Aspek pragmatik dalam sebuah teks dapat dijelaskan dari kondisi bahwa sebuah teks merupakan kesatuan tindakan yang bulat. Sebuah teks lazimnya tersusun atas sederetan tindak bahasa.

Sebagai kesatuan semantik, sintaktik, dan pragmatik, teks tidak dapat dipahami hanya dari teks itu sendiri. Konteks sebagai unsur di luar teks memegang peranan yang penting di dalam menentukan makna. Sebagaimana dikutip Luxemburg, et.al., (1986:90), Yacobson mengemukakan bahwa setiap tindak komunikasi yang menghasilkan teks meliputi enam faktor, yakni

pemancar, penerima, pesan, kenyataan yang diacu oleh pesan, kode yang merupakan perwujudan pesan, serta saluran isi pesan.

Dalam perspektif *Whole Language*, teks memuat tiga unsur yang terdapat dalam bahasa, yakni simbol, sistem, dan konteks. Oleh karenanya, teks menjadi sarana yang ideal bagi terbentuknya kompetensi berbahasa yang mencakup penguasaan aspek kaidah bahasa dan keterampilan menggunakan bahasa sesuai dengan konteks dan tujuan komunikasi. Kehadiran teks di sini memfasilitasi terciptanya pembelajaran bahasa yang bersifat holistik. Berlandaskan pada tema yang terdapat di dalam teks, pembelajar bahasa memahami makna yang terkandung di dalamnya sesuai dengan konteks yang melingkupi teks tersebut. Pada waktu yang bersamaan, pembelajar juga belajar tentang kaidah bahasa dalam berbagai level dari sistem bunyi sampai sistem kewacanaan.

Kondisi yang terdapat dalam teks pada umumnya, juga terjadi pada teks dongeng yang dapat didekati melalui aspek simbol, sistem, dan konteks. Simbol bahasa dalam teks dongeng terangkai sedemikian rupa dengan mengikuti aturan atau kaidah spesifik sehingga menghasilkan bentuk teks yang khas dan di dalamnya terdapat bermacam makna yang dapat ditangkap dengan memperhatikan konteksnya. Kondisi ini memungkinkan teks dongeng tersebut untuk dimanfaatkan dengan baik dalam konteks belajar bahasa, terutama di sekolah.

Teks dongeng berperan sebagai sarana pewaris nilai dan konsepsi yang menjadi salah satu penuntun masyarakat pemilikinya dalam menjalani kehidupan. Hal tersebut sesuai dengan pernyataan Al Mudra (2010) bahwa nilai dan konsepsi diyakini sebagai *blueprint* yang menjadi penuntun dalam perjalanan hidup masyarakat. Dengan peran dan berbagai potensi yang dimilikinya, teks dongeng dipandang tepat untuk disajikan dalam pembelajaran bahasa Indonesia. Teks dongeng dalam pembelajaran bahasa Indonesia dapat hadir sebagai sumber, materi, atau media pembelajaran.

4. Teks Dongeng dalam Pendekatan *Whole Language*

Premis kunci dari teori *Whole Language* adalah bahwa bahasa tulis maupun lisan tidak dapat dipisahkan dari pengalaman dan budaya manusia. Pengalaman dan budaya melahirkan beragam teks dengan fungsinya masing-masing. Oleh karena itu, pemaknaan suatu teks tidak dapat mengabaikan unsur pengalaman dan budaya sebagai sumber terciptanya teks tersebut. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Goodman (1986) mengemukakan

bahwa dalam kelas *Whole Language*, seluruh fungsi bahasa yang beragam baik bahasa lisan maupun bahasa tulis dipelajari dan dipraktikkan.

Whole Language, melalui komponen-komponennya, menawarkan prosedur kegiatan membaca yang sesuai untuk anak-anak. Prosedur yang ditawarkan didasarkan pada paradigma konstruktivistik dengan menyajikan kegiatan membaca integratif yang mencakup aspek sistem, simbol, dan konteks. Komponen-komponen yang dimaksud meliputi *reading aloud*, *sustained silent reading*, *shared reading*, *guided reading*, dan *independent reading journal writing*, *guided writing*, dan *independent writing* (Routman dan Froese dalam Suratinah dan Prakoso, 2003). *Reading aloud* adalah kegiatan membaca keras dengan intonasi yang benar yang dilakukan guru. Kegiatan membaca ini penting untuk kelas rendah. Siswa dapat menyimak contoh bacaan yang baik. *Sustained silent reading* adalah membaca dalam hati dengan materi bacaan yang dipilih sendiri oleh siswa. *Shared reading* adalah kegiatan membaca bersama antara guru dengan siswa dengan materi bacaan yang sama. *Guided reading* adalah membaca bersama oleh siswa dengan bimbingan guru dalam menjawab pertanyaan dan berdiskusi seputar isi bacaan. *Independent reading* adalah kegiatan membaca yang memberikan kesempatan kepada siswa untuk memilih sendiri materi yang akan dibacanya.

Jika mengacu pada paradigma pembelajaran bahasa Indonesia yang berorientasi pada pembentukan keterampilan berbahasa sebagaimana diamanatkan Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP), teks dongeng digunakan sebagai wadah dalam mewujudkan keterampilan mendengarkan, berbicara, membaca, dan menulis. Dengan menggunakan teks dongeng, guru mengembangkan serangkaian kompetensi sekaligus strategi mengajarkannya untuk mencapai target akhir, yakni dikuasainya keempat keterampilan berbahasa tersebut oleh peserta didik. Di lain pihak, berdasarkan Kurikulum 2013, teks dongeng menjadi salah satu jenis teks di antara beberapa jenis teks lain yang diajarkan di sekolah untuk dikuasai siswa yang meliputi penguasaan aspek afektif, kognitif, dan psikomotor. Baik dalam KTSP yang berbasis keterampilan berbahasa maupun Kurikulum 2013 yang berbasis teks, idealnya teks dongeng dapat diberdayakan secara maksimal karena di samping menyajikan berbagai nilai positif dan hiburan, teks dongeng juga dapat mengembangkan kompetensi komunikatif peserta didik.

Paparan berikut menyajikan gambaran implementasi Pendekatan *Whole Language* dalam pembelajaran bahasa Indonesia yang menggunakan teks dongeng. Paparan yang disajikan sebatas contoh implementasi dari sebagian

komponen *Whole Language*, yakni membaca bersama (*shared reading*) dan membaca terbimbing (*guided reading*).

Kegiatan membaca bersama, memberikan kesempatan kepada peserta didik dalam mengembangkan aspek kognitif, sosial-emosional, dan dalam pemerolehan bahasa. Kegiatan membaca bersama juga memberikan peluang bagi anak untuk memperoleh pengalaman membaca yang menyenangkan. Beragam strategi ditawarkan dalam membaca bersama. Hal tersebut bergantung pada kebutuhan konteks cerita dan jenis genre dari teks yang disajikan.

Holdway (dalam Cox, 1999:279) mengemukakan langkah-langkah membaca bersama. Langkah-langkah tersebut meliputi latihan pembuka (*opening warm-up*), dongeng favorit (*old favorite*), permainan bahasa (*language game*), cerita baru (*new story*), dan pilihan respons (*response options*).

Contoh penerapan berikut didasarkan pada standar kompetensi (SK) dan kompetensi dasar (KD) kelas III SD.

Standar kompetensi : Memahami teks dengan membaca nyaring, membaca intensif, dan membaca dongeng.

Kompetensi dasar : Menceritakan isi dongeng yang dibaca.

Indikator :

- (1) Menemukan kata benda, kata sifat, kata kerja, dan kata keterangan dalam teks dongeng.
- (2) Menjelaskan struktur dongeng.
- (3) Mengungkapkan kembali isi dongeng yang dibaca dengan memperhatikan struktur teks dongeng.
- (4) Mendemonstrasikan perilaku tertentu berdasarkan kata kerja yang terdapat dalam teks dongeng.

(A) Membaca Bersama (*Shared Reading*): Dongeng “Kancil dan Kera”

- (1) Latihan pembuka
Membaca puisi baru tentang binatang
- (2) Penyajian Teks Dongeng Favorit
 - (a) Membaca dongeng Kancil dan Buaya serta menanyakan ke anak-anak apa yang mereka pikirkan dari cerita tersebut.
 - (b) Mencari dan menemukan kata benda dan kata sifat: misalnya, kancil, kera, pohon, cerdik, rakus, dan tinggi.
 - (c) Mengajak peserta didik memahami struktur dongeng. Mengidentifikasi bagian cerita, seperti masalah pembukaan, isi, dan bagian akhir cerita.

- (d) Mengaktifkan pengetahuan awal: Peserta didik ditanya apa yang dia ketahui tentang sesuatu yang ada pada judul dongeng; apa yang diketahui peserta didik tentang penulis cerita; dan tentang apa saja yang mereka ketahui terkait dengan cerita yang akan dibaca.
 - (e) Papan kata: Guru menuliskan prediksi, pengetahuan awal, dan ide-ide peserta didik di papan tulis dengan membubuhkan nama di belakang komentar mereka.
- (2) Selama Membaca
- (a) Mengamati membaca: Peserta didik diarahkan untuk membaca dalam hati dua halaman pertama dari buku cerita terpilih dan guru mengamati mereka serta memberikan jawaban atas pertanyaan peserta didik tentang cerita dan kata-kata di dalamnya.
 - (b) Memverifikasi prediksi dan membuat prediksi baru: Peserta didik diminta untuk memverifikasi prediksi yang telah dibuat, lalu membuat prediksi baru apa yang akan terjadi dalam cerita selanjutnya. Prediksi baru ini dituangkan di papan tulis.
 - (c) Melanjutkan membaca dan memprediksi: Pada tahap ini secara berulang dilakukan kegiatan membaca, memverifikasi, dan memprediksi sesuai dengan tahapan dalam cerita yang dibaca, sampai peserta didik selesai membaca seluruh bagian cerita.
- (3) Sesudah Membaca
- (a) Mendiskusikan dongeng: Peserta didik diminta untuk menjelaskan tentang prediksi, verifikasi, ide, pertanyaan, tanggapan pribadi, atau hubungan isi cerita dengan kehidupan mereka.
 - (b) Membaca ulang: Peserta didik didorong untuk membacakan bagian-bagian yang menarik perhatiannya, seperti bagian yang sesuai atau tidak sesuai dengan prediksinya. Pada tahap ini juga dapat didiskusikan perbedaan ide di antara peserta didik.
 - (c) Mengajar pelajaran mini: Pada tahap ini peserta didik diajak untuk mengidentifikasi dan belajar tentang aspek-aspek linguistik dari teks dongeng yang telah dibaca, seperti jenis kata.
 - (d) Memperluas pelajaran melalui menulis: Guru dapat membuat kerangka tulisan yang diisi oleh peserta didik terkait dengan cerita dan pengalamannya. Tulisan mereka juga dapat dilengkapi dengan gambar. Selanjutnya, hasil kerja siswa disatukan menjadi buku dan dibaca pada pertemuan berikutnya.

Ilustrasi yang dipaparkan memperlihatkan bagaimana teks dongeng dimanfaatkan dalam sebuah proses pembelajaran. Gambaran tersebut menunjukkan kedekatan peserta didik dengan teks dongeng. Mereka

“bergaul” secara intens dengan teks dongeng. Peserta didik tidak semata-mata membaca dan menangkap makna, melainkan juga melakukan berbagai aktivitas menarik untuk mencapai berbagai kompetensi.

Kedua contoh prosedur pembelajaran membaca yang dipaparkan sejalan dengan pandangan konstruktivistik. Menurut teori ini proses belajar harus menekankan keterlibatan anak, menyenangkan, dan memungkinkan mereka berinteraksi dengan lingkungannya. Dengan kondisi seperti ini dimungkinkan kegiatan membaca di sekolah dapat menarik perhatian anak, memotivasi mereka untuk terlibat, berpartisipasi secara total dalam kegiatan, dan pada gilirannya kegiatan membaca akan mereka rasakan sebagai suatu kebutuhan. Totalitas peserta didik dalam berinteraksi dengan teks (dongeng) di sisi lain akan memelihara keberadaan teks dongeng dengan segala potensinya.

D. Simpulan

Teks dongeng yang memuat sistem lambang dengan muatan nilai-nilai dan konsepsi-konsepsi merupakan wujud warisan budaya yang perlu dijaga keberadaan dan keberdayaannya. Keberadaan dalam bentuk aslinya sebagai tradisi lisan telah banyak didokumentasikan dalam format naskah dan format lain seperti film dan drama. Namun demikian, ada hal lain yang perlu perhatian semua pihak, yakni bagaimana teks dongeng tersebut diperlakukan dengan tepat agar tetap memberikan manfaat maksimal sebagaimana dicita-citakan para pendahulu.

Pembelajaran bahasa Indonesia dengan pendekatan *Whole Language* dapat mengambil peran di dalam menjaga keberdayaan teks dongeng yang memuat nilai-nilai luhur tersebut. Perwujudan peran tersebut berdampak positif bagi teks dongeng dan pembelajaran bahasa Indonesia berlangsung dengan lebih baik sehingga lebih memungkinkan tercapainya tujuan pembelajaran.

Sudah saatnya semua pihak yang berhubungan dengan kebijakan pemeliharaan dan pelestarian dongeng sebagai warisan budaya, termasuk guru bahasa Indonesia, mengambil peran sesuai dengan kapasitas dan tanggung jawab masing-masing. Guru bahasa Indonesia perlu merefleksi tindakan pembelajaran yang selama ini telah dilakukan. Sudahkah teks dongeng dimanfaatkan secara maksimal? Apakah pembelajaran yang memanfaatkan teks dongeng sudah dirancang dengan menggunakan strategi yang tepat? Apakah peserta didik sudah dilibatkan secara total dalam mengeksplorasi dan memanfaatkan untuk mencapai kompetensi komunikatif dan mempelajari

nilai-nilai? Pertanyaan-pertanyaan seperti itu setidaknya dapat menjadi bahan introspeksi yang akan menguatkan komitmen untuk meningkatkan kualitas pembelajaran agar dapat memberikan kontribusi secara nyata dalam upaya melestarikan dongeng dengan segala potensinya melalui format dan strategi pembelajaran di antaranya seperti yang direkomendasikan oleh pendekatan *Whole Language*.

Daftar Pustaka

- Al Mudra, Mahyudin. 2010. "Mewariskan Cerita Rakyat Nusantara di Tengah Pluralisme Budaya Indonesia." Dari www.ceritarakyatnusantara.com. Diakses Tanggal 15 April 2016.
- Cox, Carole. 1999. "Teaching Language Arts: A Student-and Response-Centered Classroom."
- Goodman, Ken. 2005. *What Whole in Whole Language, 20th Anniversary Edition*. Barkley: RDRBooks.
- Harris, Violet. 1993. "Evaluating Children's Books for Whole-Language Learning." Dari [https://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/... / Harris_Evaluating.pdf](https://www.ideals.illinois.edu/bitstream/handle/.../Harris_Evaluating.pdf). by V Harris. Diakses Tanggal 15 Mei 2015.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. 2013. *Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Sekolah Dasar/Ibtidaiyah*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. 2013. *Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Sekolah Menengah Pertama/Madrasah Tsanawiyah*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Kementerian Pendidikan Nasional. 2006. *Standar Kompetensi Lulusan*. Jakarta: Kementerian Pendidikan Nasional.
- Luxemburg, Jan van, Bal, Mieke, dan Weststeijn, Willem G. 1986. *Pengantar Ilmu Sastra*. Terjemahan Dick Hartono. Jakarta: PT Gramedia.
- Nurgiyantoro, Burhan. 2005. *Sastra Anak: Pengantar Pemahaman Dunia Anak*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Priyono, Kusumo. 2001. *Terampil Mendongeng*. Jakarta: Grasindo.
- Suratinah dan Prakoso, Teguh. 2003. *Pendekatan Pembelajaran Bahasa dan Sastra Indonesia SD*. Jakarta: Universitas Terbuka.

MODEL PENDIDIKAN PESANTREN DALAM NOVEL *SANTRI CENKIR* KARYA ABIDAH EL-KHALIEQY

Furoidatul Husniah
FKIP Universitas Jember
furoidatulhusniah@gmail.com

A. Pengantar

Karya sastra merupakan hasil refleksi penulis mengenai lingkungan. Hal tersebut sejalan dengan yang dikatakan Endraswara, bahwa karya sastra memberikan refleksi realitas yang lebih besar, lebih lengkap, dan lebih dinamik (2008:89). Pandangan ini sering digunakan dalam penelitian sastra tertentu untuk merefleksikan sebuah kehidupan dalam masyarakat di dalamnya. Tilsan ini mengungkap kehidupan pesantren yang merupakan lembaga pendidikan agama Islam, dengan sistem asrama yang di dalamnya berisikan sekurang-kurangnya tiga unsur pokok yaitu: kiai, sebagai pengasuh sekaligus pengajar, santri yang belajar, dan masjid sebagai tempat beribadah dan sentral kegiatan.

Pesantren berfungsi sebagai lembaga pendidikan, secara historis berupa komunitas yang terdiri atas seorang atau beberapa ustadz, atau kiai yang berperan sebagai pengajar dan sekelompok santri yang diajar. Dari aspek intelektualitas, kiai pertama-tama dan utama mengajarkan membaca Al-Qur'an, kemudian meningkat pada kitab-kitab berbahasa Arab. Pada perkembangan berikutnya para santri merasakan kebutuhan untuk selalu dekat dengan kiainya, supaya mereka dapat mempelajari dan mengamati lebih banyak lagi pelajaran-pelajaran agama. Mereka kemudian membentuk kelompok masyarakat sendiri agar selalu dekat dengan kiainya, atau kiai itu sendiri yang menyediakan tempat, di rumahnya, atau di luar rumahnya, untuk menampung mereka agar setiap saat dapat memberikan pelajaran agama, sampai akhirnya pesantren berdiri.

Novel *Santri Cengkir* karya Abidah El Khalieqy menceritakan kehidupan di sebuah pesantren di daerah Cigaru yang dipimpin oleh Kiai Salamun dan kiprah putranya yang bernama Slamet Riyanto. Kiai Salamun mengajarkan

banyak kitab, misalnya kitab Taqrib, Fathul Muin, Tafsir Jalalain. Kiai Salamun mengajar para santri mulai subuh hingga menjelang ashar. Saat mengajar Kiai Salamun selalu membentuk pengajian dengan jumlah santri yang cukup banyak dan terkadang Kiai Salamun juga memberikan pengajian tersendiri kepada santrinya karena membutuhkan perhatian khusus, misalnya dalam membaca Alquran.

Berdasarkan gambaran singkat tentang novel tersebut, pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan, ada aspek-aspek yang perlu diperhatikan, yaitu kurikulum, santri, guru atau ustad dan ustadzah, dan sistem pengajarannya. Khususnya gambaran pendidikan pesantren dari sisi kurikulum dan sistem pengajarannya. Oleh karena itu, pada tulisan ini dibahas model pendidikan pesantren pada sisi kurikulum dan sistem pengajarannya (proses pembelajarannya)

B. Metode

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif yang menurut Nawawi (1996:25) adalah penelitian yang mengungkapkan objek yang sesuai dengan fakta yang ada. Sumber data penelitian adalah novel *Santri Cengkir* karya Abidah El-Khalieqy yang diterbitkan oleh AR-RUZZ MEDIA cetakan 1, Januari 2016.

Analisis data dilakukan sejak tahap inventarisasi data. Hal itu dilakukan melalui tahapan inventarisasi data, identifikasi, klasifikasi, dan interpretasi. Interpretasi data dilakukan dengan memaknai setiap gejala yang berkaitan dengan kehidupan pesantren. Pemaknaan dilakukan dengan melihat hubungan antar gejala untuk mendapatkan simpulan yang komprehensif.

C. Pembahasan

1. Pesantren Cigaru dalam Novel *Santri Cengkir*

Pesantren menurut pengertian dasarnya adalah tempat belajar para santri. Sebagai lembaga pendidikan Islam, pesantren –dari sudut historis kultural– dapat dikatakan sebagai *training center* yang otomatis menjadi pusat budaya Islam yang disahkan dan dilembagakan oleh masyarakat. Menurut Majid (1997:3), dari segi historis pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*).

Pesantren Cigaru terletak di sebuah dusun kecil di kelurahan Cibeunying, Majenang, Kabupaten Cilacap. Pesantren ini dipimpin oleh seorang kiai bernama Muhammad Salamun atau akrab dipanggil Kiai Salamun. Seperti terlihat dalam kutipan di bawah ini.

Ayahnya bernama Muhammad Salamun, pengasuh Pondok Pesantren Cigaru, Majenang. Sementara ibunya bernama Siti Djauhariyah, putri Kiai Majid, pendiri pondok tersebut ... (El-Khalieqy, 2016:77).

Dalam perkembangannya Pesantren Cigaru juga pernah dipimpin Kiai Jarir karena Kiai Salamun Meninggal dunia, dan Kiai Jarir menjadi penggantinya. Semua pengajian kini digantikan Kiai Jarir. Pondok pesantren Cigaru masih memiliki ulama pengganti.

Pesantren Cigaru dihuni oleh santri putra dan santri putri. Pada saat Kiai Salamun masih hidup, beliaulah yang membimbing dan mengayomi santri putra dan putri, tetapi secara khusus santri putri dibimbing oleh Nyai Djauhariyah istri Kiai Salamun. Seperti terlihat dalam kutipan berikut.

Ibu sangat perhatian terhadap para santri putri, karena mereka kelak akan menjadi seorang ibu juga bagi generasi penerusnya. Apapun yang diajarkan, ibu selalu mendasarkan pada Alquran. Seseorang harus benar dan sesuai ilmu tajwid dalam membaca Alquran. Selain mengajarkan ilmu tajwid, ibu juga mengajarkan dasar-dasar agama dengan cara sorogan, membaca dengan teliti kitab Durarul Bahiyah dan Sullam Safinatun Najah (El-Khalieqy, 2016:77).

Peran Kiai Salamun dan Nyai Djauhariyah sangat dominan dalam mendidik santrinya. Nyai Djauhariyah menekankan untuk bisa membaca Alquran dengan ilmu tajwid. Metode sorogan atau secara individual dalam mengajar menjadi prioritas utama untuk bisa memantau sejauh mana pemahaman santri putri dalam mengaji kitab-kitab yang diajarkan.

Para santri bermukim di sebuah kamar khusus yang dihuni oleh banyak santri untuk tidur dan melakukan aktivitas yang lain, seperti terlihat dalam kutipan di bawah ini.

Sejak umur 6 tahun, Slamet sudah jarang tidur di rumah. Ia selalu tidur di pesantren bersama para santri. Ada kamar khusus yang diperuntukkan bagi mereka. Kadang ia malah tidur di pawastren, tempat shalat untuk perempuan yang letaknya di sebelah utara masjid. Hanya dia seorang yang boleh tidur di situ. Slamet suka di tempat itu karena *view*-nya indah, langsung berhadapan gunung dan udaranya sejuk (El-Khalieqy, 2016:175).

Slamet adalah putra Kiai Salamun dan sekaligus santri di pesantren Cigaru. Sejak kecil ia sudah tidur di kamar khusus bersama para santri putra. Terkadang Slamet juga tidur di pawastren, yaitu tempat shalat untuk santri

putri karena pemandangannya yang indah. Pesantren Cigaru dengan Kiai, Nyai, dan juga santri putra dan putri serta tempat khusus untuk mereka beristirahat memberikan gambaran kondisi menjadi lembaga yang efektif untuk proses pendidikan.

2. Kurikulum Pesantren Cigaru dalam novel *Santri Cengkir*

Dalam pendidikan di pesantren, Nurkholis Majid mengatakan bahwa tidak ada istilah kurikulum. Banyak pesantren tidak merumuskan dasar dan tujuan pesantren secara eksplisit atau mengimplementasikannya dalam kurikulum. Tujuan pendidikan pesantren ditentukan oleh kebijakan kiai sesuai perkembangan pesantren. Dalam perkembangannya istilah kurikulum bukan sesuatu yang asing (Azizi, 2002:85).

Kurikulum merupakan salah satu instrumen dari lembaga pendidikan pesantren. Kurikulum merupakan seperangkat perencanaan dan media untuk mengantarkan pesantren untuk mencapai tujuan didirikannya pondok pesantren, yaitu mempersiapkan para santri menjadi orang yang alim dalam ilmu agama serta mampu mengamalkan ilmunya dalam masyarakat. Pesantren dalam aspek kelebagaannya mulai mengembangkan diri dengan corak pendidikannya yang bermacam-macam. Terdapat karakteristik kurikulum di pesantren modern dan juga kurikulum pesantren “salaf”.

Kurikulum pesantren “salaf” yang statusnya sebagai lembaga pendidikan non-formal hanya mempelajari kitab-kitab klasik yang meliputi: Tauhid, Tafsir, Hadis, Fiqh, Ushul Fiqh, Tasawuf, bahasa Arab (Nahwu, Sharaf, Balaghah, dan Tajwid) Mantik, Akhlaq. Pelaksanaan kurikulum pesantren berdasarkan kemudahan dan kompleksitas ilmu atau masalah yang dibahas dalam kitab. Jadi ada tingkat awal, menengah, dan tingkat lanjut.

Kurikulum pesantren modern mulai diadaptasi dengan kurikulum pendidikan Islam yang disponsori oleh Departemen Agama dalam sekolah formal (madrasah). Sedangkan kurikulum khusus pesantren dialokasikan dalam muatan lokal atau mungkin diterapkan melalui kebijaksanaan sendiri.

Dalam novel *Santri Cengkir*, Pesantren Cigaru menggunakan kurikulum pesantren “Salaf”. Hal ini terlihat dalam kutipan berikut.

Masyarakat Cigaru tahu dan paham jika sepanjang hayatnya, aktivitas Kiai Salamun sangatlah padat, terutama sekali yang berkaitan dengan kegiatan pesantren. Sejak pagi hingga sore hari. Terlebih lagi saat bulan Ramadhan. Beliau mengajar sejumlah kitab. Biasanya sepanjang bulan Ramadhan saja, Kiai Salamun mampu menghatamkan pengajaran Kitab Taqrib, Fatqhul Muin, dan Tafsir Jalalain (El Khalieqy, 113:2016).

Semua pengajian yang biasanya dipegang Kiai Salamun, kini digantikan Kiai Jarir, khususnya Ihyā' Ulumuddin. Pondok Pesantren tidak terganggu, karena masih memiliki ulama pengganti (El Khalieqy, 113:2016).

Kang Nasruddin bercerita, bahwa pagi hari itu Kiai Salamun merasa lemas badannya. Namun beliau tetap mengajar Kitab Fathul Muin karya Syeh Zainuddin Al Malyabari. Kebetulan yang diajarkan kala itu tentang bab kematian (El Khalieqy, 119:2016).

Banyak kitab yang harus dipelajari oleh para santri. Kitab-kitab itu antara lain: Kitab Taqrib, Fatqhul Muin, Tafsir Jalalain, Ihyā' Ulumuddin, Sulam Safinah atau Safinatun Najah, kemudian Sulam Taufiq, dan Fathul Qarib. Kitab-kitab ini menjadi hal wajib untuk selalu diajarkan dengan bimbingan seorang kiai dalam hal ini adalah Kiai Salamun.

Dalam Kitab Taqrib dibahas tentang taharan (bersuci), shalat, zakat, puasa, haji, jual beli, waris dan wasiat, perkawinan (nikah), perceraian (talak), jinayat, hudud, jihad, buruan dan sembelihan, lomba dan memanah, sumpah dan nadzar, serta hukum dan kesaksian.¹

Kitab Fathul Muin merupakan salah satu kitab rujukan di bidang fikih. Pembahasan fikih dalam kitab ini cukup lengkap dan mendetail. Jilid pertama berisi pembahasan: shalat, wudhu, sujud sahwi, azan dan iqamah, shalat-shalat sunnah, shalat berjamaah, shalat jumat, shalat jenazah, Jilid Kedua: zakat, puasa, iktikaf, haji dan umrah, bab jual beli, bab wakalah dan qiradh, bab ijarah (sewa-menyewa), ariyah (pinjam-meminjam), bab hibah, wakaf, ikrar (pengakuan), wasiat, dan bab faraidh. Jilid Ketiga: bab nikah, bab Jihad, bab peradilan, bab dakwaan (tuduhan) dan bayinah (alat bukti), dan bab memerdekakan budak.²

Kitab tafsir Jalalain telah dijadikan kitab dasar di seluruh pesantren di Indonesia diperuntukkan bagi mereka yang ingin mempelajari tafsir Alquran. Bahasanya ringkas, padat, dan enak. Kitab ini satu-satunya kitab tafsir yang penyusunnya dua orang. Uniknyā mereka tidak mengerjakannya secara bersamaan. Meski disebut-sebut penyusunnya dua orang, sebenarnya Al-Mahalli dan As-Suyuthi tidak mengerjakannya dalam waktu yang bersamaan.

¹ <https://bambangbelajar.wordpress.com/2014/02/04/terjemah-dan-teks-kitab-taqrib-lengkap-kitab-matan-al-ghayah-wat-taqrib/>.

² <http://www.kiosislami.com/733,terjemah-kitab-fathul-mu%E2%80%99in-%E2%80%93-syekh-zainuddin-bin-abdul-aziz-al-malibari-%283-jilid%29.html>

Masing-masing penyusun yang berbeda generasi itu hanya menulis tafsir separuh Alquran pada masanya. Sebab ketika sang mufassir pertama menyusun bagian pertama Tafsir Jalalain, mufassir kedua baru saja memulai pengembaraannya mencari ilmu.³

Dalam novel tersebut terlihat kedua kitab tersebut dikhatamkan atau diselesaikan dalam bulan Ramadhan. Hal yang nyata dilakukan dalam keseharian umat muslim adalah tentang salat lima waktu, bahkan tambahan salat sunnah lainnya, puasa merupakan bab yang dibahas dalam kitab-kitab tersebut. Termasuk dalam kitab tafsir jalalain. Santri diharapkan tidak hanya bisa membaca Alquran tetapi memahami makna atau kandungan isi Alquran, meskipun tidak harus mengkhhatamkan 30 juz.

Selain Kiai Salamun, ada juga Kiai Jarir yang menggantikan mengaji Kitab Ihya ulumuddin karya seorang ulama besar, Hujjatul Islam, Al Imam Abu Hamid Ghozali atau Imam Ghozali yang sangat berpengaruh di kalangan umat Islam. Walaupun umur kitab ini sudah ratusan tahun, namun hingga kini, tetap menjadi rujukan utama bagi para penempuh jalan sufi. Kitab ini berisi ajaran adab, ibadah, tauhid, akidah, dan tasawuf yang sangat mendalam. Kitab ini merupakan hasil perenungan yang mendalam dari Imam Ghozali tentang berbagai hal, khususnya tentang penyucian hati.

Pelaksanaan dalam proses mengaji ada graduasi atau tingkatan sesuai dengan kompleksitas kajian yang terdapat dalam kitab, seperti pada data di bawah ini.

Mengaji kepada Bapak secara berjenjang karena disesuaikan dengan kemampuan si anak. Untuk pelajaran Fiqh, yang pertama diajarkan adalah Sullam Safinah atau Safinatun Najah, kemudian Sullam Taufiq. Sesudahnya baru beranjak kepada kitab yang lebih tinggi. Taqrib dan Fathul Qarib. Sebagai Syarah, diberikan juga Taqrib dan Kifayatul Akhyar. Sedangkan untuk pelajaran Nahwu, dimulai dari Jurumiyah, Imrithi dan seterusnya (El Khalieqy, 179:2016).

Untuk mempelajari fiqh, diajarkan terlebih dahulu kitab Sullam Safinah karya Sheikh Abdullah bin Saad bin Sumair al-Hadhrami, yang membahas asas-asas fiqh dalam mazhab Shafi'i yang turut meliputi aspek tauhid dan tasawuf. Beliau adalah seorang ahli fiqh dan tasawwuf yang bermadzhab Syafi'i. Selain itu, beliau adalah seorang pendidik yang dikenal sangat ikhlas dan penyabar,

³ agusmbaleloblog.wordpress.com/2014/03/26/kitab-tafsir-jalalain

seorang qodhi yang adil dan zuhud kepada dunia, bahkan beliau juga seorang politikus dan pengamat militer negara-negara Islam. Beliau dilahirkan di desa Dzasbuh, yaitu sebuah desa di daerah Hadramaut Yaman, yang dikenal sebagai pusat lahirnya para ulama besar dalam berbagai bidang ilmu keagamaan.

Kitab *Safinah* memiliki nama lengkap “*Safinatun Najah Fiima Yajibu `ala Abdi li Maulah*” (perahu keselamatan di dalam mempelajari kewajiban seorang hamba kepada Tuhannya). Kitab ini walaupun kecil bentuknya akan tetapi sangatlah besar manfaatnya. Di setiap Pondok Pesantren atau pengajian di kampung-kampung kitab ini selalu ada untuk di pelajari, bahkan dihafalkan. Kitab ini di jadikan kitab fiqh dasar yang pertama dipelajari karena Kitab ini mencakup pokok-pokok agama secara terpadu, lengkap, dan utuh, dimulai dengan bab dasar-dasar syari’at, kemudian bab bersuci, shalat, zakat, puasa, dan haji yang ditambahkan oleh para ulama lainnya. Kitab ini disajikan dengan bahasa yang mudah, susunan yang ringan dan redaksi yang gampang untuk dipahami serta dihafal. Seseorang yang serius dan memiliki kemauan tinggi akan mampu menghafalkan seluruh isinya hanya dalam masa dua atau tiga bulan atau mungkin lebih cepat (Rizal, 2010).

Setelah menyelesaikan *Sullam Safinah* dilanjutkan *Sullam at-Taufiq*, yang secara semantik berarti, ‘tangga menuju pertolongan’. Kitab ini merupakan kitab dasar yang memuat secara lengkap materi ajaran Islam yang meliputi: Tauhid, Fiqh, dan Tashawwuf. Sebagai penjelasnya lebih detail dikaji dalam kitab *Taqrib* dan *Fathul Qarib*.

Sebagai dasar untuk mempelajari tata bahasa dalam bahasa Arab, dipelajari ilmu nahwu, mulai dari pembahasan kitab *Jurmiyah*, yaitu kitab ilmu Nahwu Matan Al-Ajurumiyah (*Jurmiyah*). Kitab ilmu nahwu atau kaidah bahasa Arab paling populer di pesantren salaf untuk pelajaran bahasa Arab tingkat dasar. Kemudian dilanjutkan pada imriti kitab yang bernama asli *Nadhom Al Imrithi* yang merupakan matan dari kitab *Jurumiyyah* yang membahas ilmu nahwu yang digubah menjadi bentuk nadhom/ natsar / sya’ir. Pengarang kitab ini adalah Al Muallamah As Syeikh Syarafuddin Yahya Al Imrithi Rahimahullah. Di kalangan tholibul ‘ilmi (santri), kitab ini wajib untuk dasar pembelajaran tata bahasa Arab. Umumnya kitab ini dipelajari setelah sebelumnya mempelajari kitab *Jurumiyyah* terdahulu karena kitab *Imrithi* ini merupakan kelanjutan dari *Jurumiyyah*.⁴

⁴ <http://www.ebook.mampirbro.web.id/2012/08/kitab-nadzom-al-imrithi-terjemahan.html>

Pada tahun pertama seorang santri diharapkan dapat menguasai standar minimal, tingkat dasar pengetahuan agama. Terfokus pada hafalan, teori tata bahasa Arab sampai pada tuntunan syar'i terutama dalam persoalan ibadah. Tahun berikutnya barulah mengaji misalnya kitab *ihya ulumuddin* (tasawuf). Oleh karena itu, dibutuhkan waktu mengaji yang cukup lama bagi seorang santri untuk menguasai pengetahuan agama dan membekali dirinya untuk dapat membaca teks berbahasa Arab.

3. Sistem Pengajaran di Pesantren Cigaru dalam Novel *Santri Cengkir*

Pendidikan pesantren memiliki dua proses pembelajaran, yaitu sorogan, yang sering disebut sistem individual, dan sistem bandongan atau wetonan yang sering disebut kolektif. Dengan cara sorogan tersebut, setiap murid mendapat kesempatan untuk belajar secara langsung dari kiai atau pembantu kiai.

Sorogan biasanya diberikan dalam pengajian kepada murid-murid yang telah menguasai pembacaan Qur'an dan kenyataan merupakan bagian yang paling sulit sebab sistem ini menuntut kesabaran, kerajinan, ketaatan, dan disiplin pribadi dari santri. Santri seharusnya sudah paham tingkat sorogan ini sebelum dapat mengikuti pendidikan selanjutnya di pesantren (Dhofier, 1985:28).

Metode utama proses pembelajaran di lingkungan pesantren ialah sistem bandongan atau wetonan. Dalam sistem ini, sekelompok murid mendengarkan seorang guru yang membaca, menerjemahkan, dan menerangkan buku-buku Islam dalam bahasa Arab. Kelompok kelas dari sistem bandongan ini disebut halaqah yang artinya sekelompok siswa yang belajar di bawah bimbingan seorang guru (Dhofier, 1985:28). Sistem sorogan digunakan di pondok pesantren tetapi biasanya hanya untuk santri baru yang memerlukan bantuan individual.

Bapak juga selalu menyediakan waktu khusus untuk Slamet, keluarga yang lain dan beberapa santri untuk mengaji secara sendiri, yang dikenal dengan sistem Sorogan. Waktunya ba'da Shubuh dan ba'da Maghrib. Slamet, Najib, Dasir, Muhsinun, Hisyam, dan Nasruddin, menjadi santri istimewa. Mereka belajar mengaji hingga pukul 8 pagi. Slamet bisa selesai lebih awal karena ia memperoleh giliran pertama (El Khalieqy, 176:2016).

Slamet mengaji dengan sistem sorogan (satu-per satu santri mengaji untuk disimak Pak Kiai) dan Bandongan (paralel, mengaji bersama-sama) di dalam atau di serambi masjid. Saat sorogan, Slamet selalu menyimaknyanya dengan serius, walau itu sedang mengaji kepada Bapak, ayah kandungnya. Slamet juga tidak lupa untuk memberi makna di bawah kalimat-kalimat Arab pada kitab kuningnya dengan tinta Cina (El Khalieqy, 179:2016).

Pada umumnya pembelajaran di pesantren dengan model sorogan dan bandongan. Kedua model ini menggambarkan kiai aktif dan santri pasif. Seperti yang dilakukan oleh Kiai Salamun dalam mengajar kitab pada santrinya. Ada perlakuan istimewa terhadap Slamet, Najib, Dasir, Muhsinun, Hisyam, dan Nasruddin. Mereka bekerja untuk kiainya, sehingga tidak bisa mengaji bersama dengan teman yang lain. Secara teknis model sorogan bersifat individual, yaitu santri menghadap guru seorang demi seorang dengan membawa kitab yang dipelajari. Oleh karena itu, Slamet selesai terlebih dahulu karena mendapatkan giliran pertama.

Metode sorogan justru mengutamakan kematangan dan perhatian serta kecakapan seseorang sehingga mengajar secara individual langsung dan intensif. Kiai lebih mengetahui materi dan metode apa yang cocok dan khusus untuk mengajar bagi santrinya.

Selain sorogan terlihat metode bandongan (weton) yang bersifat klasikal juga diterapkan Kiai Salamun dalam mengajar para santrinya. Aktivitas santri yang mengikuti pelajaran dengan duduk di sekeliling kiai misalnya di serambi masjid. Baik model bandongan maupun sorogan dilakukan dengan pembacaan kitab yang dimulai dengan tarjamah, syarah (penjelasan) dengan analisis gramatikal, peninjauan morfologi dan uraian semantik. Kiai sebagai pembaca dan penerjemah memberikan pandangan (interpretasi) baik mengenai isi maupun bahasanya.

D. Simpulan

Kurikulum yang diterapkan di Pesantren Cigaru adalah kurikulum pesantren “salaf” yang mempelajari kitab-kitab klasik antara lain: Kitab *Taqrib*, *Fatqul Muin*, *Tafsir Jalalain*, *Ihya Ulumuddin*, *Sulam Safinah* atau *Safinatun Najah*, *Sulam Taufiq*, dan *Fathul Qarib*. Dalam mengaji kitab-kitab tersebut seorang kiai mengajarkan berdasarkan kompleksitas ilmu yang dibahas sehingga ada tingkat awal, menengah, dan lanjutan. Adapun model sorogan dan bandongan dalam proses pembelajaran di pesantren masih sangat relevan karena ada konsekuensi memberikan layanan sebesar-besarnya pada santri, namun alangkah baiknya jika dikembangkan model sorogan dan bandongan yang dialogis.

Daftar Pustaka

- agusmbaleloblog.wordpress.com/2014/03/26/kitab-tafsir-jalalain. Diunduh tanggal 6 April 2016.
- Azizy, A. Qodri Abdillah. 2002. *Dinamika Pesantren dan Madrasah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1985. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.
- Endraswara, Suwardi. 2008. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Med Press.
- El Khalieqy, Abidah. 2016. *Santri Cengkir*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- <https://bambangbelajar.wordpress.com/2014/02/04/terjemah-dan-teks-kitab-taqrib-lengkap-kitab-matan-al-ghayah-wat-taqrib/>, diunduh tanggal 4 April 2016.
- <http://www.kiosislami.com/733,terjemah-kitab-fathul-mu%E2%80%99in-%E2%80%93-syekh-zainuddin-bin-abdul-aziz-al-malibari-%283-jilid%29.html>. Diunduh tanggal 4 April 2016.
- <http://www.ebook.mampirbro.web.id/2012/08/kitab-nadzom-al-imrithi-terjemahan.html>. Diunduh tanggal 6 April 2016.
- Majid, Nurcholis. 1997. *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.
- Nawawi, H. Handari dan Martini, H. Mimi. 1996. *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Rizal, Asep. 2010. *Terjemah Kitab Safinah*. aseprizal79.blogspot.com/2010/06/terjemahan-kitab-safinah.html. Diunduh tanggal 6 April 2016.

STRATEGI KONTESTASI JENDER DALAM SASTRA ANAK INDONESIA DAN SASTRA ANAK TERJEMAHAN: POLA RESISTENSI TOKOH PEREMPUAN DI BAWAH HEGEMONI KULTUR PATRIARKI

Supiastutik dan Dina Dyah Kusumayanti

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
tutikjuhanda@gmail.com; dinadyahks@gmail.com

A. Pendahuluan

Sastra anak, sebagai suatu cabang ilmu, merupakan salah satu genre dalam ilmu sastra dan berkaitan dengan persoalan humaniora yang seharusnya dapat digunakan sebagai indikator dinamika persoalan sosial, perkembangan budaya dan pergulatan pemikiran kritis masyarakat. Jamak diketahui budaya, dan pergulatan pemikiran kritis masyarakat. Jamak diketahui bahwa sastra berfungsi sebagai media kritik, representasi pergumulan pemikiran kritis, ekspresi, dan ruang kontestasi proses kreatif masyarakatnya. Hal ini juga berlaku pada sastra anak sebagai salah satu genre ilmu sastra. Dengan demikian sastra anak dapat pula diperlakukan sebagai sebuah ruang kontestasi proses kreatif, dan media ekspresi, kritik, dan representasi.

Salah satu bentuk kontestasi dalam karya sastra adalah kontestasi nilai dan konsep jender. Dalam cerita anak *Cinderella*, misalnya, tokoh-tokoh perempuan digambarkan secara hitam putih. Tokoh perempuan digambarkan sangat jahat (hitam) seperti tokoh ibu tiri dan saudara tiri. Tokoh protagonis perempuannya, Cinderella, digambarkan baik hati, cantik sempurna, dan rajin. Namun demikian, kisah ini mengajarkan kepada pembaca anak bahwa ketika seseorang ingin mendapatkan pangeran pujaan, dia harus tampak cantik secara fisik seperti ketika Cinderella pergi ke pesta dansa yang diadakan oleh Sang Raja. Dalam cerita Cinderella, kesempurnaan fisik menjadi standar dalam kehidupan perempuan. Cerita Cinderella berbeda dengan cerita *The Red Ridinghood* karya penulis cerita anak dari Perancis, Charles Perrault pada

1600-an. Seorang anak perempuan (Red Ridinghood) dalam cerita tersebut ditokohkan sebagai seorang gadis kecil yang lincah, cerdas, dan berani. Ketika ditugasi oleh ibunya mengirim makanan untuk neneknya yang tinggal di hutan, dia dengan senang melakukan tugas tersebut karena dia sayang kepada neneknya. Ketika dia mengalami kesulitan di hutan, dia menggunakan akalinya untuk menyelesaikan masalah yang dihadapinya.

Kisah *The Red Ridinghood* memberikan pelajaran kepada pembaca terutama anak-anak tentang kesetaraan jender. Tokoh anak perempuan digambarkan mampu menyelesaikan masalah di hutan yang pada umumnya dianggap sebagai tugas laki-laki. Penyelesaian masalah di hutan dengan menggunakan kekuatan akal adalah sebuah strategi kontestasi jender yang ditawarkan oleh penulis cerita untuk mereduksi stereotip perempuan yang sejauh ini dilekatkan dengan karakter emosional, cengeng, pesolek, dan lemah.

Penelitian ini dilakukan untuk menjawab keingintahuan peneliti tentang strategi kontestasi jender yang dilakukan oleh tokoh perempuan dalam cerita anak yang ditulis oleh penulis Indonesia dan cerita anak terjemahan. Penelitian dengan pendekatan kritik sastra feminis terhadap karya sastra anak ini penting dilakukan, pendidikan karakter perempuan Indonesia yang seyogyanya dilakukan sejak masih kanak-kanak. Menurut kacamata feminis, karya sastra yang baik haruslah memberikan wawasan kepada pembaca baik anak-anak maupun dewasa bahwa laki-laki dan perempuan, memiliki hak yang setara.

Pemahaman tentang konsep jender yang benar perlu disosialisasikan kepada semua orang, termasuk anak-anak melalui berbagai media karena pemahaman tentang jender yang benar akan berdampak pada perlakuan yang seimbang antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat. Agen sosialisasi konsep yang paling efektif menurut Bee (1996) adalah keluarga, sekolah, teman sebaya, dan media massa. Cerita anak merupakan salah satu bentuk media sosialisasi yang bisa menjangkau pembaca yang luas sehingga dia bisa berfungsi sebagai media sosialisasi yang efektif juga. Oleh karenanya, penciptaan cerita anak penting mendapatkan pengawalan dan pembinaan agar yang tersebar dan terbaca masyarakat, sejalan dengan semangat kesetaraan jender yang sedang dibangun bersama.

Dalam penelitian yang telah dilakukan terdahulu ditemukan bahwa cerita anak yang beredar dan dapat ditemukan di Indonesia, semakin lama jumlahnya semakin banyak dan semakin beragam, baik yang ditulis oleh penulis Indonesia maupun yang diterjemahkan dari berbagai bahasa. Mayoritas cerita anak yang

beredar di Indonesia diterjemahkan dari berbagai negara, seperti Amerika, dari Jepang, Cina, Inggris, dan Denmark. Karena cerita anak ini diadopsi dari negara lain, masalah yang muncul adalah: 1) bagaimana strategi kontestasi jender yang dibangun melalui tokoh dalam cerita anak yang ditulis oleh penulis Indonesia dan 2) bagaimana strategi kontestasi jender yang dibangun melalui tokoh dalam cerita anak terjemahan.

B. Kajian Literatur

Sastra anak didefinisikan secara beragam karena masing-masing orang menggunakan perspektif yang berbeda. Bila dilihat dari kebutuhan anak, menurut Hunt (1995) sastra anak berarti buku yang dibaca oleh dan secara khusus memuaskan kelompok pembaca anak. Saxby (1991) menyatakan bahwa jika citraan dan atau metafora kehidupan yang dikisahkan itu berada dalam jangkauan anak, yang melibatkan aspek emosi, perasaan, pikiran, saraf sensori, dan pengalaman moral yang diekspresikan dalam bentuk kebahasaan yang juga dapat dijangkau dan dipahami oleh pembaca anak. Buku atau teks tersebut dapat diklasifikasi sebagai sastra anak. Sedangkan Huck (1987) menekankan bahwa buku anak-anak menempatkan anak-anak sebagai pusatnya. Seorang pakar sastra anak yang lain, Mitchell (2003), menyatakan bahwa sastra anak adalah buku yang mengandung tulisan dan isi yang menarik dan jelas; tokohnya adalah anak-anak; *setting*-nya adalah lokasi yang sangat dekat dengan dunia anak-anak; temanya berbicara mengenai dunia anak-anak dan minat mereka.

Penelitian ini memfokuskan pada sastra anak yang dikonsumsi oleh anak-anak kategori siswa sekolah dasar dan sekolah menengah pertama. Kategorisasi pembaca anak-anak diberikan oleh Mitchell (2003) dan Nurgiyantoro (2005). Mitchell (2003:11–12) maupun Nurgiyantoro (2005:50–53) sama-sama memetakan kategorisasi pembaca anak berdasarkan psikologi perkembangan anak dan teori *behavioristic* yang dikemukakan oleh Piaget yang membagi empat tahap perkembangan anak, yaitu: *sensory-motor*, *preoperational period*, *concrete operational*, dan *formal operational*. Dalam perkembangannya, kata Piaget, anak mengalami proses asimilasi, akomodasi, dan ekuilibrasi ketika belajar menyerap informasi, menyesuaikan cara berpikirnya dengan informasi baru, dan menginteraksi sikapnya dengan informasi yang baru diperolehnya (dalam Mitchell, 2003:12). Tahap perkembangan anak demikian menjadi krusial untuk dipahami dan disikapi saat seseorang menciptakan sebuah teks bacaan untuk anak. Tahap ini perlu dipahami manakala terdapat unsur tertentu yang akan dimasukkan ke dalam cerita atau ke dalam ilustrasi teks. Unsur

tertentu tersebut misalnya adalah unsur identitas, kearifan lokal, dan budaya. Sastra anak memiliki kemampuan akomodasi yang memungkinkan unsur-unsur tersebut masuk kedalam tema atau ilustrasi cerita. Kehidupan masyarakat yang multikultur sebagaimana ditemukan di Amerika Serikat misalnya dapat dijadikan tema-tema sastra anak. Mitchell mencontohkan bahwa pluralitas kehidupan dan tokoh yang diambil dari suku Indian, negro, imigran Mexico, dan imigran Asia merupakan kekayaan untuk dituangkan ke dalam sastra anak (2003:200). Bias kultur, konstruksi sosial, kesetaraan jender, ideologi, persoalan identitas, dan *bullying* adalah hal-hal yang juga dapat diangkat dan diakomodasi oleh sastra anak.

Sementara ini penelitian sastra anak di Indonesia masih belum banyak dilakukan, hal ini juga dinyatakan oleh Sugihastuti, "Sastra anak sekali lagi adalah sastra yang tersisihkan. Karena tersisihkan, sedikit pula peneliti yang memperhatikannya" (2000:39). Padahal sastra anak berpotensi untuk dibedah dengan teori kajian sastra yang saat ini sangat beragam. Semiotika, feminisme, stilistika, sosiologi sastra, dan beberapa teori sastra yang sangat mungkin untuk membedah sastra anak. Di negara-negara Eropa, Australia, dan Amerika, sastra anak bahkan telah lama digunakan sebagai alat bantu pengajaran di jenjang pendidikan dasar (Mitchell, 2003; Cullinan, 1989). Sementara itu bila menilik sastra anak terjemahan, beberapa artikel jurnal, hasil penelitian, dan buku di bawah ini dapat memberi gambaran tentang penelitian sastra anak terjemahan. Sastra anak terjemahan yang digarap pun tidak hanya sastra anak Inggris tetapi juga mencakup sastra anak dari Perancis, Amerika, dan dari beberapa negara Asia. Sastriyani (1998), Sugihastuti (1996, 2000, 2008), dan Kusumayanti (2009) menyoroti sastra anak terjemahan. Sastriyani meneliskaji ajaran moral dalam fabel Prancis. Dalam kajiannya, Sastriyani menemukan bahwa fabel digunakan untuk menggambarkan masyarakat Prancis yang feodal, yakni dalam cerita *Le Roman de Renard*. Lain halnya dengan Sugihastuti yang dalam buku (1996) maupun dalam artikel jurnalnya (2000, 2008), mengatakan bahwa sastra anak terjemahan terutama yang datang dari Inggris dan Amerika sering lebih menarik daripada sastra anak di Indonesia karena tema yang tidak seragam dan berkembang dengan baik. Tema sastra anak Indonesia cenderung mirip dan terkesan terlalu menggurui. Tema yang menggurui ini ditemukan Sugihastuti setelah mengkaji 42 novel anak terbitan 1990 dari berbagai penerbit. Sedangkan Kusumayanti (2009) menemukan bahwa tema cerita anak dari Inggris dan Amerika sangat beragam –terkadang terkesan sangat sederhana dan sangat dekat dengan anak-anak– cara mengungkapkannya

ringan terkesan main-main; penampilan teksnya sangat menarik (*enticing*) dilengkapi ilustrasi, *lay out*, dan format teks yang apik.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan kajian pustaka yang dilakukan terhadap teks sastra anak Indonesia dan terjemahan. Teks tersebut tersimpan dan tersedia di perpustakaan nasional, perpustakaan daerah, dan koleksi perseorangan. Penelitian ini memanfaatkan buku-buku sastra anak yang tersedia di perpustakaan daerah di Yogyakarta, Malang, dan Surabaya

Jenis data yang diteliti adalah teks sastra anak terutama data berupa teks dan non-teks yang mengandung kontestasi jender. Lebih khusus lagi penelitian ini mengkaji bagaimana strategi kontestasi jender dilakukan oleh pengarang dan/atau ilustrator. Kajian dilakukan dengan cara meneliti peran jender dalam buku sastra anak yang ditulis oleh pengarang Indonesia dan buku sastra anak terjemahan.

Riset ini menggunakan pendekatan kritik sastra feminis. Bagian ini memaparkan kritik tersebut secara singkat. Showalter dalam Sugihastuti dan Suharto (2005:18) menulis bahwa dalam ilmu sastra, feminisme berhubungan dengan konsep kritik sastra feminis, yaitu studi sastra yang mengarahkan fokus analisisnya pada perempuan. Jika selama ini dianggap bahwa yang mewakili pembaca dan pencipta dalam sastra Barat adalah laki-laki, kritik sastra feminis menunjukkan bahwa pembaca perempuan membawa persepsi dan harapan ke dalam pengalaman sastranya.

Culler dalam Sugihastuti dan Suharto (2005:18–19) menawarkan sebuah proses pembacaan karya sastra dengan prinsip, yang dikenal sebagai *reading as woman* (membaca sebagai perempuan) yang bisa dipakai untuk membongkar praduga dan ideologi kekuasaan laki-laki yang andro-sentris atau patriarki, yang sampai sekarang diasumsikan menguasai penulisan dan pembacaan sastra. Lebih lanjut konsep yang ditawarkan Culler itu pada dasarnya dapat dimasukkan ke dalam slot kritik sastra feminis. Kritik sastra feminis bukan berarti pengkritik perempuan, atau kritik tentang perempuan, juga bukan kritik tentang pengarang perempuan, tetapi pengkritik memandang sastra dengan sebuah kesadaran bahwa ada jenis kelamin yang banyak berhubungan dengan budaya, sastra, dan kehidupan. Membaca sebagai perempuan berarti membaca dengan kesadaran membongkar praduga dan ideologi kekuasaan laki-laki yang androsentris atau patriarkis. Perbedaan jenis kelamin pada diri pencipta, pembaca, unsur karya, dan faktor luar itu-lah yang memengaruhi situasi sistem komunikasi sastra.

Paham kritik sastra feminis ini menyangkut soal “politik” dalam sistem komunikasi sastra yang menurut Millet dalam Sugihastuti dan Suharto (2005:20), yaitu sebuah politik yang langsung mengubah hubungan kekuatan kehidupan antara perempuan dan laki-laki dalam sistem komunikasi sastra. Arti kritik sastra feminin adalah sebuah kritik yang memandang sastra dengan kesadaran khusus akan adanya jenis kelamin yang banyak berhubungan dengan budaya, sastra, dan kehidupan manusia. Lebih lanjut Suharto (2005:20–21) menjelaskan bahwa jenis kelamin membuat banyak perbedaan di antara semuanya, perbedaan di antara diri pencipta, pembaca, dan faktor luar yang memengaruhi situasi karang mengarang. Ada asumsi bahwa perempuan memiliki persepsi yang berbeda dengan laki-laki dalam melihat dunia.

Awal munculnya kritik sastra feminis didasarkan pada ‘hasrat’ (meminjam istilah Djayanegara, 2000:27) dan keprihatinan para feminis terhadap buruknya posisi perempuan pengarang pada masa lalu dan untuk menunjukkan citra wanita dalam karya penulis-penulis pria yang menampilkan wanita sebagai makhluk yang dengan berbagai cara ditekan, disalah-tafsirkan, serta disepelekan oleh tradisi patriarkal yang dominan. Kritik sastra feminis kemudian berkembang menjadi bermacam-macam jenis seperti kritik sastra feminis-sosialis, kritik sastra feminis-psikoanalitik, kritik sastra feminis-lesbian, dan kritik sastra feminis-ras (kritik sastra feminis–etnik).

Beberapa kajian tentang kritik sastra feminis telah dilakukan oleh beberapa pihak antara lain oleh Sriningsih dengan judul “Citra Wanita dalam Syair Putri Akal”, juga dilakukan oleh Sofia dengan judul “Stereotip Jender dalam Cerita Rakyat Indonesia untuk Bacaan Anak-anak (Studi Kasus Cerita Rakyat Jawa)”. Tetapi kajian tentang perbandingan kontestasi jender dalam sastra anak Indonesia dan sastra anak terjemahan masih belum pernah dilakukan.

D. Hasil dan Pembahasan

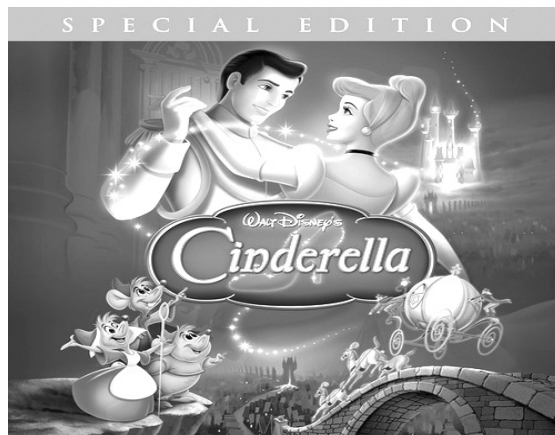
1. Wajah Sastra Anak Terjemahan di Indonesia

Temuan di lapangan menunjukkan bahwa karya sastra terjemahan dari Inggris dan Amerika yang ditulis pada abad XX dan XXI bersifat lebih seimbang dalam mengekspresikan peran jender di dalam karakter yang dimainkan. Karakter perempuan tidak dikarakterisasi sebagai sosok perempuan yang lemah, irasional, dan cengeng. Mayoritas tokoh perempuan dikarakterisasi sebagai tokoh yang secara fisik kuat, berpendidikan, mandiri, dan tidak mudah mengeluh sebagaimana terlihat dalam novel anak yang ditulis oleh Meg Cabot yang berjudul *Proyek Sang Putri* dan *Peta dan Pemetaan* karya Jinny Johnson.

Tokoh perempuan di dalam dua novel anak ini menggambarkan perempuan yang mampu menyelesaikan pekerjaan yang berat yang secara tradisional hanya dilakukan oleh laki-laki. Novel ini mengajarkan kepada pembaca anak laki-laki dan perempuan, untuk menyadari bahwa pembagian pekerjaan domestik dan sosial tidak selalu dibatasi oleh jender.

Ada beberapa karya dari Inggris klasik yang diterjemahkan apa adanya. Nilai-nilai kesetaraan jendernya masih belum tampak. Karya sastra Inggris yang ditulis sebelum munculnya gerakan feminisme, masih banyak menggambarkan peran jender yang sangat stereotip. Misalnya dalam cerita Cinderella yang diterjemahkan dari Inggris, tokoh Cinderella masih digambarkan sebagai anak dengan karakter stereotip perempuan yang lemah, yang hanya bertugas mengerjakan pekerjaan rumah-tangga, dan selalu dianiaya oleh ibu tiri dan kakak tirinya. Tokoh perempuan yang lain, yaitu saudara tiri Cinderella dikarakterisasikan sebagai anak perempuan yang senang bersolek dengan ambisi yang kuat untuk mendapatkan perhatian dan cinta Pangeran. Semua tokoh perempuan dalam cerita Cinderella digambarkan tidak berpendidikan. Tokoh perempuan yang digambarkan lemah, tidak terdidik, dan tersiksa oleh ketidakberdayaannya bertentangan dengan cita-cita kaum feminis.

Cerita serupa juga terdapat dalam dongeng anak Inggris yang telah tersebar ke seluruh dunia termasuk di Indonesia, juga masih tampak berkerakter stereotip jender. Sebut saja Putri Salju (*Snow White and The Seven Dwarfs*), tokoh perempuan tetap berkerakter stereotip jender perempuan, yaitu lemah tetapi baik (*Snow White*) dan jelek tetapi culas (ibu tiri). Sementara itu, tokoh laki-laki selalu dikarakterisasi positif seperti tujuh manusia kerdil yang pekerja keras dan suka menolong serta pangeran yang berasosiasi sebagai penolong perempuan.



Gambar 1: Tokoh Cinderella

2. Wajah Sastra Anak Indonesia

Sastra anak Indonesia yang ditulis oleh penulis asli Indonesia menyoroti berbagai dimensi kehidupan manusia. Dalam penelitian ini ditemukan beberapa novel yang mengungkapkan relasi jender laki-laki dan perempuan. Tampaknya, penulis Indonesia mulai menyadari bahwa kedudukan perempuan dalam masyarakat perlu mendapatkan perhatian khusus. Kesadaran ini juga masuk dalam pikiran penulis anak dan penulis dewasa.

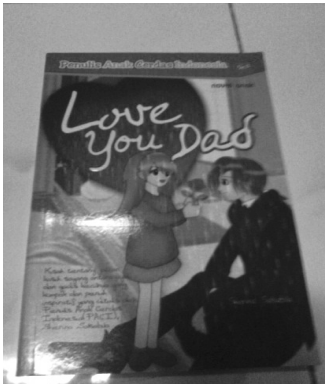
Darto Singo adalah salah satu penulis cerita anak yang terlihat memiliki kesadaran akan tidak perlunya stereotip jender dalam cerita anak Indonesia. Novel karyanya yang berjudul *Dini Si Cantik Perkasa*, bertutur tentang kehebatan Dini dalam melakukan pekerjaan yang biasa dilakukan oleh teman laki-lakinya termasuk bermain sepak bola. Dengan sudut pandang penceritaan orang ketiga, Darto Singo meyakinkan pembaca bahwa bermain bola bukanlah tabu bagi perempuan.

Di kelompok penulis cilik Indonesia ditemukan Chitra Savitri yang menulis tentang sekelompok anak perempuan yang membentuk sebuah kelompok band. Judul yang dipilihnya adalah *The Clave Band*. Novel anak dengan ilustrasi ini mencoba mematahkan stereotip pemain musik yang biasanya didominasi oleh laki-laki. Dalam cerita dituturkan, meskipun ibunya Ine tidak suka bila dia bergabung dalam band, namun akhirnya ibunya mengalah karena hasrat anaknya terhadap musik sangat besar.

Dalam buku cerita karangan Sherina Salsabila dari grup Zettu Penulis Anak Indonesia dikisahkan seorang anak perempuan bernama Viola yang hidup bersama orang-tua tunggalnya, yaitu Adam. Dalam kisah ini, ayah Viola diceritakan sebagai ayah yang hebat, yang bisa melakukan pekerjaan apapun yang biasa dikerjakan perempuan seperti memasak, membersihkan rumah, dan mengantar Viola ke sekolah.

Sementara penulis cilik lain dari salah satu penerbit buku-buku sastra anak, *Dar! Mizan*, Rai Hany, mengisahkan kehidupannya yang bahagia bersama Abi dan Umi yang mendukungnya sebagai *Ilmuwan Cilik Matematika*. Dalam cerita, Hany, seorang tokoh perempuan cilik sekaligus penulis cerita ini adalah anak perempuan yang jago dalam bidang matematika. Tokoh anak perempuan yang jago matematika ini sengaja dipasang menjadi tokoh utama cerita untuk menepis anggapan yang selama ini diyakini oleh masyarakat bahwa perempuan tidak bisa menggunakan kecerdasan otaknya dalam bidang sains dan matematika yang tidak mungkin mengalahkan anak laki-laki di bidang ini.

Fly Me to the Star adalah cerita anak tulisan Aminah dan Alfiana yang tergabung dalam grup penulis cilik *Noura Books Penulis Cilik Punya Karya*. Terkisah seorang gadis kecil bernama Jasmine yang memiliki keteguhan hati untuk menjadi astronot. Meskipun teman-temannya mengatakan tidak mungkin bagi perempuan untuk menjadi astronot, namun Jasmine tetap bersikukuh untuk mewujudkan cita-citanya. Gagasan penulis untuk menulis cerita ini tentu didasarkan atas keyakinannya bahwa tidak ada batasan jender dalam memilih profesi.



Gambar 2: Tokoh Ayah



Gambar 3: Perempuan Astronot

Sedangkan cerita anak dengan ilustrasi berjudul *Kartini dari Desa Melur* mengisahkan seorang anak perempuan bernama Intan yang telah mendapat pesan dari mending ayahnya, agar terus sekolah dan mencapai cita-citanya. Namun masyarakat di sekitarnya memiliki kebiasaan menikahkan anak perempuannya saat usia mereka masih sangat muda. Ibu dan nenek Intan masih memegang dogma menikah muda ini sehingga Intan merasa sendiri berjuang meneruskan sekolahnya.

3. Kontestasi Jender dalam Sastra Anak Indonesia dan Sastra Anak Terjemahan

Sejarah gerakan emansipasi wanita di Indonesia dimulai dari ide Raden Ajeng Kartini dalam surat-surat yang dikirim ke sahabat-sahabatnya di Belanda yang kemudian dikumpulkan dalam buku *Door Duisternis Toot Licht*. Buku ini pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu tahun 1922 dengan judul *Habis Gelap Terbitlah Terang: Boeah Pikiran*. Setelah itu buku ini mengalami beberapa kali cetak ulang. Semangat R.A. Kartini dimaknai sebagai semangat untuk memperjuangkan perempuan Indonesia untuk memperoleh pendidikan setara dengan pria.

Selaras dengan perjuangan para feminis di Barat, emansipasi wanita Indonesia juga menjadi semakin luas. Wanita tidak hanya menuntut kesetaraan dalam pendidikan, tetapi mereka juga menuntut kesetaraan dalam berbagai bidang kehidupan seperti dalam bidang politik, ekonomi, maupun di bidang hukum. Kontestasi jender di bidang politik telah terjadi beberapa dekade terakhir dan menelorkan undang-undang pemilu legislatif dan Undang-undang No. 2 tahun 2008 tentang Partai Politik (Parpol). Kuota keterlibatan perempuan dalam dunia politik sebesar 30 persen, untuk duduk di dalam parlemen. Dalam Pasal 8 Butir d UU No. 10 tahun 2008, disebutkan penyertaan sekurang-kurangnya 30 persen keterwakilan perempuan pada kepengurusan parpol tingkat pusat sebagai salah satu persyaratan parpol untuk dapat menjadi peserta pemilu. Sementara itu, pasal 53 UU mengatakan bahwa daftar bakal calon peserta pemilu juga harus memuat paling sedikit 30 persen keterwakilan perempuan.

Kontestasi jender di negara manapun, tidak terkecuali Indonesia, tidak hanya terjadi dalam bidang politik. Semangat untuk mendapatkan kesetaraan jender (*gender equality*) juga bisa terbaca dalam karya sastra. Kontestasi jender dalam karya sastra di Indonesia mulai kuat menyeruak sejak tahun 1998 dengan munculnya perempuan pengarang Ayu Utami dan Abidah El-Khalieqy. Dalam novel *Saman* dan *Larung* karya Ayu Utami, hampir semua tokoh perempuan dikarakterisasi sebagai tokoh yang kuat, mandiri, dan menentang sistem patriarki yang berlaku dalam masyarakat. Tokoh Shakuntala, misalnya, gigih menentang ayahnya yang tidak pernah setuju akan pilihannya berkarir di bidang tari. Gambaran perempuan yang tangguh, berpendidikan tinggi, dan mandiri juga dapat ditemukan dalam novel *Perempuan Berkalung Sorban* dan *Geni Jora* karya Abidah El-Khalieqy.

Kontestasi jender ini ternyata dapat dilihat dengan kuat pada cerita anak Indonesia yang ditulis oleh penulis cilik dan oleh penulis dewasa. Dari penelitian ini, ditemukan lebih dari 40 buku sastra anak Indonesia yang ditulis oleh penulis dewasa dan penulis anak-anak menggambarkan relasi jender. Hampir semua penulis memimpikan adanya kesetaraan jender dalam kehidupan bermasyarakat. Narasi yang diciptakan oleh penulis Indonesia menunjukkan kesadaran yang cukup besar untuk memperjuangkan hak-hak perempuan untuk melakukan banyak hal yang selama ini dianggap tabu dilakukan perempuan. Sebut saja kisah dalam cerita anak dalam buku-buku berjudul *Dini Si Cantik Perkasa*, *Fly Me to the Star*, *The Clave Band*, *Reisha Si Pengusaha Cilik*, *Love You Dad*, dan *Ilmuwan Cilik Matematika*. Buku-buku ini mewakili karya sastra anak Indonesia yang ditulis oleh anak Indonesia yang mengandung strategi kontestasi jender yang kuat.

Melalui novel-novel ini para penulis menggugat stereotip jender yang dilekatkan pada perempuan sebagai makhluk lemah, tidak rasional, penakut, dan tidak memiliki ambisi untuk berkembang. Novel *Dini Si Cantik Perkasa*, *Fly Me to the Star*, *The Clave Band*, dan *Ilmuwan Cilik Matematika* memberikan karakter yang berbeda dengan karakter stereotip perempuan. Hampir semua karakter dalam novel ini ditokohkan sebagai tokoh yang kuat, tangguh, dan bercita-cita tinggi.

Dalam cerita *Love You Dad*, tokoh ayah diceritakan bisa melakukan pekerjaan yang dilakukan oleh mendiang istrinya, seperti memasak, menjahit, membersihkan rumah, dan pekerjaan rumah lainnya bersama anak perempuannya. Novel anak ini memberikan contoh kepada pembaca bahwa pekerjaan rumah tangga ternyata mudah dan tidak tabu dilakukan oleh laki-laki. Melalui novel ini, penulis mengatakan kepada pembaca bahwa pekerjaan rumah-tangga yang biasanya identik dengan tugas perempuan bisa juga dikerjakan oleh laki-laki.

Sementara itu, karya sastra anak terjemahan dari Inggris hanya ditemukan 5 novel anak berilustrasi yang memiliki strategi kontestasi jender. Sebagian besar novel terjemahan dari Inggris cenderung bertema kemanusiaan seperti menghargai orang berkebutuhan khusus dan pentingnya bersahabat dengan ras yang berbeda, bertanggung-jawab kepada tugas dan kewajiban, dan mengembangkan kreativitas.

E. Simpulan

Dari pembacaan secara seksama terhadap 46 karya sastra anak Indonesia, ditemukan beberapa hal. *Pertama*, terdapat semangat yang besar untuk melakukan kontestasi jender dalam karya sastra anak Indonesia. Semangat untuk mendukung kesetaraan jender bahkan dilakukan oleh penulis cilik baik yang tergabung dalam sebuah kelompok pengarang cilik dengan label Kecil-kecil Punya Karya (KKPK), Noura Books, Zettu Penulis Anak Cerdas Indonesia maupun dalam buku-buku terbitan Gramedia Pustaka Utama.

Kedua, kontestasi jender jarang ditemukan dalam karya sastra anak terjemahan dari bahasa Inggris. Dalam kelompok karya sastra yang banyak dibaca anak-anak Indonesia, kisah *Cinderella*, *Barbie*, dan *The Snow White* merupakan bacaan yang diminati anak Indonesia. Berdasarkan observasi di berbagai toko buku di Jember, Surabaya, Yogyakarta, dan Malang, cerita anak ini masih banyak terpajang di rak-rak toko buku. *Ketiga*, pola resistensi tokoh perempuan dalam kultur patriarki ditunjukkan dengan pemberontakan terhadap stereotip jender yang mengasumsikan perempuan sebagai makhluk yang lemah, penakut, mudah menyerah, dan tidak bercita-cita tinggi. Di masa

depan, kisah yang bermuatan kontestasi gender seharusnya terus diproduksi agar masyarakat semakin menyadari bahwa perempuan juga membutuhkan kesempatan mengembangkan diri. Karya sastra berpotensi sebagai medium informasi dan sosialisasi kesadaran gender.

Daftar Pustaka

- Cullinan, Bernice E. 1989. *Literature and the Child*. 2nd edition. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- Hunt, Peter. 1995. *Criticism, Theory, and Children's Literature*. Massachusetts: Blackwell.
- Hunt, Peter. 1995. *Criticism, Theory, and Children's Literature*. Massachusetts: Blackwell
- Kusumayanti, Dina Dyah, M. Ilham, dan Sunarlan. 2009. "Properti Sastra, Bahasa, dan Artistik Sastra Anak Indonesia dan Inggris: Model Pengembangan Industri Kreatif Sastra Anak Berbasis Keragaman Budaya." Laporan Penelitian yang tidak dipublikasikan dengan dana dari DIKTI. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Mitchell, Diana. 2003. *An Invitation to the World*. Boston: Pearson Education, Inc.
- Muhammad, F.A.A. 2011. *Guava Party*. Bandung: DAR! Mizan.
- Nurgiyantoro, Burhan. 2005. *Sastra Anak: Pengantar Pemahaman Dunia Anak*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- O'Malley, Andrew. 2003. *The Making of the Modern Child: Children's Literature and Childhood in the Late Eighteenth Century*. New York: Routledge.
- Saxby, Maurice. 1991. "The Gift Wings: The Value of Literature to Children." Dalam Maurice Saxby & Gordon Winch (eds.) *Give Them Wings, The Experience of Children's Literature*. Melbourne: The Macmillan Company, halaman 3-118.
- Singo, Darto. 2013. *Dini Si Cantik Perkasa*. Penerbit Mitra Gama Widya.
- Sugihastuti. 1996. *Serba-serbi Cerita Anak-anak*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sugihastuti. 2000. "Sastra Anak Versi Terjemahan." Dalam *Humaniora* No. 1/2000. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.
- Sugihastuti. 2008. "Sastra Anak Korea: Analisis Mitos." Dalam *Semiotika* No. 9(2), Juli-Desember/2008. Jember: Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Sastra Universitas Jember.
- SUPIASTUTIK dan Dina Dyah Kusumayanti. 2013. "Strategi Representasi dan Kontestasi Identitas Sastra Anak Indonesia dan Sastra Anak Terjemahan." Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember. (Penelitian yang tidak dipublikasikan).



BAGIAN KEEMPAT

Budaya Verbal dan Nonverbal

WELAS ASIH: MEREKLESI TRADISI SAKRAL, MEMPROYEKSI BUDAYA PROFAN

Heru S.P. Saputra

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember

heruespe@gmail.com

A. Pendahuluan

Leksikon *welas asih* ('belas kasih', 'kasih sayang', 'iba') kini menjadi cukup populer, bukan hanya pada lingkungan masyarakat adat atau masyarakat lokal Using, melainkan juga pada tingkat nasional, dan bahkan internasional. Hal itu dipicu oleh pencanangan Banyuwangi sebagai Kota *Welas Asih* (*Compassionate City*) pertama di Indonesia melalui penandatanganan Piagam *Welas Asih* (*Charter for Compassion*) yang dilaksanakan oleh Bupati Banyuwangi, Abdullah Azwar Anas, di Banyuwangi, 5 Agustus 2014.

Dengan penandatanganan piagam tersebut, Banyuwangi masuk dalam jaringan 40 kota di dunia —sejajar dengan Atlanta, Appleton, Denver, Houston, dan Seattle (kota-kota di Amerika Serikat), Groningen dan Leiden (Belanda), Capetown (Afrika Selatan), Eskilstuna (Swedia), Botswana dan Parksville (Kanada), serta Gaziantep (Turki)— yang telah ditetapkan menjadi Kota *Welas Asih* sesuai inisiasi program *Compassion Action International*.

Di sisi lain, leksikon *welas asih* juga lekat dengan masyarakat adat Using karena menjadi salah satu kata kunci yang termuat dalam produk tradisi lisan, di antaranya dalam mantra. Mantra Using yang berjenis pengasihannya senantiasa menyebut-nyebut leksikon *welas asih* dengan frase *teka welas teka asih* ('datang belas datang kasih'), karena ia merepresentasikan fungsi atau tujuan dari mantra tersebut.

Leksikon *welas asih* menjadi salah satu penanda utama bahwa mantra tersebut berjenis pengasihannya, terlepas dari tingkatan dan karakteristik pengasihannya. Karena, sebagaimana yang diketahui, pengasihannya bisa bersifat vertikal atau horizontal, dan individual atau sosial. Selain itu, mantra pengasihannya juga bisa bermagi merah atau bermagi kuning.

Kedua fenomena —mantra dan slogan— tersebut, meskipun sama-sama memanfaatkan leksikon *welas asih*, tampak adanya perbedaan orientasi atau konteks. Konteks mantra yang penggalan teksnya berbunyi *teka welas teka asih*, berorientasi pada upaya seseorang (*wong pinter*) untuk mendatangkan kekuatan gaib yang ditujukan kepada orang tertentu dengan tujuan agar orang tersebut bersikap *welas asih*. Dalam hal ini, orang tersebut dikehendaki agar jatuh cinta kepada seseorang sebagaimana yang dimaksud oleh *wong pinter*.

Sementara itu, konteks slogan “Banyuwangi, Kota *Welas Asih*” (*Banyuwangi Compassionate City*), berorientasi pada upaya pemerintah atau atasan untuk mengajak masyarakat atau bawahan agar bersikap *welas asih*. Dalam hal ini, Banyuwangi memiliki komitmen yang kuat untuk menjadi daerah yang penuh cinta, bertabur kasih sayang, baik dalam ranah ekonomi maupun hubungan sosial antarwarga.

Secara garis besar, tujuan *welas asih* dalam kedua fenomena tersebut memiliki kesejajaran atau keparalelan, yakni menebar pesona dengan sikap *welas asih*, tetapi dengan orientasi yang berbeda atau bahkan berseberangan. Perbedaan orientasi tersebut menyangkut perbedaan karakteristik, serta sifat, cakupan, dan tingkat keaktifan.

Jika ditarik benang merah ke induk organisasi yang menaungi slogan “Banyuwangi, Kota *Welas Asih*”, yakni *Compassion Action International* (McCloughlin, 2013; www.charterforcompassion.org), istilah resmi yang digunakan adalah *Compassionate City*. Dalam berbagai kamus bahasa Inggris, *compassionate* diartikan sebagai ‘sangat merasa kasihan’ atau ‘ingin menghibur orang lain’. Atau, istilah yang juga sering digunakan adalah *compassion* yang dalam berbagai kamus diartikan sebagai ‘keharuan’ atau ‘perasaan kasihan/terharu’.

Bertolak dari terjemahan kata *compassionate* atau *compassion* tersebut, kemudian muncul serangkaian pertanyaan berikut. Mengapa *Compassionate City* dialihbahasakan menjadi Kota *Welas Asih*? Adakah hubungan atau bahkan keterpengaruhan terminologi dalam slogan tersebut oleh leksikon lokal dalam mantra (*teka welas teka asih*)? Apa makna-relasional leksikon *welas asih* dalam kedua konteks tersebut?

Tulisan ini bertujuan memberi pandangan terhadap serangkaian pertanyaan tersebut dengan mendiskusikan leksikon *welas asih* yang terdapat pada leksikon *teka welas teka asih* yang terdapat dalam mantra pengasihannya Using dan slogan “Banyuwangi, Kota *Welas Asih*”. Diskusi tersebut bermuara pada interpretasi makna-relasional.

Konsep yang digunakan sebagai landasan teoretis adalah konsep kelisanan dan keberaksaraan (Ong, 1987; 1989; Sweeney, 1987; 2011; Teeuw, 1994; Sunarti, 2013). Konsep tersebut dimanfaatkan untuk menjelaskan kuatnya tradisi kelisanan dalam “menghegemoni” budaya keberaksaraan, baik dalam konteks rekognisi maupun memorisasi. Sementara itu, paradigma yang digunakan sebagai acuan dalam analisis adalah paradigma tafsir-kebudayaan (*interpretif*) (Geertz, 1989; 1992), guna memaknai fenomena teks *welas asih* dalam konteks slogan, mantra, dan masyarakat Using.

B. Metode

Penelitian tentang fenomena *welas asih* dalam konteks mantra dan slogan ini menggunakan metode etnografi dengan menekankan perspektif emik. Perspektif emik, sebagaimana dijelaskan Ahimsa-Putra (1997), lebih memfokuskan pandangan terhadap fenomena sosial budaya atas dasar pandangan *tineliti*, yakni masyarakat yang diteliti. Senada dengan itu, Spradley (1997) menggarisbawahi bahwa tujuan utama etnografi adalah memahami suatu pandangan hidup dari sudut pandang penduduk asli.

Eksplorasi data tentang mantra dilakukan dengan observasi partisipasi dan wawancara, terutama kepada para pewaris-aktif (*dukun*, *wong pinter*, dan tukang *lintrik*). Data pendukung dieksplorasi dari penelitian-penelitian sebelumnya. Sementara itu, data yang terkait dengan slogan dieksplorasi melalui dokumen-dokumen yang dijadikan bahan untuk penancangan Kota *Welas Asih* dan berbagai informasi dari media massa. Selain itu, juga dilengkapi dengan wawancara kepada budayawan yang memahami konteks slogan tersebut.

Data yang telah terkumpul diklasifikasi dan dianalisis dengan paradigma tafsir-kebudayaan (*interpretif*). Paradigma tersebut dipilih dengan pertimbangan untuk memahami secara mendasar makna pemilihan leksikon *welas asih* dalam slogan, sekaligus untuk memahami makna-relasional dalam konteks mantra, slogan, dan masyarakat.

C. Hasil dan Pembahasan

Hasil kajian dan pembahasan terhadap *welas asih* menunjukkan bahwa leksikon *welas asih* dalam konteks mantra dan konteks slogan memiliki makna yang paralel, tetapi keduanya berada pada konteks yang berseberangan. Hal tersebut dipaparkan dalam tiga bagian berikut. Dimulai dari refleksi terhadap tradisi sakral, dilanjutkan dengan proyeksi terhadap

budaya profan, dan dilengkapi dengan interpretasi terhadap fenomena kontemporer. Rangkaian paparan berujung pada makna-relasional leksikon *welas asih* pada konteks tersebut.

1. *Welas Asih* Masa Silam: Merefleksi Tradisi Sakral

Leksikon *welas asih* dapat ditelusuri dengan menengok ke belakang, ke masa silam. Meskipun pada masa kini (peradaban elektronik) leksikon tersebut dapat dijumpai di lingkungan masyarakat Using dalam komunikasi keseharian, aspek historis menjadi cukup determinan, sehingga perlu menengok ke peradaban paling awal —sebelum peradaban tipografik dan khirografik— yakni peradaban lisan. Sebagai produk peradaban lisan, khazanah tradisi lisan Using memuat beragam leksikon, bukan hanya yang digunakan dalam komunikasi keseharian, melainkan juga yang bersifat unik dan arkais. Dalam tradisi lisan Using terdapat leksikon *welas asih*, *santet*, *lintrik*, *sensren*, *seret*, *susuk*, *pengirut*, maupun *pelaris*.

Dalam mantra jenis *santet* ('pengasihannya'), di antaranya Sabuk Mangir dan Jaran Goyang, terdapat leksikon *welas asih* dan variannya. Dalam Sabuk Mangir (versi 3) (Saputra, 2007:360—361), leksikon tersebut adalah *Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh* ('Belas kasih kamu belas kasih saya/Datang belas datang kasih jabang bayinya .../Kasihilah kepada jabang bayi saya/Sih-kasih kehendak Gusti Allah/Tiada Tuhan selain Allah, Muhammad utusan Allah'). Leksikon *welas asih* dan variannya —yakni *teka welas teka asih*, *asiha*, dan *sih-asih*— merupakan orientasi yang dituju oleh mantra pengasihannya tersebut, sehingga si objek akan termanipulasi kesadarannya untuk kemudian menaruh rasa kasih sayang kepada orang yang *matek aji* diawali dengan ucapan-ucapan yang bersifat sugesti guna mendatangkan kekuatan sebagaimana yang menjadi karakteristik mantra yang bermagi kuning tersebut.

Mantra Jaran Goyang (versi 1/2/3) (Saputra 2007:361—364) tidak jauh berbeda dari Sabuk Mangir, tetapi lebih simpel, dengan penggalan ucapan *Sih-asih kersane Gusti Allah/Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh*. Meskipun memiliki tujuan pengasihannya yang sama, Jaran Goyang dikenal lebih ekstrem dibandingkan dengan Sabuk Mangir, karena mantra yang bermagi merah tersebut mengandung unsur dendam dan cenderung memiliki sisi yang negatif, yakni mempermalukan si objek secara sosial. Hal tersebut tercermin dalam bagian ucapan *Kadhung edan sing edan/Kadhung gendheng sing gendheng/Kadhung bunyeng sing bunyeng* ('Kalau gila tidak gila/Kalau sinting tidak sinting/Kalau teler tidak teler').

Mantra-mantra lain, yakni Payung Agung, Sada Lanang, Perkutut Putih, Pecari Putih, Pengasihian Malaikat Papat, dan Setan Kobar (wawancara dengan Spr di Olehsari, 27 Agustus dan 7 September 2014) juga mengandung leksikon *welas asih* dan variannya. Leksikon *Teka welas teka asih/Asiha marang badanisun* ('Kasihilah kepada diriku') (Payung Agung), *Teka welas teka asih/Asiha maring kersanisun* ('Kasihilah kepada keinginanmu') (Sada Lanang), dan *Asiha maring kersanisun* (Perkutut Putih) menjadi penanda sugestif atas datangnya ketulusan sikap kasih sayang. Hal yang lebih mendalam lantaran ungkapan repetitif terekspresi dalam *Welas welas welas/Welasa maring kersanisun/Teka welas teka asih/Asiha maring jabang bayinisun* (Pecari Putih). Pengulangan leksikon *welas* tersebut memberi penekanan betapa kuatnya sugesti yang dilancarkan oleh si subjek *matek aji* kepada si objek. Sementara itu, dalam mantra Pengasihian Malaikat Papat (*Asihna edanna/.../Yen sing welas asih tundhuk manut/.../Teka welas teka asih/Asiha maring jabang bayinisun*) dan mantra Setan Kobar (*Asihna edanna/.../Teka welas teka asih/Asiha maring kersanisun*), bukan hanya sisi kasih sayang yang muncul, melainkan juga sisi emosional, yakni *edanna* ('gilakan', 'jadikan gila'). Meskipun demikian, leksikon *edanna* tidak dimaksudkan sebagai benar-benar gila, tetapi lebih sebagai tergila-gila yang ekstrem.

Dalam mantra jenis *lintrik* yang berjudul Lintrik (wawancara dengan Nwy di Licin, 10 September 2014; Ijh, 21 Agustus 2014 dan Jnh, 30 September 2014, keduanya di Tembakon) terdapat leksikon yang berbunyi *Tundhukna welasna asihna/Bingungna edanna marang isun/.../Teka welas teka asih/Asiha marang jabang bayine ...* Meskipun termasuk jenis pengasihian, Lintrik yang memanfaatkan media kartu ini —yang juga terungkap dalam ucapan mantra, yakni *Kertu sewidak sepakem/Gawenane raja Cina/Yen mandi tak nggo guru/Yen ora mandi tak obong tak nggo kayu*)— bermagi merah sehingga mengandung sisi pengasihian yang ekstrem. Beberapa *wong pinter* meyakini bahwa ketika *matek aji* Lintrik tidak perlu menggunakan ucapan pembuka Bismillāhir rahmānir rahīm dan ucapan penutup Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh karena Cina —yang menjadi produsen sekaligus dipersepsi sebagai representasi dari kartu *lintrik*— dianggap tidak mengenal ucapan yang diadopsi dari tradisi Islam tersebut. Sisi pengasihian ekstrem juga terefleksi dari asal-usul dan proses pemanfaatan kartu, yakni harus diperoleh dengan cara mencuri dan dimanfaatkan dengan terlebih dahulu dipendam di dalam tanah kuburan.

Mantra jenis lainnya —seperti *sensren*, *seret*, *susuk*, *pengirut*, dan *pelaris*— memiliki karakteristik pengasih yang tidak jauh berbeda dari mantra-mantra yang telah dibahas, yakni ada variasi dari yang tulus hingga yang ekstrem karena mengandung unsur emosi atau dendam (Saputra, 2013). Konteks penggunaannya pun bervariasi, dari konteks sosial (*sensren*, *susuk*), konteks individual (*seret*), konteks relasi transaksional (*pelaris*), dan konteks hubungannya dengan binatang. Selain itu, mediator yang digunakan pun bervariasi, mulai dari bedak atau parfum (*sensren*), emas atau baja (*susuk*), hingga *malam klanceng putih* (nama semacam sarang dari sejenis tawon kecil) (*pengirut*). Sementara itu, untuk tolak /*balak sikep*, *sarat*, *pathek*, dan *rapuh* tidak mencerminkan *welas asih* karena memang bertujuan sebaliknya. Mantra-mantra tersebut mengandung unsur penolakan, kebencian, ancaman, dan balas dendam.

Sebagaimana diketahui, mantra merupakan produk kultural yang mengikuti dinamika semangat zaman. Meskipun merupakan produk dari peradaban lisan, kini —dalam peradaban elektronik— tidak sedikit *wong pinter* yang memanfaatkannya dalam wujud tulisan, baik dalam tulisan mantra maupun *raja* gga mereka juga memanfaatkan sarana elektronik dan tidak harus tampil *serem* a tetap terjaga. Mantra dan ritual adalah sakral, sehingga mekanisme kultural yang standar harus tetap dilakoni. Kesakralan menjadi bagian integral dan substantif, karena jika diabaikan diyakini akan menggangu kemujarabannya.

Meskipun bersifat dinamis, perangkat ritual dan wacana mantra tetap merefleksikan *weluri* ('warisan leluhur') tradisi. *Image* bahwa mantra dan ritual merupakan media yang digunakan oleh masyarakat tradisional tidak dapat dinafikan, meskipun tidak dapat dipungkiri pula bahwa tidak sedikit masyarakat modern yang memanfaatkannya sebagai media atau sarana alternatif manakala "sarana modern" sudah tidak membawa hasil. Hal ini dapat ditafsirkan bahwa pranata kultural tetap dibutuhkan pada waktunya, yakni ketika pranata formal atau pranata modern tidak mampu lagi mengemban fungsinya. Fenomena semacam itu dapat dibaca dengan mudah dalam realitas sosial, misalnya terkait dengan pengobatan penyembuhan) —ketika pranata medis sudah mentok— atau pemilihan pemimpin lembaga publik —beriringan dengan kalkulasi politis. Dalam konteks demikian, pranata tradisional tersebut mampu melintas batas, masuk dalam ranah modern.

Pranata kultural tidak dapat dilepaskan dari faktor percaya atau tidak percaya, yang bergandengan erat dengan sugesti. Ketika seseorang hendak

memanfaatkan mantra atau ritual tertentu, modal awal yang ada di dalam benak adalah percaya atautkah tidak? Jika dilandasi unsur percaya, prosesi ritual dapat dilanjutkan. Akan tetapi, jika sejak awal sudah tidak percaya, akan sia-sia jika tetap dilanjutkan. Dengan demikian, sugesti akan datangnya kekuatan gaib menjadi faktor determinan yang tidak boleh ditinggalkan. Unsur sugestif bukan hanya berasal dari diri seseorang yang menjadi pengguna mantra, melainkan juga tercermin dalam teks mantranya. Penyebutan nama-nama roh leluhur, orang suci, atau para nabi dalam teks mantra menyugesti datangnya kekuatan atau kebaikan sebagaimana yang dimiliki oleh roh leluhur, orang suci, atau para nabi tersebut.

Sugesti datangnya kekuatan atau kebaikan, sebagaimana yang diidamkan, juga sekaligus berimplikasi pada dambaan untuk menyatu atau berempati antara kekuatan atau kebaikan tersebut dengan diri atau *isun* ('saya'), sehingga mantra pengasih selalu bermuara pada *asiha marang badan isun*. Artinya, dambaan *isun* yang paling puncak adalah mendapatkan rasa belas kasih dari kekuatan atau kebaikan roh gaib atas *kersane* ('kehendak') Gusti Allah, untuk kemudian mengabdikan harapan *isun*. Dengan menyebut nama-nama nabi, misalnya, *isun* berharap dapat mengidentifikasi diri dengan *kelinuwihan* ('keajaiban') nabi-nabi tersebut. Contohnya adalah *Lungguh isun lungguhe Nabi Adam, Badan isun badane Nabi Muhammad, Cahyanisun cahyane Nabi Yusuf, Suaranisun suarane Nabi Daud* ('Duduk saya duduknya Nabi Adam/ Badan saya badannya Nabi Muhammad/Raut muka saya raut mukanya Nabi Yusuf/Suara saya suaranya Nabi Daud'). Selain itu, sikap empati diharapkan juga tumbuh integral dalam relasi antara si subjek dan si objek, atau antara *isun* dan *sira/rika/jabang bayine* ('kamu/anda/jabang bayinya').

Meskipun mantra dan ritual dapat dimanfaatkan secara komunal atau kolektif, ia sebenarnya secara substantif bersifat individual, yakni hubungan yang mempribadi. Modal dasar berupa rasa percaya mengindikasikan hal yang bersifat pribadi atau individual tersebut. Penyebutan si subjek dengan menggunakan kata *isun*, dan penyebutan si objek dengan menggunakan nama diri yang diawali dengan frase *jabang bayine* atau *jebeng beyine*—bisa dengan kata ganti *sira* atau *rika*— menunjukkan bahwa mekanisme mistis tersebut dilakoni dalam konteks relasi antarindividu. Meskipun demikian, beberapa jenis mantra dapat dimanfaatkan dalam relasi antara individu dengan sekumpulan individu atau suatu kolektif, di antaranya adalah jenis *sensren* dan *pelaris*. *Sensren* digunakan oleh individu dalam menebar pesona

untuk mendapatkan respons daya tarik bagi masyarakat atau kolektif tertentu. Demikian juga dengan *pelaris*. Dalam konteks transaksi perdagangan, *pelaris* dibebaskan oleh individu untuk mendapatkan respons masyarakat konsumen.

Sebagai produk masa silam, mantra dan ritual merupakan kristalisasi nilai-nilai dan kepercayaan yang menjadi bagian penting dari sistem religi. Secara vertikal, ia dipercaya bersumber dari *kersane* Gusti Allah, sedangkan secara horizontal, berkelindan dengan alam semesta beserta isinya, termasuk jagat mikrokosmos dan makrokosmos. Dalam proses evolutif dan alamiah, mantra dan ritual menjadi refleksi atas angan-angan kolektif, yang kemudian dimanfaatkan secara natural sebagai pranata kultural. Dimensi reflektif dari mantra dan ritual bukan hanya lantaran ia merupakan produk dari peradaban masa lalu, melainkan juga sekaligus sebagai cerminan kebutuhan dan keinginan diri pada masa kini. Jenis mantra dan magi yang dipilih untuk *matek aji* menjadi refleksi dari tujuan yang dikehendaki oleh diri (*isun*).

Mantra dan ritual merupakan sarana aktualisasi diri dan sekaligus menjadi wujud ekspresi religiusitas sinkretis. Ia berakar dari tradisi dan kearifan lokal yang dalam perkembangannya kemudian mengadopsi tradisi yang berasal dari luar area kulturalnya, di antaranya tradisi Islam. Ia bersifat dinamis dan mengikuti arus semangat zaman, meskipun secara substantif tetap mempertahankan esensinya sebagai mediator atau perantara. Artinya, bagian penting dari sistem religi tersebut menjadi mekanisme kultural untuk mengatasi atau menyelesaikan secara natural persoalan keseharian masyarakat lokal. Dengan kekuatan yang disugestikan dari roh leluhur, orang-orang suci, atau para nabi, mantra menjadi mediator untuk mempertemukan kehendak si subjek dengan kepasrahan si objek, hingga keduanya “menyatu”.

Tafsir atas leksikon *welas asih* dalam mantra —yang direpresentasikan oleh frase *teka welas teka asih*— memberi gambaran bahwa produk masa silam tersebut dilakoni oleh masyarakat lokal sebagai sarana yang sakral untuk meraih sesuatu yang diangankan. Ia tetap bersifat tradisional, meskipun telah mampu menembus era modern, sehingga sifat sugestif yang dilandasi oleh rasa percaya merupakan faktor determinan yang tidak dapat dinafikan. *Welas asih* berurat-nadi pada sikap empati yang lebih didominasi oleh relasi antarindividu, sehingga fungsi individual lebih menonjol. Ia juga menjadi sarana reflektif sekaligus mediator (perantara) bagi si subjek untuk mendapatkan rasa belas kasih dari si objek. Dengan demikian, mantra menjadi pranata kultural bagi masyarakat Using.

2. *Welas Asih* Masa Depan: Memproyeksi Budaya Profan

Leksikon *welas asih* selama ini lebih populer dikenal sebagai leksikon dalam wacana bahasa daerah atau lokal, baik dalam konteks bahasa Jawa maupun Using. Selain termuat dalam berbagai mantra, leksikon *welas asih* juga sering digunakan dalam komunikasi keseharian bahasa Using, tetapi hanya diambil leksikon *welas*, sedangkan dalam komunikasi keseharian bahasa Jawa lebih sering muncul lema lain, yakni *melas* atau *memelas*. Sementara itu, dalam komunikasi bahasa Indonesia, leksikon *welas asih* kurang familier, sehingga ketika muncul slogan berbahasa Indonesia “Banyuwangi, Kota *Welas Asih*” terasa seperti kurang sewajarnya.

Jika dirunut, sebenarnya slogan Kota *Welas Asih* bukan muncul dari pemerintah Kabupaten Banyuwangi, atau pemerintah Indonesia, melainkan dari Compassion Action International, yang digerakkan oleh para tokoh, di antaranya Karen Armstrong (pakar agama) dan Imam Mohamed Magid (Presiden Masyarakat Islam Amerika Utara). Terminologi yang digunakan adalah *Compassionate City*, yang oleh Compassion Action International Chapter Indonesia —di antaranya digawangi oleh Haidar Bagir (cendekiawan muslim)— dialihbahasakan menjadi *Kota Welas Asih*. Jika mengacu ke terminologi formal —di antaranya yang termuat dalam berbagai kamus— *compassionate* yang dalam leksikon setempat berarti ‘*welas asih*’.

Hal tersebut menandakan bahwa Tim Chapter Indonesia memiliki dan memilih citarasa lokalitas —karena leksikon *welas asih* bersumber dari bahasa lokal— terminologi *welas asih* memiliki kekhasan dan keunikan yang merepresentasikan citarasa Indonesia (atau Jawa), yakni rasa belas kasih atau kasih sayang yang empatik. Dalam konteks yang demikian, Banyuwangi —bukan hanya pemerintah, melainkan juga masyarakat— siap melakoni kehidupan sosial dan interaksi sosial dengan pondasi empati, yakni penuh rasa kasih sayang, humanis, dan kebhinnekaan. Citarasa empatik tersebut, sebagaimana tertuang dalam *Panduan Menuju Kota Welas Asih* (www.charterforcompassion.com), bukan hanya diimplementasikan dalam bidang budaya dan agama, melainkan juga dalam bidang pendidikan, ekonomi, layanan publik, dan fasilitas publik.

Dengan slogan yang humanis tersebut, Banyuwangi mendapat keuntungan yang besar, bukan hanya untuk memperkuat *branding* Banyuwangi, melainkan juga untuk menjalin jejaring internasional guna saling bertukar pengalaman dan sumber daya manusia dalam membangun daerah. Jejaring tersebut

kemudian membuahkan hasil. Dalam ajang The 12th United Nations World Tourism Organization (UNWTO) di Madrid, Spanyol, Banyuwangi —mewakili Indonesia— mendapat penghargaan The Winner of Re-Inventing Government in Tourism dalam kategori UNWTO Awards for Innovation in Public Policy Governance. UNWTO merupakan organisasi pariwisata bergengsi dunia di bawah naungan PBB.

Slogan Kota *Welas Asih* merupakan program proyekatif yang mengakomodasi partisipasi warga dalam membangun bangsa yang mengedepankan kasih sayang, humanisme, dan kebhinnekaan. *Welas asih* dalam konteks ini bukan lagi berkuat pada tradisi dan cara pandang masa silam, melainkan telah mendapat tafsir baru, yakni menatap masa depan dengan membangun budaya profan. Berbagai khazanah kultural dan pengetahuan lokal menjadi modal sosial untuk dikemas dalam *event* budaya atau produk lokal yang memiliki nilai kompetitif, baik dalam konteks sosial, pendidikan, maupun ekonomi. *Banyuwangi Ethno Carnival* (BEC), misalnya, yang mengusung tema-tema legenda dan ritual yang sakral —diawali tahun 2011 dengan tema Damarwulan, Gandrung, dan Kandangan, kemudian dilanjutkan dengan Re-Barong Using (2012), *The Legend of Kebo-keboan* (2013), *The Mystic Dance of Seblang* (2014), *Usingnese Royal Wedding* (2015), dan *The Legend of Sritanjung-Sidopekso* (2016)— merupakan contoh kemasan yang profan dengan menonjolkan unsur hiburan dan pengetahuan. *Event* budaya dalam kemasan profan dengan sentuhan inovatif semacam itu menjadi varian yang menggugah selera publik, di tengah-tengah arus tradisi dan ritual yang tetap *diuri-uri*

Dengan pertimbangan lebih menonjolkan sisi hiburan sebagai varian dari tampilan tradisi, kemasan budaya profan tidak menafikan *performance* yang berdimensi modern. Arah semacam ini bukan untuk mengubah total tampilan tradisi menjadi modern seutuhnya, melainkan memberi sentuhan kreatif sehingga muncul varian *performance* yang berbeda tanpa menghilangkan jejak identitas utama dari karya asalnya. Upaya pemodernan semacam ini semula banyak ditentang oleh para budayawan Banyuwangi lantaran rasa khawatir akan hilangnya tradisi dan ritual Using. Namun, BEC membuktikan sebaliknya. BEC yang menjadi salah satu agenda wisata utama dalam *event Banyuwangi Festival* dan telah berlangsung sejak 2011 tersebut tetap menjaga kelestarian tradisi dan ritual, sekaligus melambungkannya dengan varian baru ke masyarakat (penonton) yang lebih luas, hingga ke wisatawan mancanegara. Selain itu, BEC juga melibatkan publik (seniman dan budayawan) yang lebih banyak sehingga partisipasi masyarakat terakomodasi dengan baik.

Kota *Welas Asih* merupakan proyeksi mulia, sehingga ia tidak cukup hanya berhenti sebagai slogan, jargon, pemeo, semboyan, moto, atau cogan semata. Ia merupakan program empiris yang wajib diimplementasikan dalam realitas sosial. Sudah atau belum terlaksananya interaksi sosial yang mengedepankan sikap *welas asih* hanya dapat diukur dari realitas empiris. Konteks semacam ini mengingatkan peribahasa *kakehan gludhug kurang udan* ('kebanyakan petir kekurangan hujan'), yang berarti banyak *omong* tetapi tidak ada *output*-nya. Program *welas asih* hendaknya tidak seperti peribahasa tersebut, yakni kaya promosi tetapi miskin implementasi. Meskipun inisiasinya bersifat *top-down*, dalam implementasinya hendaknya tidak lagi hanya *top-down* atau hanya *bottom-up*, tetapi menjadi ruang interaksi antara pemerintah dan warga dalam kebersamaan. Artinya, partisipasi aktif masyarakat menjadi sangat penting, karena dari situ akan terasa apakah sikap *welas asih* sudah dipraktikkan atau belum.

Implementasi *welas asih* tidak dapat menafikan sikap simpati kepada sesama, terlepas apakah dari pemerintah ke warga atau sebaliknya. Rasa simpati merupakan bagian integral dari sikap *welas asih*. Rasa simpati bukan hanya dapat dilakoni dalam interaksi sosial atau pemanfaatan ruang publik, melainkan juga terkait dengan penghormatan dan penghargaan terhadap aset budaya. Khazanah budaya yang terpinggirkan hendaknya bukan hanya menjadi *klangenan* ('kegemaran', 'kesayangan') bagi komunitas pemiliknya, melainkan juga mampu membangkitkan simpati bagi komunitas lain, sehingga ada dukungan spirit untuk *nguri-uri* ('melestarikan'). Ritual Kebo-keboan, misalnya, hendaknya bukan hanya orang Alasmalang yang merasa memiliki. Demikian juga ritual Keboan, hendaknya bukan hanya orang Aliyan yang merasa memiliki. Semua orang Using hendaknya merasa memiliki atau peduli terhadap kedua ritual yang bertujuan mensyukuri atas kesuburan tanah sehingga mendapatkan hasil bumi yang melimpah.

Rasa simpati yang ditanamkan sejak dini akan mengasah kepedulian seseorang, termasuk kepedulian terhadap budaya, sehingga mampu membangkitkan rasa memiliki secara kolektif (kolektivitas). Program Kota *Welas Asih* merupakan upaya membangun kolektivitas dengan membangkitkan partisipasi warga untuk peduli kepada sesama dan lingkungannya. Upaya mengemas tradisi yang sakral menjadi tampilan yang menghibur dalam BEC, atau upaya untuk mengasah kepedulian orang Using di luar Alasmalang dan Aliyan untuk merasa memiliki ritual Kebo-keboan dan Keboan, merupakan wujud gerakan partisipatif untuk merasa menjadi suatu kolektif. Ketika tengah

hari telah lewat dan telah tiba saatnya untuk memulai ritual Seblang Olehsari, misalnya, kemudian dimulailah ritual di bawah Payung Agung itu tanpa harus menunggu pejabat yang terlambat datang, hal itu juga menjadi pelajaran bahwa ritual Seblang tidak boleh dinomorsekiankan. Demikian juga dengan Seblang Bakungan. Ketika waktu Isya' telah berlalu, tidak perlu terlalu lama menunggu pejabat yang terlambat datang, sehingga pawang hendaknya segera membakar *sekul arum* ('kemenyan') untuk memulai ritual yang penarinya perempuan *menopause* tersebut.

Hal semacam itu mengindikasikan bahwa kolektivitas, kebersamaan, toleransi, dan kompromi dalam dunia sakral berbeda dari dunia profan. Dunia profan semata-mata hanya melibatkan manusia atau *alam kasar* ('alam manusia'), tetapi tidak demikian dengan dunia sakral. Dunia sakral tidak hanya melibatkan manusia, tetapi juga makhluk lain, yakni *alam alus* ('alam roh'). Seringkali pejabat menyamaratakan antara ritual dan seremonial. Seremonial dapat diatur secara *top-down*, tetapi tidak demikian dengan ritual.

Ritual Barong Ider Bumi secara tradisi dan konvensi telah ditetapkan waktu pelaksanaannya, yakni hari kedua Idul Fitri. Ketika Dinas Kebudayaan dan Pariwisata menetapkannya pada hari ketiga Idul Fitri lantaran bertepatan dengan hari Minggu sehingga diharapkan dapat meningkatkan animo wisatawan, dan kemudian mereka berduyun-duyun datang ke Kemiren pada hari tersebut, mereka tidak boleh marah, apalagi *mencak-mencak* ('berang'), lantaran ritual Barong Ider Bumi tidak mau menuruti aturan yang ditetapkan oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, sehingga mereka *kecelek* ('kecewa', 'gagal') lantaran tidak berhasil menyaksikan ritual yang tetap *diangkatakan* ('dirayakan') pada hari kedua Idul Fitri tersebut. Dalam konteks semacam ini, masyarakat adat pemilik ritual tidak bermaksud *mentang-mentang* ('sok', 'senyampang') "berkuasa", tetapi hanya berupaya untuk mendisiplinkan diri sesuai *cara adat* ('aturan adat') yang diwariskan oleh leluhur mereka. Jika ada "gangguan" akibat dari tidak sesuainya pelaksanaan ritual dengan *cara adat*, mereka juga yang akan menanggung risikonya. Jadi, jangan sampai Seblang tidak *kejiman* ('trance', 'kesurupan') misalnya, hanya lantaran waktu *ngangkatakan* ('merayakan') yang diulur.

Kota *Welas Asih* merupakan program yang proyektif untuk membangun rasa kasih sayang, humanisme, dan kebhinnekaan di Banyuwangi ke depan, baik dalam konteks fasilitas publik dan layanan publik, maupun dalam bidang pendidikan, ekonomi, budaya, dan agama. Banyuwangi memiliki berbagai fasilitas publik, di antaranya Taman Blambangan, Taman Sritanjung, dan

Gelanggang Seni Budaya (Gesibu). Taman dan gelanggang tersebut dapat dimanfaatkan secara optimal oleh publik untuk meningkatkan interaksi antarwarga dengan citarasa *welas asih*. Interaksi sosial antarwarga dengan intensitas yang tinggi akan menyegerakan terbacanya indikasi, apakah citarasa *welas asih* telah dihayati dan diamalkan di lapangan, atautkah sebaliknya, masih “menggantung di awang-awang” sebagai jargon semata. Layanan publik, baik oleh instansi pemerintah maupun swasta, dengan citarasa *welas asih* adalah layanan yang santun, empati, adil, dan tidak diskriminatif. Ungkapan bahwa *yen dijiwit lara ya aja njiwit* (‘jika dicubit merasakan sakit, jangan sampai mencubit’) merupakan gambaran empatik yang bisa dijadikan acuan dalam layanan publik yang *welas asih*.

Di sisi lain, bidang pendidikan, ekonomi, budaya, dan agama juga harus bersifat proyektif dengan mendapat sentuhan citarasa *welas asih*. Pendidikan yang *welas asih* adalah pendidikan yang “memanusiakan manusia”, bebas dari segala bentuk tekanan, kekerasan, *bully*, dan diskriminasi. Ia bukan hanya mengutamakan kecerdasan intelektual, melainkan juga sekaligus kecerdasan emosional dan kecerdasan spiritual. Ekonomi yang *welas asih* adalah ekonomi yang mampu memberi dukungan terhadap ekonomi lokal dan pasar tradisional. Ia juga menggalakkan *Corporate Social Responsibility* (CSR). Sementara itu, budaya yang kental dengan citarasa *welas asih* adalah budaya lokal dengan ragam kearifannya, festival budaya yang melibatkan partisipasi publik, memberi sentuhan kreatif atas khazanah tradisi yang ada untuk mendapatkan varian tampilan yang menarik. Bisa saja diupayakan mengemas varian ritual yang sakral menjadi karya inovatif dalam ragam profan dengan tujuan “mengangkat” eksistensinya ke hadapan publik yang lebih luas. Agama yang bercitarasa *welas asih* adalah agama yang mengedepankan sikap toleransi, baik kepada sesama pemeluk agama maupun kepada pemeluk agama yang berbeda. Juga, agama yang antikekerasan dan senantiasa menghargai perbedaan.

Kota *Welas Asih* merupakan cita-cita bersama, mulai dari bupati, camat, lurah, kepala desa, petani, hingga pembantu rumah tangga. Ia menjadi ajang untuk menghayati dan mengamalkan sikap kasih sayang, humanis, dan keberagaman. Ia juga menjadi ajang untuk bertemu dan berinteraksinya berbagai kepentingan dan berbagai perbedaan, untuk kemudian membiarkan diri saling menghargai perbedaan tersebut sebagai sebuah rahmat. Dalam konteks yang demikian, diproyeksikan ke depan bahwa semua menjadi aktor atau pelaku yang senantiasa menjaga kemurnian citarasa *welas asih*. Tidak ada sikap yang saling menuntut orang lain agar berlaku *welas asih*, adil, dan tidak

diskriminatif, tetapi dengan kesadaran yang mendalam menuntut diri sendiri untuk melakukan hal tersebut. Masing-masing orang, baik pejabat maupun warga biasa, memerankan dirinya untuk berlaku *welas asih*, bukan saja dalam tindakan melainkan juga dalam ucapan. Keberhasilan citarasa *welas asih* dalam implementasi keseharian adalah tanggung jawab kita bersama, segenap penghuni *tlatah* ('tanah', 'wilayah') Banyuwangi.

Tafsir atas leksikon *welas asih* dalam slogan —yang direpresentasikan oleh Kota Welas Asih— memberi gambaran bahwa program proyektif tersebut merupakan upaya untuk menatap masa depan dengan membangun budaya profan. Budaya profan bersentuhan dengan wilayah modern, baik secara material maupun cara pandang. Ia juga hidup dalam realitas sosial, dalam ruang empiris. Program Kota *Welas Asih* hanya akan terlaksana apabila berbagai pihak saling berbagi rasa simpati, dengan partisipasi aktif dari publik atau kolektif tertentu. Program proyektif tersebut akan membuahkan hasil apabila *disengkuyung laku* di lapangan. Semua aktor memiliki tanggung jawab yang sama, tanggung jawab untuk menyukseskan gerakan tebar pesona dengan penuh rasa *welas asih*.

3. *Welas Asih* Masa Kini: Menginterpretasi Fenomena Kontemporer

Welas asih masa silam adalah refleksi, sedangkan *welas asih* masa depan adalah proyeksi. Di antara keduanya ada *welas asih* masa kini, yakni interpretasi. Refleksi terhadap leksikon *welas asih* dalam mantra menghasilkan tafsiran yang bermakna tradisi sakral —dengan beberapa orientasi karakteristiknya— sedangkan proyeksi terhadap leksikon *welas asih* dalam slogan menghasilkan tafsiran yang bermakna budaya profan —juga dengan beberapa orientasi karakteristiknya. Hasil tafsiran tersebut dapat disusun dalam tabel berikut.

No.	MANTRA	SLOGAN
	Frase Teka Welas Teka Asih	Banyuwangi, Kota Welas Asih
1.	Sakral	Profan
2.	Tradisional	Modern
3.	Sugesti	Empiris
4.	Empati	Simpati
5.	Individual	Kolektif
6.	Reflektif	Proyektif
7.	Mediator	Aktor

Poin-poin dalam tabel tersebut menunjukkan bahwa leksikon *welas asih* dalam mantra dan dalam slogan memiliki makna yang paralel, tetapi keduanya berada pada konteks yang berseberangan, yakni yang satu menengok masa lalu dengan segala atributnya, sedangkan yang lain memandang masa depan juga dengan segala atributnya. Sementara itu, *welas asih* dalam konteks masa kini berupaya untuk menginterpretasi fenomena sosial yang bersifat kontemporer, dengan tetap melihat relasi masa silam (mantra) dan masa depan (slogan).

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, bahwa *Compassion Action International Chapter Indonesia* mengalihbahasakan *Compassionate City* menjadi *Kota Welas Asih*. Leksikon *welas asih* bukan termasuk terminologi formal yang dipakai dalam berbagai kamus, pertemuan resmi, atau dunia akademis, karena bukan saja bersumber dari tradisi lisan dan kearifan lokal, melainkan juga cenderung antik, arkais, obsolet, dan masih kental citarasa lokalitasnya. Pemilihan leksikon *welas asih* tentu bukan tanpa alasan. Tafsir yang bisa dilakukan di antaranya bahwa leksikon tersebut memiliki keunikan yang khas, garib, eksotis, eksentrik, distingtif, idiosinkretis, dan merepresentasikan citarasa Indonesia (Jawa) yang *trenyuh* ('iba', 'terharu'), empatik, dan toleran. Tafsir semacam itu sejalan dengan agenda program, yakni upaya untuk *nguwongke* ('memanusiakan manusia') secara egaliter, syafakat, dan patos dengan mengharapkan partisipasinya dalam berbagai aktivitas sosial di ranah publik.

Tim Chapter Indonesia yang menjatuhkan pilihan pada leksikon *welas asih* tampaknya telah "banyak makan asam-garam" kehidupan lokal sehingga memiliki wawasan etnosains dan etnolinguistik yang luas dan memadai. Eksplorasi untuk menemukan leksikon *welas asih* lebih dimungkinkan pada ranah tradisi lisan, pengetahuan lokal, kearifan lokal, dan bahasa lokal, bukan dalam wacana akademis atau referensi ilmiah. Artinya, upaya untuk menelusuri hingga menemukan leksikon *welas asih* lebih dominan dibantu oleh perbendaharaan kata yang dimiliki atau diketahui oleh Tim Chapter Indonesia yang bersumber dari pengetahuan masa silam. Ia serupa dengan memorisasi dari khazanah tradisi lisan yang suatu saat akan muncul dalam ingatan jika diperlukan. Ia juga serupa dengan repertoar (*repertoire*) yang menjadi persediaan pengetahuan siap pakai dan siap dimunculkan dari ingatan ketika sewaktu-waktu dibutuhkan, sebagai hasil dari proses memorisasi.

Dari proses penelusuran semacam itu, kemudian leksikon *welas asih* "didudukkan" dalam konteks sosial kekinian, sehingga berimplikasi pada perspektif yang kontekstual atau bahkan tafsir yang baru. Tafsir baru tersebut

memaknai *welas asih* bukan lagi dalam ranah keniraksaraan, melainkan dalam ranah keberaksaraan. Hal tersebut melahirkan wacana yang paradoksal, diskrepansi, disimilaritas, dan inkompatibilitas. *Welas asih* yang semula lekat dengan wacana tradisi, sakral, individual, dan reflektif, kini dimaknai secara paradoksal sebagai modern, profan, kolektif, dan proyektif. Pada tataran semacam ini, leksikon *welas asih* dalam mantra —yang lengkapnya adalah frase *teka welas teka asih*— dan leksikon *welas asih* dalam slogan —*Welas Asih*— dapat ditafsirkan sebagai wacana yang berhubungan atau terhubung. Artinya, leksikon *welas asih* dalam mantra dapat dimaknai sebagai sumber acuan yang kemudian diadopsi menjadi leksikon *welas asih* dalam slogan. Keduanya laksana kutub yang berseberangan tetapi tetap terhubung.

Sebagaimana telah disinggung, program Kota *Welas Asih* membangun rasa kasih sayang, humanisme, dan kebhinnekaan bukan hanya menyangkut fasilitas dan layanan publik, melainkan juga dalam bidang pendidikan, ekonomi, budaya, dan agama. Poin penting yang menjadi target adalah upaya pemerintah Banyuwangi untuk bisa memasukkan prinsip kemanusiaan dalam setiap kebijakan, dan kemudian bergandengan tangan dengan masyarakat untuk mengimplementasikannya dalam kehidupan keseharian, terutama di ruang publik.

Sebelum ditetapkan sebagai Kota *Welas Asih*, pemerintah Kabupaten Banyuwangi telah menyiapkan dan berbenah diri, baik terkait dengan fasilitas dan layanan publik, maupun terkait dengan bidang pendidikan, ekonomi, budaya, dan agama. Dalam fasilitas publik, misalnya, pemerintah telah melakukan pemasangan *wifi* dalam dua tahap, yakni tahap awal sebanyak 100 *wifi* dan tahap berikutnya sebanyak 1.000 *wifi* —target yang ingin dicapai adalah 10.000 *wifi*— yang dipasang di berbagai titik terutama di wilayah Ruang Terbuka Hijau (RTH), baik di kota maupun di desa, di seluruh Banyuwangi. Hal tersebut menjadikan Banyuwangi sebagai kabupaten/kota pertama di Indonesia yang menerapkan konsep *digital society* (*Banyuwangi DiSo*), sehingga mendapat dua kali penghargaan *Indonesia Digital Society Award* (IDSA) pada tahun 2013 dan 2014.

Prestasi tersebut tidak dapat dilepaskan dari dukungan Arief Yahya, putra Banyuwangi yang mendapat mandat sebagai Menteri Pariwisata, yang sebelumnya menjadi CEO PT Telekomunikasi Indonesia. Aekanu Haryono (wawancara via telepon, 13 April 2016), seorang budayawan yang sekaligus staf di Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, menjelaskan bahwa pemerintah Banyuwangi telah menyiapkan berbagai fasilitas dan layanan publik guna

mendapatkan predikat Kota *Welas Asih*, termasuk pemanfaatan ruang publik Taman Blambangan, Taman Sritanjung, dan Gesibu. Tetapi, menurutnya, faktor utama yang tampaknya menjadi penentu adalah pemasangan ribuan *wifi* di berbagai penjuru di Banyuwangi yang mendapat dukungan penuh dari Pak Arief Yahya, *lare Banyuwangi asli* ('anak Banyuwangi asli'), yang menjadi menteri dan sebelumnya telah membesarkan Telkom. Penjelasan Aekanu cukup beralasan, karena dalam realitas sosial di lapangan, fasilitas teknologi informasi tersebut mampu mendongkrak dinamika sosial dan pendidikan, sehingga berimplikasi pada dinamika ekonomi lokal. *Booming wifi* tersebut kemudian dijadikan tonggak oleh para *netizen* untuk mengubah *image* Banyuwangi dari "Kota Santet" menjadi "Kota Internet", sehingga "dulu *nyantet* sekarang *ngenet*".

Taman Blambangan, Taman Sritanjung, dan Gesibu merupakan fasilitas publik utama di Banyuwangi yang selama ini telah banyak dimanfaatkan oleh masyarakat, baik terkait dengan kegiatan olahraga, rekreasi, kuliner, maupun edukasi. Taman Blambangan seluas 32.000 meter persegi yang multifungsi sering dimanfaatkan oleh pemerintah kabupaten untuk menyelenggarakan festival—di antaranya Festival Kuliner, Festival Mainan Anak Tradisional, Festival Ngarak 1771 Ancak, *Banyuwangi Ethno Carnival*, *Banyuwangi Art Week*, Malam Apresiasi Seni Banyuwangi, dan *Agro Expo*—atau kegiatan massal lainnya, dan juga dimanfaatkan oleh masyarakat untuk berolahraga, bersantai, bermain di area permainan, dan menikmati kuliner di sepanjang lapak di sebelah utara. Taman tersebut menjadi wahana yang kondusif untuk mengimplemetasikan spirit *welas asih* dalam interaksi sosial antarwarga.

Berbeda dari Taman Blambangan yang lapang sebagaimana alun-alun, Taman Sritanjung merupakan taman cantik yang ditata rapi dengan berbagai pepohonan dan bunga yang indah serta arsitektur yang estetik. Taman yang namanya diambil dari legenda asal-usul Banyuwangi tersebut dilengkapi dengan fasilitas Pujasera, air mancur, pedestrian ('pejalan kaki'), dan aphiteater mini sehingga nyaman untuk berkumpul dan bermain keluarga. Aphiteater mini kini dimanfaatkan untuk mengakomodasi para "seniman jalanan" guna menampilkan kreativitas seninya dengan stimulus tertentu. Hal ini menambah daya tarik dan ragam pilihan hiburan bagi warga, selain sekadar *kongkow-kongkow* di taman yang berada di jantung kota tersebut. Sementara itu, Gesibu menampilkan pentas seni secara rutin setiap malam Minggu, dengan beraneka ragam kesenian dari berbagai sanggar seni secara bergiliran. Pentas seni di Gesibu bukan sekadar tontonan publik yang menghibur, melainkan juga dapat

dimanfaatkan sebagai ajang edukasi seni —terutama bagi generasi muda— lantaran para seniman yang tampil berasal dari sanggar-sanggar seni yang berpatokan pada pakem. Malam Minggu di Gesibu juga menjadi potret interaksi sosial antarwarga yang semarak, egaliter, dan kental dengan spirit kreativitas.

Keberadaan teknologi informasi dan komunikasi (*wifi*) di berbagai penjuru Banyuwangi sangat membantu pemerintah kabupaten dalam meningkatkan kualitas pelayanan kepada publik. Hal serupa juga dirasakan berbagai instansi swasta dalam meningkatkan kinerja dan pelayanannya kepada *customer*. Mengingat bahwa pelayanan publik menjadi salah satu agenda utama dalam program Kota *Welas Asih*, birokrat di Banyuwangi secara berkelanjutan meningkatkan kualitas pelayanan publik yang lebih manusiawi dan disertai dengan membangun fasilitas publik yang lebih memadai. Beberapa program inovatif pelayanan publik yang telah dilakukan di antaranya adalah *One Stop Services*, *SMS Gateway*, *Ambulance 24 Jam*, dan *Bayi Lahir Procot Pulang Bawa Akta*, sedangkan aspirasi publik dalam bentuk kritik dan masukan dapat diakomodasi melalui *SMS Center* dan *Twitter*.

Sementara itu, untuk sektor pariwisata, Banyuwangi telah menggenjotnya secara drastis sebagai sektor primadona untuk meningkatkan pendapatan daerah dan ternyata *trend*-nya tumbuh pesat hingga 375 persen, sehingga kini Banyuwangi menjadi salah satu destinasi pariwisata favorit di Indonesia. Prestasi di sektor pariwisata tersebut kemudian dijadikan referensi bagi daerah lain —di antaranya Kabupaten Belitung— untuk mengembangkan pariwisata dengan konsep serupa. Bukan hanya itu, prestasi gemilang dalam bidang pariwisata dan bidang-bidang lain yang masih terkait dengan pariwisata, mendapat berbagai penghargaan, baik tingkat nasional (*Government Award 2014*, *Democracy Award 2014*, *Marketing Champion 2014*, *Penggerak Potensi Wisata 2014*, *Pencetus Inovasi Pelayanan Publik Terbaik 2015*, *Tata Ruang Terbaik 2015*, *Government Award 2016*) maupun internasional (*Kota Welas Asih 2014*, *UNWTO 2016*) (lihat, www.semangatbanyuwangi.com).

Rahasia strategi pengelolaan sektor pariwisata Banyuwangi yang berbasis wisata alam (*ecotourism*) hingga menjadi primadona adalah dengan melaksanakan konsep pariwisata yang partisipatif, yakni mengakomodasi peran-serta publik. Artinya, selain melibatkan pegawai negeri sipil (PNS) — yang berfungsi sebagai pelayan publik— dalam mempromosikan pariwisata, pemerintah juga melibatkan masyarakat yang aktif menggunakan media sosial seperti *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, dan media sosial lainnya untuk membantu

mempromosikan daerahnya. Konsep pariwisata Banyuwangi juga menawarkan petualangan (*adventure*), pengalaman (*experience*), inovasi berkelanjutan—dengan membuat ikon dan destinasi baru— dan menyelenggarakan Banyuwangi Festival sebagai agenda tahunan (berlangsung setahun penuh) yang berbasis wisata alam, budaya, dan olahraga. Banyuwangi Festival yang banyak melibatkan peran publik merupakan salah satu faktor pendongkrak melejitnya pariwisata di Banyuwangi, sehingga dari tahun ke tahun jumlah mata-acara yang digelar juga ditingkatkan. Dalam tiga tahun terakhir, jumlah mata-acara *Banyuwangi Festival* meningkat dari 18 (2014), 36 (2015), hingga 53 (2016) mata-acara, baik dalam kategori acara nasional maupun internasional.

Sementara itu, dalam bidang pendidikan, para pendidik berkomitmen untuk menjadikan sekolah mereka sebagai sekolah *welas asih* atau *compassionate school*, yakni sekolah yang bebas dari diskriminasi dan kekerasan, sehingga senantiasa aman dan nyaman bagi siswa. Nilai kasih sayang, cinta, dan sikap menghargai perbedaan bukan sekadar dipelajari dan dimengerti, melainkan juga dipraktikkan oleh pendidik dan pelajar. Beberapa program pendidikan yang telah dilaksanakan oleh pemerintah Kabupaten Banyuwangi dalam rangka meringankan beban ekonomi warga sebagai wujud rasa *welas asih* di antaranya beasiswa Banyuwangi Cerdas, yakni beasiswa untuk jenjang pendidikan tinggi. Selain itu, adanya program subsidi, yakni yang kaya menyubsidi yang miskin, gerakan siswa asuh sebaya yang menjalin solidaritas antarsiswa, pemberantasan buta aksara dan anak putus sekolah (yang menjunjung tinggi aksesibilitas warga dalam menikmati layanan pendidikan), dan beasiswa untuk siswa dari keluarga miskin dan penyandang disabilitas.

Dalam kaitannya dengan dunia pendidikan, tahun 2016 ini Banyuwangi mendapat penghargaan Perpu Seru dari *The Coca Cola Foundation*, atas komitmen pemerintah Kabupaten Banyuwangi dalam pengembangan perpustakaan melalui Program Perpu Seru. Perpu Seru merupakan program pengembangan perpustakaan dengan fokus penyediaan akses perangkat teknologi, pelatihan pengurus, dan advokasi bagi perpustakaan umum di tingkat kabupaten/kota dan desa di seluruh Indonesia. Banyuwangi memperoleh penghargaan Perpu Seru karena Perpustakaan Daerah Banyuwangi di antaranya telah menerapkan akses pelayanan publik berbasis teknologi informasi, mulai dari e-katalog, kartu anggota *online*, hingga sistem peminjaman buku koleksi.

Sementara itu, untuk menjangkau pengguna yang lebih luas, dilaksanakan Perpustakaan Keliling. Perpustakaan Keliling dengan fasilitas kendaraan

roda dua, setiap hari berkeliling ke berbagai pelosok desa, sedangkan yang menggunakan fasilitas mobil, berkeliling setiap hari di wilayah ruang-ruang publik dan keramaian, antara lain di RTH Taman Blambangan, RTH Sritanjung, dan RTH TMP Wisma Raga Satria. Dengan demikian, akses ke dunia pendidikan dan pengetahuan umum dapat dilakukan dengan melibatkan peran-serta publik yang lebih luas.

Sektor ekonomi, terutama ekonomi mikro, merupakan prioritas utama yang digenjut oleh pemerintah Kabupaten Banyuwangi, di antaranya dengan membenahi pariwisata dan menggerakkan UMKM. Sektor ekonomi merupakan jantung kehidupan masyarakat, sehingga pembenahan terhadap berbagai sektor lain tetap harus menunjang peningkatan ekonomi masyarakat. Dengan spirit *welas asih*, berbagai upaya telah dilakukan oleh pemerintah, mulai dari bantuan permodalan untuk usaha kecil, bantuan benih untuk petani dan pembudidaya ikan, bedah rumah, gerakan pengentasan kemiskinan, hingga tidak diizinkan Indomaret dan Alfamart di wilayah pedesaan. Dengan program ekonomi semacam itu, angka kemiskinan di Banyuwangi sejak kepemimpinan Abdullah Azwar Anas hingga sekarang telah turun dari 20,4 persen menjadi 9,2 persen.

“Buah manis” yang kemudian dinikmati oleh pemerintah Kabupaten Banyuwangi adalah diraihnya *Government Award* 2016 dari Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/Kepala Bappenas dengan kategori Pertumbuhan Ekonomi Terbaik. Pertumbuhan ekonomi di Banyuwangi terus melejit dan moncer karena semua sektor perekonomian daerah bergerak bersama-sama, mulai dari pertanian, perikanan, UMKM, sektor barang dan jasa, hingga pariwisata. Dukungan teknologi informasi yang semakin memadai menjadi pendorong yang signifikan untuk percepatan pertumbuhan ekonomi di Banyuwangi.

Dalam bidang budaya, Banyuwangi tidak perlu diragukan. Wilayah warisan Kerajaan Blambangan ini memiliki khazanah budaya yang beragam, mulai dari tradisi lisan, karya sastra, seni drama, tari, musik, lukis, batik, seni pertunjukan, hortikultura, agro, hingga kuliner etnik. Beberapa di antaranya dikenal di dalam negeri dan di luar negeri, seperti Gandrung Lanang dan Gandrung Bumbung yang tampil di Perancis (2009) dalam acara Promosi Budaya dan Pariwisata, Gandrung perempuan tampil sebagai tamu kehormatan dalam acara *Frankfurt Book Fair* di Jerman tahun 2015, dan Gandrung juga tampil di Hongkong (2015) dalam acara *Annyversary Ikawangi Hongkong*.

Sejak awal menjabat Bupati Banyuwangi, Abdullah Azwar Anas telah melakukan gebrakan dalam bidang budaya, di antaranya dihilangkannya ornamen Ular Berkepala Gatutkaca di berbagai penjuru di Banyuwangi, karena dianggap bermakna negatif. Meskipun menimbulkan sikap pro dan kontra di kalangan budayawan, kebijakan tersebut tetap jalan. Penyelenggaraan BEC yang semula banyak ditentang oleh para budayawan karena dianggap akan “merusak” tradisi —memprofankan yang sakral— juga tetap melenggang, dan bahkan kini hampir semua budayawan memiliki spirit yang guyub untuk memeriahkan agenda karnaval tahunan tersebut. BEC terbukti menjadi salah satu *event* utama dalam menarik animo wisatawan, terlebih wisatawan asing. Ia mampu mendongkrak sektor pariwisata pada titik kulminasi yang moncer. Ritual adat yang menjadi khazanah budaya lokal Using memang mendapat perhatian dari Bupati, tetapi tidak seimbang sebagaimana perhatiannya pada budaya profan. Budaya profan *disubya-subya welas asih*.

Secara umum, upaya *nguri-uri* tradisi dan budaya dilakukan oleh pemerintah dengan dukungan dari masyarakat yang diagendakan dalam kalender wisata tahunan berupa Banyuwangi Festival, sebagai promosi sektor pariwisata. Agenda 2016 yang berjumlah 45 mata-acara tersebut mencakup kesenian, ritual, kuliner, agro, olahraga alam, lingkungan, dan Islam. Beberapa *event* kesenian yang masuk dalam Banyuwangi Festival 2016 di antaranya adalah Festival Gandrung Sewu, Festival Kuwung, Festival Wayang Kulit, *Banyuwangi Ethno Carnival*, *Banyuwangi Art Week*, *Banyuwangi Gallery Art & Photography* (Kini dan Tempo Doeloe), *Student Jazz Festival*, *Banyuwangi Beach Jazz Festival*, dan Musik Patrol Ramadhan. Sementara itu, ritual adat yang diagendakan di antaranya adalah Barong Ider Bumi, Seblang Olehsari, Seblang Bakungan, Kebo-keboan Alasmalang, Keboan Aliyan, Tumpeng Sewu, dan Petik Laut Muncar.

Agenda kuliner meliputi Festival Kuliner “Sego Cawuk” dan *Banyuwangi Fish Festival*, sedangkan tentang agro meliputi *Banyuwangi Agro Expo* dan Festival Tanam Padi. Sementara itu, bidang olahraga meliputi Banyuwangi International BMX, Banyuwangi International Run, dan Kite and Wind Surfing, sedangkan tentang perawatan lingkungan di antaranya adalah Festival Rawa Bayu, Festival Kali Bersih, dan Festival Jeding Rijig (Toilet Bersih). Sebagai penyeimbang terhadap ritual adat dan tradisi lokal, Banyuwangi Festival 2016 juga menampilkan religi Islam yang meliputi Festival Sholawat, Festival Ramadhan, Festival Anak Yatim, Festival Sedekah Oksigen, Banyuwangi Asian Hijab Festival, Puter Kayun Lebaran Kupat, dan Parade Endhog-endhogan.

Berbagai festival tentang religi Islam ini dimaksudkan untuk mengedepankan sentuhan *welas asih* dengan aroma nilai agama.

Dalam bidang agama, Banyuwangi yang memiliki penduduk dengan agama yang beragam tersebut kondisinya *adhem-ayem* tanpa ada konflik antarumat beragama. Kondisi yang kondusif tersebut harus tetap dijaga agar hubungan sosial antarumat beragama tetap harmonis. Artinya, dalam kehidupan dan realitas sosial, hendaknya diupayakan sedemikian rupa sehingga tercipta kerukunan antarumat beragama. Pertemuan rutin lintas agama yang telah diprogramkan di Banyuwangi menjadi wahana yang konstruktif untuk menjaga solidaritas dan kepedulian sosial di antara umat beragama. Demikian juga dengan Islam modern dan Islam tradisional, hendaknya saling mawas diri untuk memberi keleluasaan kepada masing-masing dalam menghayati keyakinan sesuai dengan aqidahnya. Ritual adat sakral yang melibatkan *alam alus* atau roh leluhur terkadang memunculkan sakwasangka dari Islam modern, sebaliknya Islam tradisional yang menjadi pelaku ritual adat merasa tidak nyaman jika dipandang dengan sebelah mata. Oleh karena itu, relasi sosial dalam konteks yang demikian terkadang memunculkan *uneg-uneg* ('curahan hati'), *gerundelan* ('mengeluh kecewa'), dan *rasan-rasan* ('berbagai rasa') yang mencerminkan relasi sosial yang disharmoni.

Gerakan Sedekah Oksigen yang diagendakan pemerintah Kabupaten Banyuwangi yang melibatkan semua tokoh agama untuk kampanye lingkungan mengindikasikan bahwa relasi antarumat beragama tidak *melulu* berada dalam koridor agama, tetapi juga dapat dikemas dalam aktivitas perawatan lingkungan. Gerakan Sedekah Oksigen merupakan gerakan sosial menanam pohon, yakni satu pohon dipersepsi sama dengan menyumbangkan oksigen untuk dua orang.

Sementara itu, dalam konteks fasilitas peribadatan publik, Hasnan Singodimayan (wawancara via telepon, 13 April 2016), lebih menyoroti Masjid Agung Abdurrahman yang menjadi pusat peribadatan Islam di Banyuwangi. Menurutnya, masjid yang terletak di jantung kota berdekatan dengan Taman Sritanjung dan Pendapa Sabha Swagata Blambangan tersebut secara kultural kurang ramah lingkungan. Lebih lanjut dijelaskan bahwa ketika memasuki masjid agung tersebut dirinya merasa seperti memasuki sebuah masjid di Arab. Artinya, mulai dari arsitektur hingga berbagai ornamen yang menghiasinya tidak ada satu pun tanda estetika yang mencirikan bahwa masjid tersebut adalah masjid di Banyuwangi atau di Indonesia. Masjid yang terletak tidak jauh dari rumahnya tersebut dinilai tidak mengakomodasi sama sekali terhadap estetika dan arsitektur lokal. Hasnan Singodimayan mengaku telah beberapa

kali menyampaikan *uneg-uneg*-nya tersebut kepada pihak yang terkait, namun hingga detik ini belum ada respons.

Gambaran masa kini Banyuwangi terkait predikatnya sebagai Kota *Welas Asih* tersebut, baik menyangkut fasilitas publik, layanan publik, pendidikan, ekonomi, budaya, dan agama, menunjukkan kesiapannya untuk memasuki dan menghayati “era” *welas asih*. Berbagai apresiasi dan penghargaan, termasuk partisipasi aktif warga, mengindikasikan adanya progres yang membanggakan. Namun, Aekanu Haryono menyadari bahwa untuk menilai apakah implementasi *welas asih* sudah berhasil atau belum, tidaklah mudah, kecuali yang terkait dengan pembenahan fasilitas fisik. Meskipun demikian, menurutnya, telah ada penyeimbang yang sifatnya positif. Kemudian dirinya mencontohkan, ketika ada festival Gandrung, ada festival anak yatim, ketika ada festival jazz, ada festival sholawat, ketika ada festival Seblang maka ada festival ramadhan, ketika ada festival kuliner, ada festival mainan anak. Beberapa contoh yang disampaikan tersebut dapat dimaknai bahwa predikat Kota *Welas Asih* mendorong Banyuwangi untuk senantiasa memanusiakan manusia dalam setiap perilaku sosial dan interaksi sosial, baik oleh aparat pemerintah maupun warga masyarakat.

Kemudian kembali ke persoalan relasi *welas asih* dalam mantra dan slogan. Dengan mengacu pada paparan yang telah disampaikan tentang *welas asih* masa silam (mantra) dan *welas asih* masa depan (slogan), diketahui bahwa kedua wacana tersebut saling berhubungan. Leksikon *welas asih* dalam mantra dapat ditafsirkan sebagai sumber referensi bagi leksikon *welas asih* dalam slogan. Sementara itu, *welas asih* dalam slogan dimaknai dengan perspektif baru, yakni suatu upaya memanusiakan manusia dalam ranah publik.

Dengan demikian, wacana masa lalu dan wacana masa depan dalam kaitannya dengan leksikon *welas asih* merupakan wacana yang paradoksal. Wacana masa lalu mengingatkan pada serangkaian tindakan destruktif, di antaranya adalah kasus pembantaian dukun santet/sihir 1998. Sementara itu, wacana masa depan lebih mengedepankan sikap konstruktif, yakni *welas asih* dalam arti *nguwongke* dengan prinsip kesetaraan dan partisipatif. Wacana masa depan juga didukung oleh perangkat teknologi yang canggih dan fasilitas publik yang memadai, sehingga bisa lebih efektif dalam menyegerakan untuk mewujudkan masyarakat *welas asih*.

Relasi wacana masa lalu dan masa depan tersebut kemudian ditafsirkan dalam kaitannya dengan konteks realitas sosial kekinian. Sebagaimana telah

dipaparkan, konteks kekinian yang terkait dengan fasilitas publik dan layanan publik menunjukkan kondisi yang prospektif. Berbagai penghargaan yang terkait dengan fasilitas publik yang menunjukkan sebagai pioner, dan juga penghargaan yang terkait dengan layanan publik yang menjadikannya moncer, mengindikasikan bahwa realitas sosial kekinian Banyuwangi dalam kondisi prima. Sektor lain seperti bidang pendidikan, ekonomi, budaya, dan agama, secara umum juga mengindikasikan kondisi yang baik. Meskipun demikian, berbagai sektor dan bidang tersebut, yang paling menonjol adalah pariwisata.

Bertolak dari gambaran realitas sosial semacam itu, makna-relasional *welas asih* dalam konteks mantra dan slogan —juga dalam konteks fenomena kontemporer— dapat diinterpretasi sebagai wacana inspiratif yang berkesinambungan. *Welas asih* dalam mantra merepresentasikan kekuatan untuk memanipulasi kesadaran sehingga seseorang yang semula abai berubah menjadi iba. Paradoks dengan itu, *welas asih* dalam slogan merepresentasikan kekuatan untuk memanipulasi sikap sosial, yakni dari *cuek* berubah menjadi *nguwongke*. Hal tersebut dimaksudkan sebagai inspirasi yang berkesinambungan karena yang lama menghasilkan yang baru, sedangkan yang baru merupakan konstruksi-inventif dari yang lama. Meskipun demikian, ia mengalami transformasi lintas orientasi, yakni berubah dari keras dengan berpedoman pada program. Buah dari program Kota *Welas Asih* adalah *nguwongke* dengan rasa *trenyuh*.

D. Simpulan

Leksikon *welas asih* dalam slogan —*Welas Asih*— dan dalam mantra — frase *teka welas teka asih*— memiliki makna yang paralel, tetapi keduanya berada pada konteks yang paradoksal. *Welas asih* masa silam (mantra) adalah refleksi, sedangkan *welas asih* masa depan (slogan) adalah proyeksi. Refleksi terhadap leksikon *welas asih* dalam mantra menghasilkan tafsiran yang bermakna tradisi sakral, sedangkan proyeksi terhadap leksikon *welas asih* dalam slogan menghasilkan tafsiran yang bermakna budaya profan. *Welas asih* yang semula lekat dengan wacana tradisi, sakral, individual, dan reflektif, kini dimaknai secara paradoksal sebagai modern, profan, kolektif, dan proyektif. Leksikon *welas asih* dalam mantra dimaknai sebagai sumber acuan yang kemudian diadopsi menjadi leksikon *welas asih* dalam slogan.

Makna relasional *welas asih* dalam konteks mantra dan slogan serta kekinian dapat diinterpretasi sebagai wacana inspiratif yang berkesinambungan, karena yang lama menghasilkan yang baru, sedangkan

yang baru merupakan konstruksi-inventif dari yang lama. Meskipun demikian, ia mengalami transformasi lintas orientasi, yakni dari sakral menjadi profan. Dapat diibaratkan, ia berasal dari “akar” menuju “ovum” atau bakal buah. Buah dari program Kota *Welas Asih* adalah *nguwongke* dengan rasa *trenyuh*, baik dalam sektor fasilitas publik dan layanan publik, maupun dalam bidang pendidikan, ekonomi, budaya, dan agama.

Ucapan Terima Kasih

Terima kasih kepada Prof. Robert Wessing, Ph.D., Edy Hariadi, S.S., M.Si., dan Wiwin Indiarti, S.S., M.Hum., atas diskusi-diskusi kecilnya yang inspiratif.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, H.S. 1997. “Etnografi sebagai Kritik Budaya: Mungkinkah di Indonesia?” *Jerat Budaya*, 1(1):16—40.
- Antarajatim.com, 2014. “Banyuwangi Dicanangkan Jadi “Kota *Welas Asih*.” 5 Agustus. (diakses 15 Maret 2016).
- Brown, M., Chouliara, Z., MacArthur, J., McKechnie, A., Mack, S., Hayes, M., & Fletcher, J. 2016. “The Perspectives of Stakeholders of Intellectual Disability Liaison Nurses: A Model of Compassionate, Person-Centred Care.” *Journal of Clinical Nursing*, Februari 16:10.1111/jocn.13142:1—11.
- Geertz, C. 1989. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Geertz, C. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jena, Y. 2014. “Etika Kepedulian: *Welas Asih* dalam Tindakan Moral.” *Kanz Philosophia*, 4(1):1—14.
- Jpnn.com. 2014. “Jadi Kota *Welas Asih*, Banyuwangi Seajar dengan Atlanta, Houston, dan Seattle.” 5 Agustus. (diakses 15 Maret 2016).
- Kompas.com. 2014. “Banyuwangi, Kota *Welas Asih* Pertama di Indonesia.” 6 Agustus. (diakses 15 Maret 2016).
- Mawardi, B. 2014. “Kota *Welas Asih*.” *Jawa Pos*, 13 Agustus.
- Mcloughlin, K. 2013. “Compassionate Communities Project Evaluation Report.” Dalam <https://www.researchgate.net/publication/281465213> (diakses 12 Maret 2016).
- Ong, W.J. 1987. “Orality-Literacy Studies and the Unity of the Human Race.” *Oral Tradition*, 2(1):371—382.

- Ong, W.J. 1989. *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- Saputra, H.S.P. 2007. *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*. Yogyakarta: Lkis.
- Saputra, H.S.P. 2013. "Bahasa Mantra: Karakteristik Kelisanan, Identitas Kultural, dan Angan-angan Kolektif Orang Using." *Studi Bahasa dari Berbagai Perspektif* (Prosiding Seminar Internasional). Yogyakarta: FIB UGM dan Gress Publishing, 245—259.
- Sinclair, S., Norris, J.M., McConnell, S.J., Chochinov, H.M., Hack, T.F., Hagen, N.A., McClement, S., & Bouchal, S.R. 2016. "Compassion: A Scoping Review of the Healthcare Literature." *BMC Palliative Care*, (15)6:1—16.
- Spradley, J.P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- 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. 1987. *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley: University of California Press.
- Sweeney, A. 2011. *Pucuk Gunung Es: Kelisanan dan Keberaksaraan dalam Kebudayaan Melayu-Indonesia*. Jakarta: KPG & Horison.
- Teeuw, A. 1994. *Indonesia: antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Www.charterforcompassion.com. (tanpa tahun). *Panduan Menuju Kota Welas Asih (Chapter Indonesia)*. (diakses 10 Maret 2016).
- Www.semangatbanyuwangi.com. 2015. "20 Penghargaan Bergengsi untuk Banyuwangi di Tahun 2014 dan 2015." (diakses 12 April 2016).

MEMBINCANG KEMBALI DISKURSUS BANGSA DALAM NOVEL INDONESIA: DARI ETNOLOKALITAS SAMPAI DENGAN PASCANASIONAL-PASCA-INDONESIA

Akhmad Taufiq

FKIP Universitas Jember

akhmadtaufiq1@gmail.com dan akhmadtaufiq@unej.ac.id

A. Pendahuluan

Diskursus bangsa dalam kapasitasnya sebagai ideologi dan wacana selalu saja tidak ada habis-habisnya diperbincangkan. Ia menjadi satu sisi yang tidak dapat dilepaskan dari jejaring kebudayaan. Wacana ideologi itu bahkan dapat diposisikan sebagai bagian penting dan fundamental dalam konteks kebudayaan suatu bangsa. Sebagai bagian penting dan fundamental dari konteks kebudayaan suatu bangsa, ideologi memberikan kontribusi penuh terhadap dinamika kebudayaan yang berjalan. Pada saat yang sama, ideologi tersebut memberikan pondasi bagi kebudayaan suatu bangsa itu sendiri.

Oleh karena itu, tidak selamanya ideologi tersebut dipandang sebagai wacana yang layak untuk diingkari, dikhianati, dan dicaci-maki. Sebaliknya, ia menjadi wacana yang dipandang masih relevan dan dibutuhkan dalam seluruh momen-momen penting perubahan kebudayaan. Althusser (1969: 231) misalnya, memosisikannya sebagai suatu praktik yang dijalani dalam hidup dan memiliki seperangkat kemampuan mengubah dunia material. Hal itu berarti bahwa ideologi dan wacana ideologi memiliki efektivitas dalam kapasitasnya mengintervensi perubahan kebudayaan dunia.

Althusser selanjutnya memberikan empat aspek yang menjadi inti pandangannya tentang ideologi: *pertama*, bahwa fungsi umum ideologi ialah mengonstitusi subjek; *kedua*, ideologi sebagai sesuatu yang dialami tidaklah palsu; *ketiga*, memosisikan ideologi sebagai pemahaman yang salah tentang kondisi-kondisi eksistensi yang sebenarnya dan hal itu akan menjadi palsu; dan *keempat*, ideologi berperan dalam reproduksi formasi-formasi sosial dan

relasinya dengan kekuasaan (Barker, 2005:75). Pandangan Althusser tersebut merupakan pandangan yang objektif terhadap realitas ideologi; dan sekaligus menyiratkan suatu perspektif bahwa ideologi tersebut merupakan sesuatu yang masih relevan dan efektif.

Hal itu sekaligus menepis adanya pandangan bahwa ideologi telah mandul; bahkan ideologi telah mati. Fakta yang terjadi ialah sebaliknya, bahwa ideologi selalu menjadi wacana yang relevan, dibutuhkan, dan tidak jarang diagung-agungkan oleh sebagian orang karena efektivitasnya dalam menjalankan tugas perubahan sosial-kebudayaan dan pada saat yang sama mengontrol perubahan wacana kebudayaan. Dalam hubungan seperti itulah banyak orang atau pihak yang merasa sangat berkepentingan dan tidak ingin berpisah dengan suatu ideologi tertentu.

Gramsci mengukur efektivitas ideologi tersebut dari kemampuannya dalam mengikat semua kelompok sosial yang berbeda-beda ke dalam satu wadah dan dalam peranannya sebagai pondasi atau agen bagi proses penyatuan sosial (Simon, 1999:86–87). Ia menjadi kekuatan yang mengintegrasikan dan bukan sebaliknya memfragmentasikan kelompok-kelompok yang berbeda tersebut. Ideologi dalam konteks tersebut betul-betul menjadi kekuatan yang menyatukan tadi. Sebagai kekuatan yang menyatukan, ideologi bukanlah suatu konstruksi yang nirstruktur. Sebaliknya, ideologi dibekali oleh seperangkat struktur yang mengakibatkan ideologi itu berjalan sedemikian efektif. Ia tidak jarang terkonjugasi dengan struktur kekuasaan tertentu, termasuk dalam hal struktur kekuasaan berbasis negara.

Dalam hubungannya dengan kekuasaan berbasis negara tersebut, struktur ideologi dibangun untuk semakin mengukuhkan kekuatan berbasis negara yang dipersepsikan sebagai kekuatan yang semakin *digdaya* dalam melakukan kontrol terhadap warganya, tanpa terkecuali kontrolnya terhadap konstruksi ideologi. Althusser memberikan istilah itu untuk memberikan impresi yang lebih halus yang ia sebut secara khusus sebagai perangkat ideologi negara (*state ideological apparatuses*); termasuk dalam kelompok ini ialah partai politik, sekolah, lembaga sosial-kemasyarakatan/keagamaan/peribadatan, media, keluarga, dan perkumpulan seni (Barry, 2010:192). Kelompok-kelompok itulah yang menjadi instrumen strategis bagi keberlangsungan negara untuk semakin meneguhkan jaring-jaring kuasanya.

Konsepsi ideologi kebangsaan dalam konteks tersebut jelas mendapatkan tempatnya. Perspektif Anderson (2002:8) misalnya yang memberikan dua kata

kunci untuk meletakkan pondasi teoretiknya tentang ideologi kebangsaan; yakni, *pertama*, konstruksi imajinatif sebagai konteks sosiokultural dan yang *kedua*, dalam konteks kedaulatan. Oleh karena itu, ideologi kebangsaan yang selanjutnya disebut nasionalisme tidak lepas dari konstruksi imajinatif tersebut dan pada saat yang sama terikat secara konkret pada batas-batas tertentu yang disebut bangsa secara teritorial.

Hal itu berarti bahwa membahas bangsa secara ideologis bukanlah sebagai realitas ideologis yang palsu. Ia bersifat realistis dan dinamis berhadapan dengan wilayah imajinatif suatu komunitas bangsa dan wilayah praksis teritorial suatu bangsa. Oleh karena itu, dalam bahasa Anderson (2002:11) sebetulnya keterikatan atas bangsa itu memberikan konsekuensi pada risiko atas komunitas kolektif tersebut. Risiko itu selanjutnya disebut sebagai risiko dalam kehidupan berbangsa.¹

Konstruksi kebangsaan dalam konteks demikian memiliki struktur ideologisnya sendiri; yakni, menyangkut basis wacana atas ideologi kebangsaan, seperangkat kekuatan pelaksana atau aparatus ideologi, dan realisasi dari ideologi tersebut. Dalam proses demikian, ideologi kebangsaan memiliki kesanggupan bergerak dan berkembang terus dalam pertemuan dan manifestasinya dengan berbagai momentum historis dan kultural yang pada faktanya juga terus bergerak.

Konsep bangsa sebagai momentum historis dan kultural juga otomatis bergerak. Ia akan selalu mencoba mencari bentuknya yang paling tepat dan ideal dalam konstruksinya sebagai ideologi. Narasi besar tentang bangsa dengan demikian semacam menjadi instrumen bagi perjalanan panjang konsep itu untuk menemukan fase-fasenya sendiri. Sebagai narasi besar, bangsa seperti yang dinyatakan Bhabha akan bersentuhan dengan berbagai citra dan simbol, yang dengan citra dan simbol tersebut bangsa seolah mampu hidup secara terus-menerus (Barker, 2005:261). Narasi besar tentang bangsa akan selalu dibangun dan dibangkitkan dalam ingatan kolektif kelompok kulturalnya.

Dengan demikian, bangsa akan menjadi domain yang selalu mengalami pergeseran; termasuk dalam hal ini ialah pergeseran cara pandang yang

¹ Anderson memberikan catatan sebagai akibat keterikatan komunitas kebangsaan tersebut mereka yang merasa terikat memiliki kesanggupan untuk melenyapkan nyawa orang atau merenggut nyawa sendiri, demi proses imajinasi sebagai bangsa tersebut. Kematian-kematian itu menyeret mereka ke hadapan problem pokok yang dibawa nasionalisme. Lebih lanjut, lihat Anderson (2002:11).

dipengaruhi ruas kultural dan historis. Tantangan kultural yang selalu berubah, bersamaan dengan hal itu tuntutan historis yang tidak dapat dielakkan menyebabkan bangsa tersebut tidak dapat diam di tempatnya. Ia akan mengejawantahkan diri sebagai kekuatan organis yang selalu mencari bentuk dan ruangnya. Bentuk dan ruang tersebut merupakan realitas yang baru yang dianggap dapat mendefinisikan, mengaktualisasikan, dan mengartikulasikan secara tepat, konsepsi bangsa tersebut sesuai dengan konteks kompleksitas zamannya. Perjalanan bangsa dalam perkembangannya pada masa tradisional, ketika etnisitas masih relatif dibakukan secara kultural, sampai dengan konsepsi bangsa pada masa modern ketika ada proses pembakuan politik menandai adanya fenomena tersebut.

Konsep bangsa pada titik demikian tidaklah dapat dipahami sebagai konsep yang stagnan. Sebaliknya, bangsa menjadi konsep yang terus bergerak tadi. Hal itu sebagai akibat kompleksitas persoalan, sekaligus tuntutan sejarah yang dihadapi. Proses itulah yang kemudian sering disebut sebagai proses yang menyejarah. Oleh karena itu, menghadirkan cara baca, cara memahami, dan cara memosisikan bangsa tersebut sebagai realitas yang selalu bergerak tadi merupakan suatu keniscayaan. Dengan cara itu akan terhindar dari perspektif yang salah atas realitas bangsa dengan kompleksitas persoalannya.

Lebih lanjut, dalam relasinya yang menyejarah, konsep bangsa pada akhirnya melakukan perjumpaan dengan realitas negara. Perjumpaannya dengan negara mampu menghadirkan perspektif baru, karena betapapun bangsa terkadang bersifat longgar, pada saat yang sama ketika bersentuhan dengan negara ia akan mengalami pembakuan-pembakuan politik. Pada saat demikian, konsepsi tentang bangsa akan terintegrasi dengan wacana negara itu sekaligus.

Wacana negara-bangsa (*nation-state*) pada kondisi demikian menjadi wacana baru yang modern. Konsep tersebut lebih mengacu sebagai konsep politik yang menunjuk pada aparatus administrasi yang dianggap memiliki kedaulatan atas ruang atau wilayah negara-bangsa; suatu bentuk identifikasi imajinatif dengan simbol dan wacana negara-bangsa. Oleh karena itu, konsepsi negara-bangsa bukanlah sekadar formasi politik, melainkan sebagai sistem representasi kultural tempat identitas nasional terus-menerus direproduksi sebagai tindakan diskursif (Barker, 2005:260).

Terdapat tiga sisi yang patut dicatat dalam hal ini. *Pertama*, proses produksi dan reproduksi konsep atas wacana bangsa menjadi ruang kultural yang

terbuka dan terus bergerak; oleh karena itu, tema tentang bangsa selalu saja menjadi menarik untuk diikuti perkembangannya. *Kedua*, proses pembakuan politik atas wacana bangsa menjadi pintu masuk bagi pertemuannya secara langsung dengan otoritas yang kemudian disebut sebagai kekuasaan. Pada saat demikian, wacana negara-bangsa (*nation-state*) tidak jarang menjadi wacana yang otoritatif sekaligus mengikat dengan kuat anggota kolektifnya. *Ketiga*, implikasi dari poin yang kedua, yaitu kepatuhan anggota kolektif tersebut terhadap wacana bangsa atau negara-bangsa tersebut. Atas dasar relasi yang otoritatif dan berbasis kepatuhan anggota kolektif tersebut, relasi antara anggota kolektif (baca: warga bangsa) dengan bangsa itu sendiri menjadi tidak seimbang. Hal tersebut pada proses perkembangannya akan menyisakan masalah.

Lebih lanjut, studi ini diawali upaya menjelaskan perkembangan konsep bangsa tersebut, mulai dengan konsepsi etnisitas yang ditempatkan sebagai bangsa (baca: etno-nasionalisme), nasionalisme Indonesia, hubungan nasionalisme dan internasionalisme, sampai dengan pascanasional-pasca-Indonesia. Dengan studi demikian ini diharapkan dapat ditelusuri jejak-jejak perkembangan nasionalisme Indonesia dari fase awalnya.

B. Metode

Penelitian ini menggunakan rancangan deskriptif kualitatif, untuk mendeskripsikan fenomena perkembangan kebangsaan yang terjadi di Indonesia. Dengan pendekatan sosiologi sastra, penelitian ini diarahkan untuk memahami dan merefleksikan fenomena perkembangan ideologi kebangsaan, yang dilakukan dengan cara menelusuri teks novel Indonesia dan proses berikutnya menghubungkannya dengan realitas wacana kebangsaan yang ada. Oleh karena itu, beberapa sumber data penting dipilih sedemikian rupa, yang dapat menjadi dasar akademis untuk dijelaskan sesuai dengan fokus kajian yang ada. Beberapa sumber data penting tersebut berupa novel Indonesia yang merefleksikan wacana ideologi kebangsaan. Beberapa novel tersebut, antara lain: *Student Hijo* karya Marco Kartodikromo, *Merantau ke Deli* karya HAMKA, *Maut dan Cinta* karya Mochtar Lubis, *Bumi Manusia* karya Pramoedya Ananta Toer, dan *Burung-burung Rantau* karya Y.B. Mangunwijaya. Data digali dan didedah sedemikian rupa untuk dijadikan pijakan akademis menjelaskan perkembangan kebangsaan Indonesia, mulai dari wacana etnolokalitas, sampai dengan pascanasional-pasca-Indonesia.

C. Hasil dan Pembahasan

1. Etnolokalitas sebagai Bangsa

Fase awal perkembangan konsep bangsa, bersentuhan dengan wacana etnisitas. Indonesia tidaklah langsung mengenal dan bersentuhan dengan konsepsi bangsa dalam struktur konsep nasionalisme modern. Wacana etnisitas mendahului proses ketika Indonesia mulai mengenal dan bersentuhan langsung dengan konsep nasionalisme modern.

Hal itu menandakan bahwa proses perkembangan konsep bangsa atau *nasion* merupakan proses yang tidak tiba-tiba. Ia dibangun atas dasar proses yang menyejarah. Terdapat sejarah panjang bagi terbentuknya konsep bangsa atau nasion itu. Suseno (2011:xxiii) misalnya membagi tiga fase perkembangan nasionalisme: *pertama*, pada fase pranasionalisme; *kedua*, fase pertumbuhan nasionalisme; dan *ketiga*, kesadaran kebangsaan yang semakin jadi.

Pada perkembangan fase awal yang disebut sebagai fase pranasionalisme, penulis lebih menyebut pada masa ini merupakan masa-masa hadirnya perasaan kebangsaan pada babak awal, ketika etnisitas dikonstruksi sedemikian rupa sebagai bangsa dalam bentuknya sendiri. Posisi etnisitas dalam perkembangan tersebut menunjuk etnolokalitas bermetamorfosis menjadi sesuatu yang diidentifikasi sebagai bangsa (baca: etno-nasionalisme). Pada fase ini, etnolokalitas baik dalam ruang sempit, maupun dalam lingkup ruang yang lebih luas dicitrakan sebagai bangsa. Konsepsi bangsa dengan demikian, dari sisi perspektif ruang mengalami proses definisi dan identifikasi yang terkadang menyempit dan terkadang mengalami perluasan ruang itu.

Hal tersebut dapat ditunjukkan ketika konsep bangsa itu secara bergantian dipakai untuk menunjuk etnisitas tertentu dan area geografi tertentu yang lebih luas sebagai bangsa. Jawa dan etnis-etnis lain di Indonesia pada masa itu, mengalami proses definisi dan identifikasi demikian. Pada saat yang sama, konsep bangsa tidak jarang digunakan pula untuk menunjuk term pribumi atau bumiputera dalam cakupan ruang yang lebih luas sebagai bangsa.

Hal itu terjadi karena terdapat konstruksi politik dan imaji historis yang tanpa sadar digunakan untuk menandai proses definisi dan identifikasi sebagai bangsa. Dalam konteks politik, baik dalam ruang yang sempit yang disebut etnolokalitas sebagai bangsa dan bumiputera atau pribumi dalam lingkup ruang yang lebih luas merupakan proses pembentukan identitas politik kebangsaan pada fase awal. Di sisi lain, hal itu diperkuat dengan imaji historis bahwa dalam lingkup ruang yang lebih luas yang disebut bangsa Bumiputera

atau pribumi (baca: Nusantara) merupakan identitas politik yang berbasis pada jejak historis yang panjang bagi bangsa ini.

Perasaan sebagai bangsa, kemudian menjadi konsep bangsa, bersentuhan dengan etnolokalitas dalam berbagai macam bentuknya dengan pihak kolonial. Dengan pernyataan lain dapat diungkapkan bahwa hadirnya konsep bangsa tersebut tidak lepas pula dari kontribusi kolonial. Ia hadir sebagai respons politik sekaligus kultural terhadap pihak kolonial. Oleh karena itu, pada fase awal lahirnya konsep bangsa, nasionalismenya antikolonial (Gandhi, 2001:138). Suatu konsepsi nasionalisme yang muncul dan efektif digunakan untuk memberikan respons berupa resistensi terhadap pihak kolonial.

Sintesis antara etnolokalitas dengan perasaan antikolonial tersebut berkembang terus untuk menemukan momentumnya dalam perjalanan sejarah. Momentum tersebut terikat oleh ruang/tempat dan waktu bagi proses yang menandai lahirnya perasaan sebagai bangsa. Oleh karena itu, dapat dikemukakan bahwa proses terbentuknya perasaan sebagai bangsa merupakan arus yang terjadi antara etnolokalitas dengan momentum sejarah yang melingkupi.

Dengan kalimat lain, dapat dinyatakan bahwa proses terbentuknya sebagai bangsa –meskipun dalam fase-fase awalnya– tidaklah bersifat tunggal. Ia banyak bersentuhan dan melibatkan kekuatan lain yang secara langsung atau tidak bersifat kontributif dengan konsep bangsa itu sendiri. Konsepsi tentang bangsa pada perkembangannya menjadi terhubung dengan kekuatan, yang bersifat sosiokultural, politik, dan historis.

Sehubungan dengan hal tersebut, di bawah ini dapat diamati bahwa identifikasi bangsa pada fase awal, juga terhubung dengan konteks sosiokultural, politik, dan historis.

Pada waktu itu bangsa Bumiputera diinjak, diperas, dan diambil kekuatan dan uangnya. Anak Bumiputera (lebih-lebih bangsa Jawa) yang biasa membedakan orang tinggi dan rendah, memandang bangsa Belanda bangsa yang tinggi, sebab mereka selalu menang perangnya (Kartodikromo, 2003:189).

“Kalau Pribumi tak punya nama keluarga memang memang mereka tidak atau belum membutuhkan dan itu tidak berarti hina. Kalau Nederland tak punya Prambanan dan Borobudur, jelas pada zamannya Jawa lebih maju daripada Nederland. Kalau Nederland sampai sekarang tak mempunyai, ya, karena tidak membutuhkannya...” (Toer, 2006:322).

“Nah, kalau kau masih Jawa, kau akan selalu bisa menulis Jawa. Kau menulis Belanda, Gus, karena kau sudah tidak mau jadi Jawa lagi. Kau menulis untuk orang Belanda. Mengapa kau indahkan benar mereka? Mereka juga minum dan makan dari bumi Jawa. Kau sendiri tidak makan dan minum dari bumi Belanda. Coba, mengapa kau indahkan benar mereka?”

“Sahaya, Bunda.”

“Apa yang kau sahayakan? Nenek moyangmu dulu, raja-raja Jawa itu, semua menulis Jawa. Malu kau kiranya kau jadi orang Jawa? Malu kau tidak jadi orang Belanda? (Toer, 2006:460).

“Benar Abang, saja bergaul dengan dia di luar nikah, tetapi hidup saja aman sentausa dengan dia. Pakaian, makan, minum saja tjukup diberinja, sehingga nasib saja tidak serupa dengan nasib kuli-kuli jang lain. Saja tidak diganggu orang lagi. Menurut timbangan saja, meskipun saja dipeliharannya di luar nikah, lebih baik saja hidup dengan dia daripada menjadi njai, karena dia masih bangsa saja juga. Lagi pula tidak ada kesalahannya kepada saja, djadi tidak ada pula sebab-sebab buat saja meninggalkannya” (HAMKA, 1959:15).

“Tidakkah Abang akan tertjela kelak oleh bangsa Abang sendiri, karena saja tahu, banjak di antara mereka jang membawa isterinja merantau kemari (HAMKA, 1959:17).

Terdapat beberapa hal yang patut dicatat sehubungan dengan perkembangan konsepsi bangsa pada fase awal, yaitu etnolokalitas dalam perspektif ruangnya yang sempit, maupun dalam perspektif ruangnya yang lebih luas bersentuhan dengan banyak hal. *Pertama*, etnolokalitas yang kemudian disebut sebagai bangsa itu bersentuhan dengan aspek sosiokultural, ketika etnolokalitas tersebut termasuk di dalamnya etnisitas dengan khasanah kulturalnya. HAMKA (1959:15; 17) dan Toer (2006:460) menunjukkan hubungan etnolokalitas bangsa tersebut dengan identifikasi etnis tertentu, yaitu dengan khasanah tradisi yang menyertainya. Jawa dan Minangkabau merupakan konstruksi dan identifikasi sebagai bangsa dalam konteks ini.

Kedua, etnolokalitas tersebut juga berhubungan dengan kekuatan politik. Hubungan tersebut tampak bersifat oposisional. Kartodikromo (2003:189) dan Toer (2006:322; 2006:460) mengintroduksi hal itu sebagai bentuk hubungan politik yang bersifat oposisi biner (*binery opposition*). Dalam konteks itu, dapat

dicermati term tentang bangsa digunakan secara bergantian untuk menunjuk etnolokalitas dalam ruangnya yang sempit, dan pada saat lain digunakan untuk menunjuk lingkup ruang yang lebih luas. Jawa sebagai etnolokalitas yang lebih sempit, dalam konteks term bangsa, berjalan bersamaan sekaligus bergantian dengan bumiputera atau pribumi untuk menunjuk pada identifikasi bangsa dalam lingkup ruang yang lebih luas.

Hadirnya hubungan politik yang bersifat oposisi biner tersebut semakin memberikan penegasan bahwa konsepsi bangsa tidak luput dari persentuhan dengan pihak di luar etnolokalitas. Bangsa bukanlah konstruksi yang tunggal; ia selalu terhubung dengan kekuatan di luar konstruksi tentang bangsa. Pihak kolonial dalam hal ini merupakan kekuatan politik luar yang secara langsung atau tidak ikut memberikan kontribusi terhadap lahirnya konsep bangsa. Fase awal konsep bangsa dengan ciri etnolokalitasnya juga tidak lepas dari konteks demikian.

Dalam posisi tersebut dapat dinyatakan bahwa konstruksi bangsa pada fase awal tidak luput juga bagi terjadinya ambivalensi dalam term bangsa itu sendiri. Satu sisi, bangsa merupakan arus kesadaran yang dipompa secara kuat bagi lahirnya ikatan perasaan sebagai bangsa. Di sisi lain, konsepsi bangsa tersebut juga diikat oleh pihak kolonial sebagai akibat dari kontribusinya terhadap lahirnya perasaan sebagai bangsa. Respons terhadap pihak kolonial menjadi babak awal bagi nasionalisme antikolonial.

Ketiga, proses politik oposisional tersebut juga terasa masih kuat ketika Kartodikromo (2003:189) dan Toer (2006:322; 460) masih membenturkan dua kekuatan; yakni, etnolokalitas Jawa, termasuk Bumiputera *vis a vis* dengan Belanda yang kolonial. Terdapat sisi historis yang ditarik, misalnya historitas raja-raja Jawa, peninggalan luhur peradaban yang ada di Jawa dan Bumiputera, serta pemanfaatan stratifikasi sosial Jawa oleh pihak kolonial, menjadi ruang historis yang memiliki kelayakan untuk dicermati.

Hal itu, bila ditilik secara lebih dalam merupakan realitas yang terjadi pada fase awal bangkitnya perasaan sebagai bangsa. Etnolokalitas masih menonjol, baik dalam kapasitasnya sebagai ruang yang otonom, maupun sebagai ruang politik yang terhubung dengan pihak kolonial. Lepas dari itu semua, fase tersebut menandai hadirnya konsep bangsa pada tataran dini.

Latif (2011:272) menyebut fenomena tersebut sebagai tumbuhnya kesadaran nasionalisme purba (*archaic nationalism*). Pada fase tersebut sebagian besar kepulauan Indonesia merupakan wilayah yang ditaklukkan

Belanda pada abad ke-19. Wilayah-wilayah tersebut tidak secara otomatis dapat diintegrasikan dalam administrasi kolonial. Pengintegrasian secara intensif baru dilakukan pada paruh kedua abad ke-19, seiring dengan kepentingan rezim liberal untuk melakukan ekspansi modal yang menuntut adanya dukungan birokrasi dan jangkauan komunikasi dalam skala yang lebih luas. Sebagai catatan, watak perlawanan rakyat Bumiputera (baca: Nusantara) terhadap proses kolonisasi juga berkembang sejalan dengan perkembangan watak administrasi dan komunikasi pihak kolonial.

Kolonisasi, menjadi titik persimpangan bagi proses reproduksi watak perlawanan bagi Bumiputera yang dikontrol dan dimobilisasi secara terus-menerus. Tokoh-tokoh imajiner seperti Hidjo, Minke, dan Nyai Ontosoroh menjadi pihak yang melakukan proses reproduksi watak perlawanan terhadap pihak kolonial secara kontinu. Pada saat yang sama, mereka membangun sentimen atas wacana bangsa pada fase awalnya. Proses kontrol dan mobilisasi perlawanan dihadirkan secara serentak dengan sentimen kebangsaan yang menghadirkan konsep bangsa dan pada saat yang sama memberikan antitesis terhadap wacana kolonisasi. Di sisi lain, kolonisasi diakui atau tidak menjadi penanda sejarah bagi proses hadirnya antitesis tersebut.

Mobilisasi politik kolonial yang semakin kuat juga diikuti semakin kuatnya mobilisasi wacana bangsa dan wacana perlawanan terhadap kolonial. Konsepsi Bumiputera dalam konteks demikian tumbuh sejalan dengan arus mobilisasi wacana bangsa tersebut. Oleh karena itu, konsepsi bangsa Bumiputera pada awalnya menjadi embrio bagi lahirnya konsepsi bangsa Indonesia. Untuk itu, istilah Bumiputera selalu dioposisibinerkan dengan Belanda atau “Barat” yang senantiasa menginjak-injak bangsa Bumiputera.

2. Nasionalisme Indonesia

Perkembangan berikutnya yang memberikan perubahan signifikan terhadap konsepsi *nasion* atau bangsa dalam tataran etnisitas (etno-nasionalisme); yakni, masuknya babak baru Indonesia yang mengenal konsepsi nasionalisme modern. Latif (2011:273) memberikan catatan bahwa pada akhir abad ke-19, Indonesia menandai babak baru dalam perkembangan nasionalisme.² Kemenangan sayap liberal yang didukung pengusaha swasta

² Bandingkan dengan konsep Latif (2011:273-305) yang memilah fase ini menjadi dua bagian; yakni, tumbuhnya nasionalisme tua (proto-nasionalisme) dan nasionalisme modern Indonesia. Penulis memasukkan dua fase tersebut menjadi satu bentuk rentangan fase nasionalisme modern Indonesia, dengan alasan, baik pada nasionalisme

dan kelas menengah di Belanda sejak 1848 membawa perubahan penting bagi kebijakan kolonial di negeri jajahan. Perubahan penting itu terkait dengan perbaikan berbagai infrastruktur dan layanan birokrasi yang secara perlahan mengantarkan wilayah-wilayah kepulauan Nusantara menuju kesatuan ekonomi dan administrasi kolonial.

Perubahan penting pada tataran perbaikan berbagai infrastruktur tersebut pada proses berikutnya memberikan implikasi bagi terbukanya sarana-sarana industri percetakan/penerbitan, organisasi sosial modern yang bercorak Eropa,³ dan tidak kalah pentingnya ialah terbentuknya jaringan institusi pendidikan yang memberikan peluang luas bagi terbukanya kemungkinan hadirnya kesadaran nasional.

Sehubungan dengan hal itu, terbentuknya jaringan institusi pendidikan bagi Belanda kolonial sebenarnya menjadi sisi yang menyisakan kebijakan dilematis. Di satu sisi, pendidikan penting untuk mendukung ekonomi-politik industrialisasi dan birokratisasi. Di sisi lain, pendidikan mengandung ancaman potensial bagi kepercayaan mistis mengenai superioritas kolonial. Penciptaan mitos superioritas kolonial tersebut dipandang sangat penting bagi Belanda untuk mengontrol subjek-subjek jajahan di tengah keterbatasan tentaranya. Anderson memberikan catatan bahwa untuk proses kolonisasi wilayah Nusantara yang begitu luas Belanda hanya memiliki tentara 40.000 orang. Jumlah tersebut jauh dari mencukupi untuk mengendalikan wilayah jajahan. Sebagai strategi alternatifnya, Belanda menciptakan mitos superior ras kulit putih yang bersifat bawaan untuk melancarkan sihir efisiensi dan misteri pengetahuan (Latif, 2011:274).

Dua variabel tersebut, yakni terbukanya industri penerbitan dan jaringan institusi pendidikan pada proses berikutnya menjadi kunci bagi terbukanya kemodernan Indonesia dalam konteks nasionalisme. Sehubungan dengan hal tersebut Anderson (2002:182) memberikan penegasan atas peran uniknya

proto, maupun nasionalisme modern, memiliki dua cirri yang sama kuat sebagai pintu masuk nasionalisme modern; yakni, persentuhannya dengan industri penerbitan dan institusi pendidikan ala Barat.

³ Lahirnya *Jong Java*, *Jong Ambon*, *Jong Islamietenbond* (Liga Pemuda Muslim) merupakan bentuk awal generasi negeri ini mengenal organisasi modern, ketika konsep organisasi belum pernah dikenal sebelumnya ketika mereka belum bersentuhan dengan bahasa Belanda. Selanjutnya lihat, Anderson (2002:181). Kemudian dalam catatan penulis berturut-turut berdiri IP, Boedi Oetomo, SI, SDI, Muhammadiyah, NU, dan PNI yang menorehkan sejarahnya masing-masing pada zaman pergerakan nasional.

sistem pendidikan (baca: persekolahan) dalam mempromosikan nasionalisme ala kolonial (Barat). Indonesia menjadi satu area bagi tumbuhnya ideologi yang pada perjalanannya mampu memberi kontribusi energi untuk menopang imaji kebangsaannya.

Nasionalisme Indonesia dengan demikian, bergerak terus mengikuti ritme zamannya. Ia tidak sekadar membangun rumah bagi nasionalisme itu sendiri, tetapi terus menggelisahkan posisinya dalam tataran nilai. Nasionalisme tidaklah dapat dibangun tanpa dasar nilai yang kokoh. Sebaliknya, ia membutuhkan pondasi nilai yang kokoh untuk meletakkan dasar-dasar konstruksi kebangsaannya. Nasionalisme yang salah konsep dan salah nilai akan memberikan akibat negatif bagi bangsa itu sendiri.

Nasionalisme Indonesia, bukanlah nasionalisme sempit yang termanifestasi dalam bentuk *jingo* nasionalisme atau *Chauvinis* yang merupakan bentuk nasionalisme barat yang mengabsahkan proses imperialisasi atas wilayah yang lain. Nasionalisme itu kemudian disebut sebagai nasionalisme imperial. Nasionalisme Indonesia di sisi lain, juga bukan bentuk nasionalisme *xenophobia*, yang implikasi praktisnya akan mendiskriminasi dan memarjinalisasi etnis atau ras tertentu.

Nasionalisme Indonesia, secara retorik menurut Lubis (1993:212) diharapkan sebagai manifestasi nasionalisme yang mengintegrasikan kemanusiaan. Dengan kalimat lain, nasionalisme Indonesia merupakan bentuk nasionalisme yang memegang prinsip-prinsip nilai kemanusiaan. Dalam konteks itu, nasionalisme mampu menjunjung tinggi martabat manusia dan bukan, memerosotkannya.

Apakah nasionalisme yang kini timbul di Asia, Afrika, Amerika Latin akan merupakan sumbangan positif ke arah integrasi hubungan manusia, atau malahan jadi daya perusak? Apakah tak ada bahaya nasionalisme ini menjadi sempit atau tumbuh jadi *sauvinisme* dan *jingoisme* serta *xenophobia*? (Lubis, 1993:212)

Nasionalisme yang terjadi di Asia, Afrika, dan Amerika Latin merupakan bentuk nasionalisme yang lahir dari respons politik dan kultural terhadap kolonial, yang merupakan bentuk nasionalisme anticolonial dan oleh Gandhi (2001:138), dikatakan memiliki motivasi perlawanan yang luar biasa terhadap segala hal yang yang dinisbatkan menindas. Hasrat perlawanan menjadi energi besar bagi nasionalisme model demikian.

Kesadaran nasional berjalan seiring dengan semangat perlawanan itu. Hasrat perlawanan yang tumbuh secara massif di wilayah Asia, Afrika, dan Amerika Latin itulah, secara implisit sangat dikhawatirkan Lubis atas kemampuannya menjadi daya perekat atau kekuatan integratif bagi manusia. Semangat perlawanan yang tidak terkontrol, pada ujungnya dikhawatirkan berubah bentuknya menjadi semangat kebencian, yang tidak jarang dihubungkan dengan etnis/ras dan agama tertentu. Kolonisasi dalam hal ini menjadi atribut politik yang dikambinghitamkan atas semangat kebencian yang dihubungkan dengan etnis/ras dan agama tertentu.

Nasionalisme Indonesia dengan demikian merupakan bentuk nasionalisme yang ideal yang tumbuh dan tegak berdiri di atas landasan nilai-nilai kemanusiaan. Nasionalisme Indonesia merupakan nasionalisme yang memberikan kontribusi bagi keadaban bagi anggota kolektifnya. Nasionalisme seperti itulah yang hakikatnya dapat memberikan kenyamanan lahir batin bagi semuanya, bukan nasionalisme yang berorientasi pada unsur-unsur bendawi, yaitu nasionalisme material dan oleh karena itu, tidak jarang melakukan banyak hal untuk ekspansi dan akuisisi material.

Nasionalisme Indonesia tidaklah nasionalisme material tetapi yang bertumpu pada nilai-nilai spiritual yang mentransendensikan seluruh ikhtiar nasion-nya pada keilahian. Oleh karena itu, nasionalisme Indonesia diharapkan menjadi sebetuk nasionalisme yang bersifat konjungtural antara wilayah yang profan dan transendental.

Sebagai nasionalisme yang berbasis kemanusiaan dan ketuhanan, tidak ada satu ruang bagi terciptanya pemusnahan dan penindasan bagi manusia lain, baik atas nama etnis/ras, agama, atau pun bangsa. Nasionalisme Indonesia pada titik demikian menjadi nasionalisme yang memberikan penghargaan dan ruang pertumbuhan bagi manusia-manusia yang ada di dalamnya, dan menggerakkan warga bangsanya menjadi warga bangsa yang martabatnya sebagai manusia.

Terdapat pernyataan yang menarik untuk disimak sehubungan dengan konsep nasionalisme Indonesia yang dikemukakan Soekarno; bahwa ia terlahir bukan sebagai konsep yang kosong yang timbul dari kesombongan bangsa belaka, melainkan sebuah nasionalisme yang luas (Sumartana, dkk., 2001:vii).

“Nasionalisme yang tersusun atas susunan pengetahuan dunia yang luas dan riwayat; ia bukanlah “jingo-nasionalisme”, atau *chauvinism* dan bukan pula suatu tiruan atau *copie* daripada nasionalisme Barat. Nasionalisme kita adalah nasionalisme yang menerima rasa hidupnya

sebagai wahyu. Nasionalisme kita adalah nasionalisme yang membuat kita menjadi “perkakasnya Tuhan”, dan membuat kita menjadi “hidup dalam roh”.

Pernyataan Soekarno tersebut mampu memberikan arus kesadaran konsep nasionalisme yang ideal tadi. Ia tidak hanya realitas jiwa yang semata terhubung dengan teritorial, akan tetapi, sekaligus menjadi perkakas Tuhan, karena nasionalisme dalam konteks demikian merupakan amanat Tuhan.

Lebih lanjut, nasionalisme Indonesia merupakan bentuk nasionalisme yang berbasis fakta dan nilai multikultural dan memberikan tempat yang luas dan terbuka bagi kelompok-kelompok kultural, baik berbasis agama maupun berbasis etnis/ras. Bukan sebaliknya menghadap-hadapkan antara nasionalisme itu sendiri dengan dimensi agama atau etnis/ras.

Agama dan etnis/ras dalam konteks nasionalisme tidaklah berposisi di samping atau di depan dari konsep nasionalisme. Agama dan etnis/ras dalam konteks multikultural menjadi basis bagi nasionalisme. Hal itu berarti, tidak akan ditemukan sebuah narasi nasionalisme yang sebaliknya menggerus agama dan mendesak etnis/ras pada posisinya yang paling marginal yang menjadikannya nasionalisme antikeadaban.

Nasionalisme dalam wajah demikian itu akan menjadi bentuk nasionalisme yang represif, menghisap, dan oleh karena itu menakutkan. Sejarah perkembangan nasionalisme Indonesia, pada level praksis, pernah terjadi, atas nama nasionalisme merepresi warga bangsa dengan berbagai bentuknya. Orde Baru –setidaknya dalam perjalanan sejarah ideologi di Indonesia– pernah melakukan proses represi tersebut. Hal itu dilakukan dalam bentuk yang sangat ideologis, ketika P4 dijadikan satu-satunya tafsir ideologis atas Pancasila; di sisi lain, ABRI menjadi kekuatan koersif yang sangat efektif dalam mengawal itu semua (Gerung, 2001:16).

Terdapat beberapa faktor penyebab, mengapa nasionalisme berubah menjadi represif dan menakutkan. *Pertama*, watak nasionalisme itu tidak dikonstruksi sedari awal sebagai nasionalisme yang terbuka, yang memberikan ruang bagi tumbuhnya martabat kemanusiaan. Oleh karena itu, perwujudannya menjadi nasionalisme yang sempit. *Kedua*, terdapat monopoli terhadap konsep nasionalisme. Nasionalisme yang semestinya menjadi ruang tafsir terbuka, tetapi terjadi monopoli tafsir atas nasionalisme. Sebagai akibatnya, nasionalisme tersebut dikontrol, diarahkan, dan dimobilisasi kekuatannya untuk menuruti orang atau beberapa kelompok orang yang

merasa berkepentingan. *Ketiga*, pola hubungan nasionalisme yang terlalu kuat terikat dengan kekuasaan tertentu, sehingga menjadi jejaring hubungan yang searah dengan kekuasaan tersebut. Idealnya, jejaring nasionalisme terbangun dalam pola hubungan yang mengarah ke semua kelompok kultural sebagai basis utama nasionalisme.

Bila dibandingkan dengan masa Orde Lama, Soekarno lebih mengedepankan gagasan nasionalisme semacam glorifikasi. Nasionalisme memiliki substansi yang dapat diperjuangkan. Soekarno menjadikan nasionalisme sebagai proyek *nation building*, sedangkan Hatta mengedepankan nasionalisme sebagai proyek *state building* dengan memanfaatkan *nation state* yang ditinggalkan oleh kolonial dan mau diatur dengan cara-cara konstitusional (Gerung, 2001:15).

3. Nasionalisme dan Internasionalisme

Nasionalisme Indonesia bersifat terbuka dan tumbuh menjadi ideologi yang tidak hanya menghidupi dirinya sendiri, akan tetapi mampu menghidupi lingkungannya. Seiring dengan itu, ideologi tersebut mampu pula berinteraksi dengan konteks ideologi di luar dirinya. Nasionalisme Indonesia diniscayakan memiliki kemampuan itu. Ia tidak mungkin mengungkung dirinya dalam suatu ruang sosial, politik, dan kultural yang sama sekali terpisah. Ia juga tidak mungkin mengeksklusi dirinya. Sebaliknya, ia diniscayakan memiliki kesanggupan untuk menjalin relasi ideologis yang terbuka dengan ideologi lain di luar dirinya.

Sehubungan dengan hal tersebut, pembahasan relasi nasionalisme dan internasionalisme dapat diletakkan dalam konteks. Nasionalisme harus tumbuh dewasa dan bersamaan dengan hal itu, mampu menjalin hubungan yang baik dengan internasionalisme. Menjalinkan hubungan yang baik dengan internasionalisme tersebut dengan suatu pengandaian bahwa nasionalisme itu bukanlah nasionalisme tanpa baju, tanpa identitas. Sebaliknya, dalam relasinya dengan internasionalisme, nasionalisme tersebut diniscayakan memiliki identitas yang baik dan kokoh.⁴ Asumsi ideologisnya ialah tidak dimungkinkan dalam suatu pergaulan internasional –apalagi ini dalam konteks pergaulan dengan ideologi lain– ia tidak dilandasi dengan identitas ideologis yang baik dan kokoh.

⁴ Term *baik* dalam konteks ini dimaksudkan oleh penulis bahwa ideologi tersebut memiliki kesesuaian dengan konteks sosiokultural di tempat ideologi itu tumbuh dan berkembang. Sedangkan, term *kokoh* dimaksudkan oleh penulis bahwa konstruksi ideologi itu dibangun di atas landasan nilai dan struktur ideologi yang kuat.

Nasionalisme Indonesia harus menjadi suatu konstruksi ideologi yang baik dan kokoh itu. Secara intrinsik, ideologi tersebut perlu terus direvitalisasi agar ia hidup sebagai ideologi yang sehat dan tidak terjebak menjadi ideologi represif. Ia harus terus dipupuk untuk hidup dan menghidupi anggota kolektif ideologisnya. Bersamaan dengan hal itu, ideologi tersebut mampu mengembangkan diri ke arah perjalanan bangsa yang lebih dinamis dan progresif.

Secara ekstrinsik, nasionalisme Indonesia dalam konteks interaksi ideologisnya dengan dunia luar, ia harus menjadi ideologi yang mampu menyerap dan menerima unsur-unsur positif dari ideologi yang lain. Hal tersebut perlu dilakukan, karena ideologi besar dunia yang sampai sekarang masih eksis pun menyerap unsur-unsur positif dari ideologi lain. Tidak ada ideologi di dunia ini tanpa harus menyerap dan menerima unsur positif dari ideologi lain. Ideologi sebesar dan sedigdaya seperti kapitalisme pun pada akhirnya harus menyerap dan menerima unsur-unsur positif ideologi lain. Dalam hal ini ideologi sosialisme, yang berkembang sebagai penyerapan atas ideologi lain tersebut oleh Giddens (2000:74) disebut *the third way*, yakni jalan ketiga setelah jalan pertama kapitalisme dan jalan kedua sosialisme. Tujuan politik jalan ketiga membantu para anggota masyarakat merintis jalan mereka melalui revolusi utama, yaitu globalisasi, transformasi dalam kehidupan personal, dan sekaligus berhubungan dengan alam.

Dalam konteks hubungannya dengan internasionalisme, Soekarno pun pernah memberikan pandangan penting berkaitan dengan hal tersebut, yakni tumbuhnya Indonesia sebagai negara merdeka. Ia harus tumbuh bersama “kekeluargaan bangsa-bangsa”. Konsep itulah yang kemudian disebut oleh Soekarno sebagai “internasionalisme” (Latif, 2011:125). Sebagai catatan, Soekarno memberikan batas-batas konsep internasionalisme itu bukan sebagai kosmopolitanisme yang ia pandang sebagai konsep ideologis yang menolak kebangsaan.

Sehubungan dengan hal itu, Lubis (1993:212) juga memberikan ilustrasi yang tidak jauh dari apa yang dinyatakan oleh Soekarno, bahwa nasionalisme Indonesia harus tumbuh seiring dengan internasionalisme. Lubis secara lugas memberikan penegasan bahwa seorang nasionalis yang baik, juga merupakan internasionalis yang baik pula. Untuk yang terakhir, yang dimaksud tentunya bukanlah komunisme sebagai ideologi internasional.

Bukankah kini seorang nasionalis yang baik harus pula seorang internasionalis yang baik? Yang selalu mempertimbangkan kepentingan

umum dunia di samping kepentingan negerinya sendiri? Jika kita menghendaki internasionalisme yang baru yang macam apa? Tentu bukannya internasionalisme komunisme yang tak lain akan berarti perbudakan dunia di bawah satu sistem totaliter (Lubis, 1993:212).

Terdapat catatan penting sehubungan dengan pernyataan ideologis Soekarno dan Lubis. *Pertama*, kedua tokoh tersebut mencoba menyandingkan secara mesra nasionalisme (baca: nasionalisme Indonesia) dengan internasionalisme. Keduanya membangun “kesepakatan” atas pentingnya kehadiran internasionalisme di tengah pertumbuhan nasionalisme Indonesia. *Kedua*, dua tokoh tersebut memberikan konsep yang senada bahwa internasionalisme tersebut berlaku dalam konteks pergaulan bangsa-bangsa dunia. Oleh karena itu, membangun prinsip humanisme universal dipandang penting. *Ketiga*, dua tokoh tersebut pada ujungnya memberikan catatan pengecualian yang berbeda.

Soekarno memberikan catatan pengecualian terhadap hadirnya ideologi kosmopolitanisme yang kontraproduktif dengan nasionalisme karena dipandang menolak kehadiran nasionalisme. Di sisi lain, Lubis memberikan catatan pengecualian terhadap ideologi komunisme, bertentangan dengan prinsip-prinsip humanitas. Komunisme dalam tataran praksis ideologisnya cenderung melakukan perbudakan dan penindasan kemanusiaan di bawah satu sistem politik kekuasaan yang bersifat totaliter.

Titik persimpangan ideologis antara Soekarno dan Lubis tersebut memberikan implikasi politik bagi keduanya. Terdapat pilihan rasional yang dilakukan kedua tokoh tersebut. Soekarno secara tegas memberikan catatan pengecualian terhadap hadirnya ideologi kosmopolitanisme karena mengasumsikan manusia pada dasarnya tidak terikat ruang tertentu. Manusia memiliki ruang yang bebas untuk hidup di mana saja dan kapan saja di dunia ini. Oleh karena itu, dalam prinsip kosmopolitanisme, menjadi warga dunia tanpa tersekat oleh batas-batas bangsa dan negara merupakan hal yang diobsesikan. Atas dasar itu pula, diduga kuat Soekarno melakukan penolakan atas ideologi kosmopolitanisme tersebut.

Di sisi lain, Soekarno tidak begitu tegas bahkan tidak menyinggung relasi nasionalisme Indonesia dengan komunisme. Seolah Soekarno sengaja tidak menyatakan secara eksplisit terhadaba bahaya dari komunisme internasional, bila dilihat dari praksis ideologisnya yang cenderung bersifat totaliter. Lefort misalnya menggunakan term totalitarianisme sebagai istilah umum yang

meliputi rezim fasis dan komunis. Memang, terdapat perbedaan konsep di antara keduanya; akan tetapi, kedua tipe tersebut dikarakterisasikan satu wacana yang mengklaim untuk mengekspresikan pengetahuan universal dan melindungi unitas dan homogenitas sosial. Wacana totalitarianisme lebih lanjut tidak mengakui oposisi yang digunakan ideologi borjuis selain untuk memanipulasi pembagian sosial (*social division*) (Thompson, 2003:51).

Lebih lanjut, ada sesuatu yang disembunyikan, yakni hubungan Soekarno secara pribadi dengan tokoh-tokoh komunisme internasional, baik dengan poros Beijing maupun dengan poros Rusia. Hubungan secara pribadi tersebut memberikan pengaruh politik terhadap dinamika ideologi secara nasional. Terhitung sejak 1960-an Soekarno terlihat dekat secara politik dengan Blok komunis daripada Blok Barat yang dipimpin AS.⁵

Kedekatan politik itu terutama terjadi dengan Uni Soviet, yang memang dalam sejarah hubungan dua negara tersebut, Soviet termasuk negara yang ikut memberikan bantuan kepada RI. Sejak 1 Oktober 1958 jumlah bantuan ekonomi yang diberikan Soviet senilai US\$ 200 juta. Sedangkan di bidang militer bantuan Soviet sebesar US\$100 juta. Hal tersebut dilanjutkan dengan penandatanganan protokol oleh Indonesia-Soviet tentang pemberian bantuan teknis dan kredit US\$117,5 juta, belum lagi terhitung dengan bantuan 400 ahli ekonomi dan teknisi militer untuk republik ini (Soyomukti, 2012:79).

Di samping itu, obsesi politik Soekarno yang jauh-jauh hari ingin menyatukan tiga kekuatan penting secara nasional, akan terhambat bahkan gagal bila diungkapkan secara eksplisit. Tiga kekuatan politik penting secara nasional tersebut ialah Nasionalisme (PNI), Agama (NU), dan Komunis (PKI), yang kemudian disingkat NASAKOM. Soekarno merasa berkepentingan atas tiga basis kekuatan politik utama tersebut. Oleh karena itu, Soekarno berusaha menghindari semaksimal mungkin faktor-faktor yang dapat menyebabkan renggangnya hubungan dengan tiga kekuatan tersebut, termasuk dengan kekuatan komunis.

Di pihak lain, Lubis memberikan catatan yang tegas terhadap pengecualian pada ideologi komunisme yang dipandang tidak layak digauli dalam konteks

⁵ Salah satu sebab kedekatan dengan Soviet tersebut ialah bahwa Soekarno pernah tersinggung dan dikecewakan oleh Presiden AS Eisenhower, ketika pada 6 Oktober 1960 Presiden Soekarno secara informal menemui Presiden AS tersebut ke Washington. Eisenhower tidak menyambutnya di depan pintu Gedung Putih; bahkan Presiden Soekarno terpaksa menunggu di ruang tunggu dalam waktu yang relatif lama. Melihat hal ini, Presiden Soekarno merasa kecewa berat dan merasa dipermalukan. Lebih lanjut, lihat Soyomukti (2012:79).

interaksi ideologis internasional. Ada dugaan penting, yang perlu diungkapkan bahwa hubungan Lubis dengan Soekarno kurang begitu baik. Terlebih sikap Lubis yang begitu tegas terhadap ideologi komunisme tersebut. Dalam konteks ideologi tersebut, menurut pernyataan Lubis (1993:212) dapat diletakkan dalam konteks kritik tajam terhadap pandangan ideologi politik Soekarno.⁶

Sepintas lalu, wacana pergaulan ideologis nasionalisme Indonesia dalam konteks ideologi internasional tidak menemukan masalah. Masalah baru yang tidak kalah krusial –yang mau tidak mau– harus berinteraksi dengannya, yakni ideologi pasar (Laksono, 2001:8). Nasionalisme Indonesia pada level praktisnya dituntut mampu menjelmakan kekuatan ideologi tersebut dalam tataran ekonomi ketika berhadapan dengan ideologi pasar dunia. Hadirnya negara-negara industri negara maju dan negara-negara industri baru *new industrial countries* seperti Jepang, Korea, dan Cina tidak dapat diletakkan.

Di samping itu, yang tidak kalah krusialnya ialah hadirnya wacana ideologi internasional baru berbasis agama, yang dikhawatirkan menggerus nasionalisme.⁷ Oleh karena itu, tantangan interaksi ideologis nasionalisme Indonesia tetap terjadi dan tataran praksis tidak kalah krusial dan kompleks. Hubungan nasionalisme dan internasionalisme meskipun demikian, tetap penting dilakukan secara terbuka; bersamaan dengan hal itu menjunjung tinggi sikap kehati-hatian ideologis dalam konteks hubungan tersebut.

4. Pascanasional-Pasca-Indonesia

Nasionalisme sebagai proyek ideologi memang bukanlah sesuatu yang mati dan final, tetapi selalu bergerak dinamis secara terus-menerus dan beradaptasi dengan konteks ruang dan waktunya. Ada proses negosiasi yang dilakukan secara terus-menerus oleh ideologi. Bersamaan dengan hal itu, proses redefinisi, reinterpretasi, dan rekontekstualisasi ideologi tidak dapat dielakkan. Keniscayaan bahwa ideologi harus didefinisikan, ditafsirkan, dan dikontekstualisasikan ulang sesuai dengan arus zaman merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindari.

⁶ Perlu diketahui bahwa novel *Maut dan Cinta* ditulis Mochtar Lubis dalam penjara rezim soekarno di Madiun, tidak lama sebelum *coup* Gestapu PKI pecah. Lubis baru dibebaskan pada 18 Mei 1966. Meskipun demikian, novel ini mengalami nasib untuk tidak dapat diteruskan. Baru pada musim panas 1973 novel ini diteruskan di *Aspen Institute* Amerika Serikat.

⁷ Hadirnya wacana khilafah yang diusung oleh salah satu Ormas Islam HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) perlu mendapat perhatian secara saksama.

Ideologi dalam konteks demikian tidak boleh ada stagnasi yang pada ujungnya mengakibatkan ideologi itu akan mati karena ditinggalkan oleh penganut-penganutnya. Oleh karena itu, mendialogkannya secara terus-menerus merupakan sesuatu yang dibutuhkan. Tidak terkecuali dalam hal ini, nasionalisme Indonesia dalam posisinya sebagai proyek ideologi. Sebagai proyek ideologi, nasionalisme perlu didialogkan dalam konteks memperbesar kapasitas ideologisnya di tengah masyarakat Indonesia yang terus bergerak dan berubah.

Sehubungan dengan hal itu nasionalisme sebagai proyek ideologi diasumsikan terhubung dengan proyek keindonesiaan. Oleh karena itu, mendialogkan kembali konteks ideologis tadi, sebenarnya dalam rangka mendialogkan keindonesiaan tersebut. Hal itu dilakukan dengan cara mendefinisikan, menafsir, dan mengontekstualisasikan ulang keindonesiaan tersebut dalam konteks tempat dan zamannya.

Dari sisi tempat atau lokus teritori, keindonesiaan tidaklah dapat dipandang dan diposisikan sebagai sesuatu yang baku dan final, dimungkinkan terjadi perubahan imaji bagi lokus teritorial tadi. Batas-batas imajiner keindonesiaan juga sering menjadi sesuatu yang relatif abstrak. Dalam premis demikian ini, identifikasi keindonesian tidak dapat dibatasi dengan lokus teritorial tersebut. Dalam konteks tersebut, lokus teritorial tetap menjadi penting; akan tetapi, tidak dapat dijadikan satu ukuran untuk menentukan keindonesiaan.

Bila hal tersebut dihubungkan dengan konteks ideologis, secara ekstrem orang-orang yang tidak berada dalam lingkup teritorial Indonesia disebut tidak nasionalis. Pandangan tersebut merupakan kecelakaan dalam perspektif ideologis. Nasionalisme dalam konteks proyek ideologis perlu dikembalikan kepada esensi dasar ideologisnya, yaitu merupakan konsep yang menunjuk bentuk-bentuk keterikatan secara imajiner dengan apa yang disebut dengan keindonesiaan tersebut, melampaui batas-batas teritorial.

Nasionalisme Indonesia juga demikian, ia tidak hanya dapat diidentifikasi dengan menunjuk pada lokus teritorial. Dalam konteks ideologis, lokus teritorial sering tidak bersifat permanen. Faktor politik tidak jarang dapat menyebabkan hal demikian. Sebaliknya, bentuk-bentuk keterikatan secara imajiner itu cenderung bersifat permanen. Hal itu berarti pada konteks lokus teritorial dapat bergeser, berubah, atau terpisah, akan tetapi, bentuk-bentuk keterikatan imajiner dengan apa yang disebut nasion Indonesia cenderung bersifat permanen.

Oleh karena itu, pembahasan tentang pascanasional-pasca-Indonesia menjadi menarik untuk didiskusikan. Oleh Mangunwijaya (1999:41) hal itu dikatakan sebagai konsep yang menunjuk kontinuitas dan diskontinuitas sekaligus dengan term nasional dan term Indonesia.⁸ Lebih lanjut, di bawah ini Mangunwijaya memberikan ilustrasi dalam novel *Burung-burung Rantau*.

Neti tersenyum, Dua abang ia punyai, tetapi sama sekali berlainan. Yang satu pilot, manusia praktis dari dunia terapan yang dalam sikap dan ideologinya sungguh nasional totok fanatik, kendati luar Indonesia bukan wilayah asing baginya. Sedangkan abang satunya ini adalah orang yang kegemarannya terbang melintasi batas-batas nasional kemudian lebur dalam suatu dunia serba baru yang iklim serta cita-citanya pascanasional, yakin merasa diri sudah lepas dan mengatasi ikatan-ikatan wilayah tanah kelahirannya. Dari warga tertentu menjadi warga negara planet Bumi, bahkan warga intergalaksi (Mangunwijaya, 1992:292–293).

Mangunwijaya memberikan satu persoalan yang mestinya dipecahkan dalam konteks nasionalisme dan keindonesiaan yang terus bergerak. Realitas terjadinya hilir-mudik warga bangsa ini melampaui batas-batas teritorial Indonesia dan bersamaan dengan itu pula interaksi atau pergaulan global secara intensif terjadi, mau tidak mau, memberikan arus perspektif baru bagi realitas dan cara bangsa ini berideologi.

Dalam konteks itu, meskipun Mangunwijaya memberikan pengakuan secara jujur masih hadirnya nasionalisme fanatik yang direpresentasikan oleh Candra salah satu kakak Neti. Di sisi lain, Bowo kakak Neti yang satunya direpresentasi sebagai tokoh yang memiliki pandangan pascanasional. Dua kategori, baik dalam perspektif dan cara berideologi ditampilkan secara relatif bersamaan oleh Mangunwijaya. Dalam konteks ideologi nasional diharapkan terdapat ruang perspektif dan dialogis yang berjalan. Neti diposisikan oleh pengarang sebagai pihak yang memfasilitasi hilir mudiknya ideologi tersebut.

Lebih lanjut, bangsa ini dalam konteks perspektif dan cara berideologi, juga harus mengalami proses perkembangan. Perlu dihadirkan sikap adaptasi dalam melihat realitas perkembangan ideologis. Sehubungan dengan hal tersebut, tidak penting lagi memperdebatkan Timur atau Barat. Generasi muda kini dan

⁸ Mangunwijaya membedakan kategori makna antara istilah *post* dengan istilah *pasca*. Istilah *post* menunjuk arti sesudah, belum menyatakan kontinuitas dan diskontinuitas, sedangkan istilah *pasca* menunjuk kontinuitas dan diskontinuitas tersebut. Lebih lanjut, lihat Mangunwijaya (1999:41).

mendatang, menurut Mangunwijaya (1999:75) merupakan generasi pasca-Timur dan Barat, bahkan mulai tampak kuncup-kuncup pasca-Indonesia.

Lebih lanjut Mangunwijaya (1999:58) dengan kritiknya yang tajam menyatakan bahwa memperdebatkan wacana internasionalisme dan kosmopolitanisme sebagai sesuatu yang kurang memuaskan karena sudah terlanjur ternoda oleh iklim keangkuhan elite dunia yang tidak menghargai, bahkan menyingkirkan kemanusiaan dalam internasionalisme korporasi (korporasi multinasional) yang serba tega. Tema pasca-Indonesia dengan demikian dipandang lebih relevan digunakan.

Hal tersebut jelas berbeda dengan Lubis dan Soekarno yang masih asyik memperdebatkan wacana internasionalisme dan kosmopolitanisme. Nasionalisme Indonesia sudah bergerak jauh melampaui batas imajiner kalangan tua yang cenderung konservatif yang dibutuhkan sesuai dengan konteks zamannya. Hal itu berarti kebermaknaan ruang imajinatif atas konstruksi ideologi yang dibayangkan juga sesuai dengan konteks zamannya.

Satu hal yang masih relevan dan terdapat koneksitas, sekaligus kontinuitas, yakni menurut Soekarno, Lubis, dan Mengunwijaya merepresentasi realitas ideologis generasi muda saat ini dan mendatang, bahwa nasionalisme yang didorong dan diagungkan bukanlah nasionalisme yang menyendiri di antara bangsa-bangsa lain. Nasionalisme Indonesia ialah nasionalisme yang terbuka dan memiliki kesediaan untuk bergaul secara harmonis dan setara dengan bangsa-bangsa lain di dunia.

D. Simpulan

Bertolak dari analisis yang sudah dilakukan, hasil penelitian ini menunjukkan bahwa diskursus tentang bangsa, dalam kapasitasnya sebagai ideologi dan wacana tidaklah dapat dibaca dan dipahami secara parsial. Ia berkaitan dengan jejaring wacana yang kompleks, berhubungan dengan dinamika, kontinuitas, dan diskontinuitas kebangsaan. Oleh karena itu, konsep bangsa perlu dibaca, dilihat, dan diposisikan dalam konteks dinamika, kontinuitas, dan diskontinuitas.

Realitas hadirnya fase etnolokalitas sebagai etnonasionalisme, nasionalisme dalam konstruksi keindonesiaan, hubungan nasionalisme dan internasionalisme, sampai dengan pascanasional-pasca-Indonesia mendorong kesadaran diskursif bahwa diskursus tentang bangsa, dalam kapasitasnya sebagai ideologi dan wacana terus saja bergerak. Oleh karena itu, dibutuhkan

cara pandang yang terbuka untuk melihat dan memosisikan diskursus bangsa itu dalam konteks konsepsi kebangsaan yang selalu berkembang.

DAFTAR PUSTAKA

- Althusser, L. 1969. *For Marx*. London: Allen Lane.
- Anderson, Benedict. 2002. *Imagined Communities: Komunitas-komunitas Terbayang*. Diterjemahkan oleh Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Insist-Pustaka Pelajar.
- Barker, Chris. 2005. *Cultural Studies: Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Bentang, terjemahan oleh Tim Kunci Cultural Studies Center, dari judul asli *Cultural Studies: Theory and Practice*. Sage Publication-London, 2000.
- Barry, Peter. 2010. *Beginning Theory: Pengantar Komprehensif Teori Sastra dan Budaya*. Yogyakarta Jalasutra. Terjemahan oleh Harviah Widiawati dan Evi Setyarini, Judul asli, *Beginning Theory: an Introduction to Literary and Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- Gandhi, Leela. 2001. *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. (terj. Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah). Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Gerung, Rocky. 2001. "Globalisasi, Etnisitas, dan Tantangan Konsep Nasionalisme." Dalam Sumartana, Th. dkk. (ed.). 2001. *Nasionalisme Etnisitas: Pertaruhan Sebuah Wacana Kebangsaan*. Yogyakarta: DIAN/ Interfidei, Kompas, dan Forum Wacana Muda.
- Giddens, Anthony. 2000. *The Third Way: Jalan Ketiga Pembaharuan Demokrasi Sosial*. (terjemahan Ketut Arya Mahardika). Jakarta: Gramedia.
- HAMKA. 1959. *Merantau ke Deli*. Jakarta: Penerbit Djajabakti.
- Kartodikromo, Marco. 2003. *Student Hidjo*. Yogyakarta: Yayasan Aksara Indonesia.
- Laksono, P.M.,. 2001. "Globalisasi, Etnisitas, dan Tantangan Konsep Nasionalisme." Dalam Sumartana, Th. dkk.(ed.). *Nasionalisme Etnisitas: Pertaruhan Sebuah Wacana Kebangsaan*. Yogyakarta: DIAN/ Interfidei, Kompas, dan Forum Wacana Muda.
- Latif, Yudi. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia.
- Lubis, Mochtar. 1993. *Maut dan Cinta*. Jakarta:Yayasan Obor Indonesia.
- Mangunwijaya, Y.B. 1992. *Burung-burung Rantau*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

- Mangunwijaya, Y.B. 1999. *Pasca-Indonesia Pasca-Enstein: Esai-esai tentang Kebudayaan Indonesia Abad ke-21*. Yogyakarta: Kanisius.
- Simon, Roger. 1999. *Gramsci's Political Thought: An Introduction*. London: Elecbook.
- Soyomukti, Nurani. 2012. *Soekarno dan Cina: Nasionalisme Tionghoa dalam Revolusi Indonesia, Soekarno dan Poros Jakarta-Peking, sikap Bung Karno terhadap Etnis Tionghoa di Indonesia*. Yogyakarta: Garasi.
- Sumartana, Th. dkk. 2001. *Nasionalisme Etnisitas: Pertaruhan Sebuah Wacana Kebangsaan*. Yogyakarta: DIAN/Interfidei, Kompas, dan Forum Wacana Muda.
- Suseno, Franz Magnis. 2011. "Tambang Emas Bagi yang Ingin Mengerti Indonesia." Dalam Latif, Yudi. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia.
- Thompson, John B. 2003. *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*. Terjemahan Haqqul Yaqin dari *Studies in the Theory of the Ideology*. Yogyakarta: IRCiSol.
- Toer, Pramoedya Ananta. 2006. *Bumi Manusia*. Jakarta: Penerbit Lentera Dipantara.

REVITALISASI BUDAYA SENI DAN SASTRA CINA PASCA-ORDE BARU

**Retno Winarni, Bambang Samsu Badriyanto,
dan Sri Ana Handayani**

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
retnowinarni122@yahoo.com

A. Pendahuluan

Pemukiman-pemukiman kecil orang-orang Cina sudah ada di Indonesia jauh sebelum kedatangan orang-orang Eropa, terutama di bandar-bandar perdagangan di sepanjang pantai utara Pulau Jawa. Ketika Belanda memantapkan kedudukan politiknya di Jawa, penduduk Cina lalu bertambah banyak dan tersebar luas, bahkan di kawasan yang pada abad ke-18 belum lagi berada di bawah kekuasaan Belanda, seperti halnya dengan Kalimantan Barat dan Bangka, orang Tionghoa telah datang dalam jumlah besar. Menjelang tahun 1860, diperkirakan jumlah penduduk Cina di Indonesia sebanyak 222.000 orang, dua pertiganya berdiam di Pulau Jawa, tetapi pertumbuhan yang sangat pesat terjadi dalam 70 tahun belakangan, ketika imigran-imigran Tionghoa datang dalam jumlah besar bersamaan dengan meluasnya kekuasaan Belanda atas seluruh kepulauan dan peningkatan eksploitasi sumber-sumber kekayaannya (Coppel, 1994:22).

Etnis Cina merupakan masyarakat yang dikenal suka merantau. Kebiasaan merantau ini disebabkan oleh latar belakang kehidupan ekonomi yang sulit di negeri leluhurnya. Mereka paling banyak berhijrah ke Asia Tenggara, dan Indonesia merupakan salah satu tujuan dari persinggahan orang-orang Tionghoa daratan (Usman, 2009:2). Orang-orang Cina tersebut pada umumnya datang ke Indonesia tanpa kaum perempuannya. Pada awalnya mereka masih merencanakan untuk kembali ke negeri Tiongkok apabila mereka telah mengumpulkan kekayaan yang cukup banyak untuk hari tuanya, namun lama kelamaan mereka meninggalkan gagasan untuk kembali ke tanah asalnya. Mereka kemudian malahan hidup dengan perempuan setempat dan menetap

di Indonesia untuk selama-lamanya. Mereka membentuk komunitas sendiri yang makin lama makin berbeda secara kultural dengan masyarakat leluhur mereka (Cina), maka terbentuklah sebuah kelompok yang dalam banyak tulisan disebut sebagai golongan peranakan (Gondomono, 1996:2-3).

Perempuan-perempuan Tionghoa tidak ikut bermigrasi ke Indonesia dalam jumlah yang berarti sampai menjelang abad ke-20. Menurut penulis-penulis Cina dari Indonesia, hal ini disebabkan pelayaran dengan junk sangat berat bagi wanita, perjalanannya memakan waktu lama dan ongkos kapal sangat tinggi, tetapi yang penting pula menyangkut masalah tradisi, yang melarang wanita terhormat untuk mengadakan perjalanan ke seberang lautan. Mereka yang sudah kawin harus tinggal bersama mertuanya (Wilmott, 1960:18), dan perempuan Tionghoa yang belum kawin pun tidak ada yang bermigrasi kecuali mereka yang dibeli dan diambil sebagai pelacur (gundik). Dalam banyak kasus, migrasi secara illegal sampai tahun 1894 dan Undang-Undang yang ditetapkan lebih menekankan pada wanita daripada pria. Selain itu meskipun mereka telah mempunyai keluarga di tempat asalnya, kebanyakan dari mereka mengambil wanita pribumi sebagai istri kedua atau gundik (Coppel, 1994:22). Konsekuensinya anak-anak mereka kemudian dididik dengan tradisi ibu mereka, maka bisa dikatakan mereka harus beradaptasi dengan tradisi setempat, dan kemudian mereka harus juga menyesuaikan dengan budaya kolonial, sehingga sebelum akhir abad ke-19 mereka menganut budaya lokal kolonial (Wilmott, 1960:18). Blusse menyebut percampuran budaya ini dengan *strange culture* (Blusse, 1986). Adanya bentuk budaya yang aneh ini yang merupakan campuran antara budaya Tiongkok dengan budaya lokal dan kolonial menunjukkan bahwa telah terjadi adaptasi yang kemudian menyebabkan adanya asimilasi kultural antara ketiga unsur budaya tersebut, namun pada akhir abad ke-19 terjadi perubahan orientasi budaya di kalangan etnis Tionghoa.

Perubahan orientasi budaya terjadi tepatnya pada awal abad ke-20 yang ditandai dengan perkembangan proses-proses tertentu di dalam masyarakat Cina yang menghalangi asimilasi budaya. Perempuan-perempuan Cina asli sejak itu mulai berdatangan di Jawa, maka kemudian banyak peranakan yang kawin dengan perempuan Tionghoa asli, sehingga anak-anak dari hasil perkawinan itu dididik menurut tradisi Tiongkok daratan, baik dalam penggunaan bahasa, adat istiadat, maupun agama. Kondisi ini kemudian dimanfaatkan oleh Pemerintah Kolonial untuk memisahkan masyarakat

Tionghoa peranakan dari penduduk pribumi. Tindakan ini mengakibatkan sejak saat itu mulai berkembang tradisi asli Tiongkok Daratan, dan secara perlahan-lahan mengurangi kontak dengan budaya lokal, sehingga sejak saat itu mulai jarang terjadi perkawinan dengan penduduk pribumi (Coppel, 1994). Kondisi ini kemudian diperkuat oleh perlakuan Pemerintah Kolonial terhadap etnis Tionghoa. Pemerintah kolonial menempatkan orang-orang Cina dalam stratifikasi masyarakat Hindia Belanda di atas masyarakat pribumi (*Kompas*, 1995), sehingga di kalangan etnis Tionghoa muncul perasaan superior, sebaliknya muncul perasaan benci di kalangan masyarakat pribumi.

Menurut Coppel (1994) masih ada peristiwa lain yang semakin menjauhkan etnis Cina dengan etnis pribumi, yaitu berkembangnya nasionalisme Cina di kalangan Tionghoa peranakan di Jawa. Mereka bangga disebut sebagai bangsa Cina (Tiongkok) daripada bangsa Indonesia. Sejak itu mulailah proses pencinaan kembali etnis Cina di Jawa. Usaha yang semula tanpa disadari kemudian berubah menjadi usaha sadar dan terorganisasi. *Tiong Hwa Hwe Kuan* (THHK), sebuah perhimpunan Tionghoa perantauan kemudian mendirikan sekolah-sekolah khusus untuk anak-anak etnis Tionghoa, dan Pemerintah Kolonial pun kemudian mendirikan sekolah khusus anak-anak etnis Cina, yaitu *Hollandch Chinese School* (HCS). Leo Suryadinata menambahkan bahwa pada akhir abad ke-19, Pemerintah Kekaisaran Tiongkok mulai menaruh perhatian kepada orang-orang Cina perantauan di Asia Tenggara, termasuk di Hindia Belanda, karena pemerintah memandang orang-orang Cina perantauan sebagai sumber dukungan politik dan keuangan. Pejabat-pejabat dikirim untuk memajukan dan mengawasi pendidikan bagi anak-anak Cina, dan beasiswa disediakan bagi anak-anak Cina Perantauan untuk belajar di Tiongkok (Suryadinata, 1994:25). Tiga peristiwa inilah yang memastikan bagaimana corak interaksi antara etnis Cina dengan pribumi. Sejak saat itu masyarakat pribumi menganggap masyarakat Cina merupakan masyarakat tertutup (eksklusif). Akibatnya masyarakat pribumi sendiri kemudian mengambil jarak dari etnis Tionghoa.

Menyadari bahwa keterpisahan antara etnis Cina dengan etnis pribumi akan menimbulkan prasangka etnis yang bisa menjurus kepada konflik sosial, sejak awal kemerdekaan, Pemerintah Republik Indonesia telah menganjurkan adanya pembauran antara etnis Cina dengan etnis pribumi. Berdirinya lembaga-lembaga seperti Baperki, Lembaga Pembinaan Kesatuan Bangsa (LPKB) pada tahun 1963, merupakan wujud dari usaha memperbaiki hubungan antara etnis Cina dengan etnis pribumi, tetapi integrasi masih merupakan harapan bukan

kenyataan. Ketegangan demi ketegangan, kepincangan demi kepincangan di bidang ekonomi menimbulkan pelbagai letusan fisik dan garis pemisah makin tebal. Menyadari kondisi demikian kemudian diterbitkan instruksi Presiden No. 14 Th 1967 tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat-istiadat Tiongkok, yang berisi pertama bahwa tata cara ibadat Cina yang memiliki aspek afinitas kultural yang berpusat pada negeri leluhurnya pelaksanaannya harus dilakukan secara intern dalam hubungan keluarga. Kedua, perayaan-perayaan pesta agama dan adat-istiadat Cina dilakukan tidak mencolok di depan umum melainkan dalam lingkungan keluarga. Kemudian untuk mendukung kebijakan-kebijakan pemerintah telah dibentuk Badan Pembina Kesatuan Bangsa (BPKB) di DKI Jakarta pada tanggal 8 Agustus 1974. BPKB ini bergerak langsung ke dalam masyarakat melalui dinas-dinas Pemerintah Daerah dalam menggerakkan pendekatan “pri” dan “nonpri” di pelbagai lingkungan. Dari Pemerintah Pusat akhirnya diusahakan pula untuk menggalakkan pembauran kembali dengan TAP MPR IV/1978 BAB IV/D Sc, yang menegaskan bahwa usaha-usaha pembauran bangsa perlu lebih ditingkatkan di segala bidang kehidupan dalam rangka mengokohkan persatuan dan kesatuan bangsa. Dibentuk pula Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa (Bakom PKB) yang terdiri atas unsur-unsur masyarakat (terbaur) dan Pemerintah (Jahja, 1983:41–42). Dampak positif dari peraturan ini adalah, etnis Cina terpaksa harus menyesuaikan diri dan berintegrasi ke dalam masyarakat pribumi setempat. Dengan demikian selama 32 tahun Pemerintahan Orde Baru telah terjadi perubahan perilaku etnis Cina dalam bidang politik, ekonomi, sosial, dan budaya, yang nantinya menghasilkan suatu pola baru dalam kehidupan etnis Cina. Namun demikian, bersamaan dengan runtuhnya rezim Orde Baru, menunjukkan bahwa usaha pemerintah untuk menggalakkan asimilasi dan membangun hubungan yang harmonis antara etnis Cina dengan pribumi seperti tidak berbekas. Kerusuhan anti Cina kembali marak, seperti peristiwa Mei 1998 di Jakarta. Saat itu –menandai awal zaman reformasi– masyarakat Cina menjadi sasaran kerusuhan.

Rezim Reformasi berbeda dengan Rezim Orde Baru yang berusaha membangun hubungan yang harmonis antara orang-orang Cina dengan pribumi dengan melarang festival agama dan budaya yang berasal dari Tiongkok daratan dengan peraturan pemerintah, Gus Dur justru menerbitkan kebijakan yang kontroversial dengan peraturan pemerintah Orde Baru. Gus Dur justru menghapus peraturan yang dianggap diskriminatif dan mengembalikan hak-hak warga Tionghoa untuk mengapresiasi kegiatan dalam bidang agama dan budaya. Pencabutan peraturan ini disambut dengan lega dan *euphoria*

bagi warga Cina. Sejak itu festival yang berhubungan dengan agama dan budaya Tiongkok dilakukan secara terbuka. Misalnya perayaan Hari Raya Imlek diselenggarakan secara besar-besaran di berbagai kota. Bahkan sepuluh tahun setelah reformasi, kegiatan semacam ini semakin semarak dan variatif. Misalnya selain upacara keagamaan di Kelenteng, warga Cina juga menyelenggarakan perayaan dengan berbagai hiburan bernuansa oriental yang dimodifikasi, misalnya penampilan *Chinese Drum* dari *Group Dong Fang Shen Yun* di Atrium Supermall Pakuwon Indah (SPI) tanggal 22 Januari 2012. Paguyuban Masyarakat Tionghoa Indonesia (PMTI) Jember mendatangkan secara khusus Wang Chia Chia, penyanyi papan atas Malaysia dalam malam ramah-tamah tahun baru Imlek 2563 (2012). Kegiatan lain, misalnya diadakannya kursus-kursus bahasa Cina yang diikuti oleh anak-anak orang Cina maupun pribumi. Organisasi-organisasi sosial yang telah lama ada yang kegiatannya statis hanya menangani masalah-masalah sosial kemudian juga mengalami revitalisasi yang wujud kegiatannya mengarah pada usaha menghidupkan kembali budaya warisan nenek moyang mereka. Pemberian izin mengadakan kegiatan-kegiatan semacam ini tampaknya baik sekali dalam rangka menghapus diskriminasi dan memperkenalkan budaya dan tradisi Cina kepada masyarakat Indonesia, sehingga akan muncul pemahaman bagi masyarakat pribumi. Sekolah-sekolah dengan tiga bahasa sudah ada di berbagai kota, yang mengajarkan Bahasa Indonesia, Bahasa Mandarin, dan Bahasa Inggris. Ada juga organisasi Etnis Cina yang dalam kegiatannya berusaha menghidupkan kembali tradisi dan budaya Tiongkok secara terorganisasi. Mereka menggali kembali kebudayaan mereka, baik menyangkut bahasa khas, salah satu suku dari Tiongkok tersebut, kesenian (nyanyian dan tarian), makanan khas, maupun model pakaian tradisional Tiongkok asli. Kajian ini berusaha memecahkan persoalan tentang faktor-faktor apa yang menyebabkan munculnya usaha revitalisasi budaya, seni, dan sastra Cina. Usaha-usaha apa saja yang dilakukan dalam rangka revitalisasi dan bagaimana hasil dari revitalisasi tersebut.

B. Kerangka Teori

Revitalisasi dapat diartikan sebagai proses penggalian dan pengembangan kembali tradisi dan budaya Cina oleh orang-orang Cina. Proses penggalian dan pengembangan kembali menurut Winarni sudah pernah terjadi pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Dalam peristiwa ini orang-orang Cina yang mayoritas sudah beradaptasi dengan tradisi dan budaya Jawa, secara perlahan tetapi pasti telah dipengaruhi kembali oleh budaya asli Tiongkok. Sejak awal

abad ke-20 tersebut ditemukan orang-orang Cina di Jawa dan keluarganya hidup dalam tradisi dan kebudayaan asli Tiongkok. Mereka telah mendidik anak-anak mereka dengan tradisi dan budaya Tiongkok. Mereka menganggap bahwa budaya Tiongkok adalah budaya tertinggi dan bangsa China adalah ras tertinggi dan beradab (Winarni, 2004:188). Peristiwa ini tentu tidak terjadi secara tiba-tiba.

Reorientasi kepada tradisi dan budaya asli Tiongkok ini awalnya terjadi karena adanya kritik. Semenjak abad ke-18, para musafir atau para pengamat memandang negatif terhadap hilangnya sifat-sifat kecinnaan pada keturunan perantau yang menetap di tanah Jawa. Salah satu di antara mereka adalah Ong Tae Hae, seperti dikutip Kwartanada (2006:2).

“di saat orang Cina tinggal di rantau untuk beberapa generasi tanpa pernah kembali ke tanah leluhurnya, mereka seringkali menjauhkan diri dari petunjuk orang-orang bijak (Konghuchu?): dalam bahasa, makanan dan busana, mereka meniru golongan pribumi, dan mempelajari buku-buku asing (Alquran?), mereka tidak berkeberatan menjadi orang Jawa, di saat mereka menyebut diri mereka Islam (Sit-lam). Mereka kemudian menolak untuk makan babi dan sekaligus memungut adat istiadat pribumi.”

Kritikan inilah yang memotivasi pihak-pihak yang merasa prihatin dengan kentalnya akulturasi budaya untuk mencari cara bagaimana caranya agar orang-orang Cina secara perlahan bisa dikembalikan orientasi budayanya kepada budaya asli Tiongkok. Usaha revitalisasi ini diawali oleh sebagian peranakan di Surabaya, kemudian disusul oleh Makasar, dengan cara salah satunya adalah membangun klenteng pemujaan kepada Konghuchu, dengan tujuan mempromosikan budaya Tiongkok terutama dengan membangkitkan adat istiadat pernikahan yang benar, meskipun upaya ini kurang berhasil dan kurang menyebar ke daerah lain. Oleh karena itu, usaha ini dilakukan secara terorganisasi terutama didirikannya *Tiong Hoa Hwee Koan* (THHK) di tahun 1900 (Kwartanada, 2006:3). Media yang dipandang paling cocok pada waktu itu adalah pendidikan.

Revitalisasi terulang lagi pada zaman Jepang, meskipun tidak sengaja. Hal ini berkaitan dengan kebijakan pendidikan yang diberlakukan oleh Pemerintah pendudukan Jepang. Pemerintah Jepang, ketika telah berhasil menguasai Indonesia, memandang perlu untuk mengatur komunitas Cina dengan kebijakan khusus. Kebijakan pendidikan untuk anak-anak orang Cina peranakan dengan menginstruksikan untuk menutup sekolah

bentukan Pemerintah Hindia Belanda, dan melarang pemakaian materi yang menggunakan bahasa Belanda atau Eropa lainnya, sehingga lembaga pendidikan seperti *Hollanch-Chineesche School* (HCS) ditutup. Anak-anak Cina peranakan diharuskan sekolah di lembaga bentukan pemerintah pendudukan Jepang yang dikelola organisasi *Hua Chiao Chung Hui* (HCCH). Kurikulumnya kebanyakan berkaitan dengan kebudayaan Tiongkok. Hasilnya adalah proses resifikasi (Kwartanada, 1996:43 dan Widodo, 2002:277).

Rosa mengatakan (dalam Salim, 2006:65), “etnik adalah kelompok yang anggotanya memegang warisan budaya dan sosial yang unik yang diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya.” Kelompok etnik sering kali identik dengan pola-pola kehidupan keluarga yang berbeda, bahasa, rekreasi, agama, dan adat istiadat lainnya yang menyebabkan mereka berbeda dengan kelompok lain. Pendapat ini dikuatkan oleh Grosby, yang menyatakan bahwa etnis melibatkan tradisi kebudayaan, termasuk bahasa dan agama, sebagai batas hubungan sosial (Grosby, 2011:18). Anggota dari kelompok etnik merasakan satu kesadaran akan jenis dan *interdependensce of fate*, dengan siapa pun yang memegang adat tradisi etnik (Salim, 2004:65).

Narrol dan Barth, seperti dikutip oleh Usman, menyebutkan bahwa kelompok etnis yang berbeda ditandai: (1) secara biologis mampu berkembang biak dan bertahan; (2) mempunyai nilai-nilai budaya yang sama dan sadar akan rasa kebersamaan dalam suatu bentuk budaya; (3) membentuk jaringan komunikasi dan interaksi sendiri; (4) menentukan ciri kelompoknya sendiri yang diterima oleh kelompok lain dan dapat dibedakan dari kelompok populasi lain (Usman, 2009:21).

Orang-orang Tiongkok atau Cina di Indonesia tidak suka dipanggil Cina, yang menurut mereka merupakan panggilan penghinaan. Mereka lebih suka disebut Tionghoa. Menurut Mahfud, istilah ini diciptakan sendiri oleh orang-orang yang berasal dari Tiongkok di Indonesia. Istilah Tionghoa dan Tiongkok lahir di Indonesia. Secara linguistik Tionghoa dan Tiongkok memang tidak dikenali atau didengar di luar masyarakat Indonesia. Istilah Tionghoa adalah istilah bahasa Indonesia yang khas, yang tidak dikenali di Malaysia dan Thailand. Chistiano Wibisono dalam tulisannya “Tionghoa dan Diaspora Politik RI” menjelaskan bahwa istilah Tionghoa dan Tiongkok berasal dari bahasa Kanton, yaitu salah satu bahasa China, dan artinya adalah orang

China dan negara China.¹ Leo Suryadinata menambahkan (1978) bahwa istilah Tionghoa sering dipakai oleh masyarakat Tionghoa sebelum tahun 1965. Akan tetapi pada waktu itu di Bandung dalam pertemuan antara jenderal penting dari ABRI menghasilkan keputusan penggunaan istilah “Cina” ketika menggambarkan masyarakat keturunan Tionghoa di Indonesia, yang harapannya untuk mengurangi atau menghapuskan perasaan inferior dan superior. Latar belakang inilah yang menyebabkan istilah “Cina” ini oleh masyarakat Tionghoa dianggap penghinaan, oleh karena itu, ketika mereka berbicara tentang masyarakatnya mereka menggunakan istilah Tionghoa dan merasa dihina ketika istilah orang Cina atau Cina dipakai (Suryadinata, 1978). Kajian ini tetap menggunakan kata Cina, namun tidak ada maksud penghinaan, tetapi hanya demi konsistensi karena karya-karya sebelumnya semuanya menggunakan kata Cina.

C. Usaha Revitalisasi dan Hasilnya

1. Menghidupkan Kembali Budaya, Tradisi, dan Seni

Masalah agama, kepercayaan dan adat-istiadat pada zaman Orde Baru diatur berdasarkan Instruksi Presiden No 14 Tahun 1967 tertanggal 6 Desember 1967. Peraturan ini menetapkan bahwa agama, kepercayaan dan adat-istiadat Cina yang terpusat pada negeri leluhurnya, yang dalam manifestasinya dapat menimbulkan pengaruh psikologis, mental, dan moral yang kurang wajar terhadap warga Negara Indonesia, sehingga merupakan hambatan terhadap proses asimilasi, perlu diatur serta ditempatkan fungsinya pada proporsi yang wajar. Implikasi dari kebijakan ini adalah pelarangan perayaan agama orang Cina serta festival budaya di tempat umum, seperti Imlek, dan pertunjukan kesenian seperti Barongsai dan Liang Liyong. Mereka orang Cina hanya diperbolehkan melaksanakan perayaan secara intern, dalam lingkup keluarga atau perorangan (Chang Yau Hoon, 2012:47). Instruksi ini tidak memberi kesempatan berkembang bagi agama, budaya, dan adat istiadat.

Kesempatan baru diperoleh ketika Presiden Abdurachman Wahid (Gus Dur) memerintah. Bidang budaya mendapatkan ruang gerak yang leluasa sejak zaman reformasi tersebut. Pada tahun 2000 diterbitkan Keputusan Presiden Nomor 6 Tahun 2000 untuk mencabut Instruksi Presiden No.14 tahun 1967 tentang agama, kepercayaan dan adat-istiadat Cina (Setiono, 2002:1068).

¹ Lihat Chirstianto Wibisono, “Tionghoa dan Diaspora Politik RI.” Edisi Hari Kemerdekaan, *Tempo* 17-8-2004:42–43.

Pemberlakuan Keputusan Presiden tersebut menyebabkan pencarian posisi identitas Cina menemukan titik terang, semua ketentuan yang ada akibat Instruksi Presiden No.14 tahun 1967 tentang agama, kepercayaan, dan adat istiadat Cina tersebut dinyatakan tidak berlaku serta penyelenggaraan berbagai kegiatan keagamaan, kepercayaan, dan adat istiadat Cina dapat dilakukan tanpa izin khusus untuk mengekspresikan secara publik berbagai aspek dari identitas etnis, kepercayaan, kebudayaan, dan tradisi asli mereka.

Kesempatan ini tidak disia-siakan oleh masyarakat China. Hal ini dapat dilihat dari kegairahan mereka untuk menggali dan menghidupkan kembali budaya, tradisi, maupun seni yang berasal dari negeri Cina (Tiongkok). Berbagai kegiatan dilakukan, awalnya dengan sikap malu-malu, namun akhirnya menjadi usaha sengaja yang dilakukan secara sistematis untuk revitalisasi budaya warisan nenek moyang mereka. Mereka menghidupkan kembali kesenian yang sudah lama tidak pernah diaktivitaskan. Barongsai, yang mula-mula dihidupkan lagi. Barongsai merupakan tari tradisional rakyat Cina yang sudah ada sejak abad ke-3 SM. Barongsai muncul saat pemerintahan Dinasti Nan Bei yang berkuasa tahun 420–589 Masehi dan merupakan kesenian Tionghoa yang bentuknya menyerupai tubuh naga yang berkepala singa serta dimainkan oleh dua orang.

Barongsai muncul sebagai simbol ekspresi kebebasan di berbagai kota di Indonesia dalam kerangka beragama masyarakat Tionghoa. Sejarah masuknya barongsai ke Indonesia belum diketahui secara pasti, akan tetapi menurut Tjen Yong Yen, kesenian Barongsai diperkirakan masuk di Indonesia pada abad ke-17, ketika terjadi migrasi besar-besaran dari Cina Selatan. Barongsai di Indonesia mengalami perkembangan yang pesat diawali oleh perkumpulan *Tiong Hoa Hwee Koan*. Setiap perkumpulan *Tiong Hoa Hwee Koan* di berbagai daerah di Indonesia dapat dipastikan memiliki sebuah perkumpulan Barongsai. Seperti halnya daerah Jember, sebelum adanya peraturan PP No.10 tahun 1959, barongsai masih mendapatkan pamor bagus di mata masyarakat Jember. Banyak acara perkawinan atau perayaan besar orang Tionghoa pada saat itu diramaikan oleh kesenian barongsai. Pertunjukan barongsai saat itu masih erat kaitannya dengan tradisi dan upacara keagamaan orang Tionghoa. Perkembangan Barongsai kemudian berhenti setelah berlakunya berbagai peraturan pemerintah dan semakin menghilang pada tahun 1965 setelah meletusnya Gerakan 30 S/PKI, karena situasi politik pada waktu itu tidak memungkinkan lagi Barongsai tampil sebagai seni pertunjukan yang

ditontonkan. Segala macam penonjolan kebudayaan Tionghoa di Indonesia dibatasi untuk dipertontonkan di depan umum. Perubahan situasi politik yang terjadi di Indonesia setelah tahun 1998 kemudian membangkitkan kembali kesenian Barongsai dan kebudayaan Tionghoa lainnya (*Radar Jember*, Sabtu 24 Maret 2012, Nurhuda, 2014).

Warga Cina akhirnya tidak puas hanya menampilkan atraksi Barongsai pada saat ada perayaan, atau even-even tertentu, karena sejak itu mereka beramai-ramai mendirikan perkumpulan Barongsai. Misalnya seperti yang terjadi di Jember, pada tanggal 8 Mei 1998 didirikan perkumpulan khusus Barongsai, Liang-liong, dan Wushu. Ketiga kesenian Cina tersebut diwadahi menjadi satu dalam perkumpulan yang bernama Garuda. Perkumpulan ini merupakan satu-satunya perkumpulan kesenian Barongsai yang ada di Jember. Usaha ini dipelopori oleh seorang Cina keturunan bernama Iwan Natawidjaja. Perkumpulan tersebut merupakan induk dari organisasi bernama Persatuan Seni dan Olahraga Barongsai Indonesia (Persobarin) yang berada di bawah Komite Olah Raga Nasional Indonesia (KONI). Awalnya, ketika perkumpulan Garuda baru berdiri, status barongsai masih menjadi bagian dari cabang Wushu. Wushu dibagi menjadi 3 kategori, yaitu Tao Lu, San Shou, Barongsai, dan Liang-Liyong. Wushu mulai terdaftar di KONI sejak tahun 1992. Sejak tahun 1996 tepatnya pada acara Pekan Olah Raga Nasional yang ke-14, Wushu masih dimasukkan dalam kategori eksebisi dan statusnya belum resmi, memasuki tahun 2000 tepatnya acara Pekan Olah Raga Nasional yang ke-15 di Jawa Timur, Wushu resmi dimasukkan dalam kategori cabang olah raga yang dilombakan. Wushu Garuda juga sempat mendatangkan pelatih asal Tiongkok yang bernama Lei Peng. Pada masa kepemimpinan Abdurrahman Wahid, keluar Keputusan Presiden Nomor 6 Tahun 2000 untuk mencabut Instruksi Presiden No.14 tahun 1967 tentang agama, kepercayaan, dan adat-istiadat Tionghoa. Terbitnya keputusan tersebut tidak luput dari keinginan orang Tionghoa untuk membentuk sebuah Perkumpulan khusus Barongsai dan Liyang-liyong di Indonesia khususnya di Jember. Wawancara dengan Tjen Yong Yen (Nama Indonesia: Iwan Natawidjaja, tanggal 13 April 2014).

Revitalisasi bidang seni tidak hanya merambah seni pertunjukan Barongsai, Liang Liyong, dan Seni Bela Diri Wushu, tetapi juga seni tari dan seni suara. Seni tari dan musik tampak pada ketertarikan mereka pada Chinese Drum. Pada perayaan tahun Baru Imlek tahun 2563 di Surabaya, hiburan bernuansa oriental dimodifikasi, salah satunya Chinese Drum dari Grup Dong Fang Shen atraksi di atrium Supermal Pakuwon Indah. *Chinese Drum* ini dimainkan oleh

perempuan Cina asal Indonesia. Mereka belajar musik dari Tiongkok. Mereka tidak perlu waktu lama untuk belajar Chinese Drum. Latihan cukup dilakukan dua minggu. Setiap pekan mereka berlatih tiga kali. Kadang-kadang mereka berlatih sendiri di tempat tinggal masing-masing (*Jawa Pos*, 23 Januari 2012).

Seni suara juga termasuk yang dihidupkan kembali. Untuk merangsang agar minat terhadap seni suara dan musik Mandarin meningkat, ketika ada even-even tertentu, orang-orang Cina menampilkan penyanyi-penyanyi lagu Mandarin. Hal ini bisa dilihat penampilan mereka pada perayaan Hari Raya Imlek tahun 2012 di Surabaya (*Jawa Pos*, 23 Januari 2012). Perayaan Imlek di Jember yang diselenggarakan di New Sari Utama, jalan Hayam Wuruk, juga mengundang penyanyi papan atas Malaysia Wang Chia-Chia. Penyanyi ini melantunkan lagu-lagu Mandarin dengan impresif, dengan menyanyikan lagu hitnya, *Ti Tie Ti Lei* (Air Mata Pertama), sehingga bisa mengobati kerinduan masyarakat Cina akan lirik dan irama lagu yang benar-benar mengena (*Jawa Pos*, 3 Pebruari 2012).

Usaha revitalisasi tidak hanya dengan mendatangkan penyanyi lagu-lagu Mandarin, tetapi juga dengan meningkatkan minat untuk bisa menyanyikan lagu-lagu Mandarin. Usaha itu dilakukan dengan cara mengadakan lomba menyanyikan lagu-lagu tersebut. Misalnya lomba yang digelar PTTTD Komda Jatim. Juara pertama dalam lomba ini berasal dari Jember. Juara pertama kategori senior putra dan putri ini diraih oleh Kevin dan Tanti Yuliahwati, kategori remaja putra dan putri diraih oleh Jesslin Regina dan Johannes, sedangkan kategori dewasa putri diraih oleh Sudiahwati, sementara Wijayanto berhasil meraih peringkat 6 terbaik. Pemenang lomba ini disambut secara khusus di markas mereka, yakni di Vihara Pay le Niang Niang, yang juga menjadi tempat berlatih mereka (Efendi, *Jawa Pos*, *Radar Jember*).

Menurut David, Asisten Tim Manager Vihara Pay Li Niang Niang, lomba ini sudah yang ke-8 kalinya yang diikuti Jember. Artinya bahwa sudah sejak delapan tahun yang lalu mereka warga Cina berusaha menggali kembali dan melestarikan budaya nenek moyangnya, seperti dikatakan David juga “Mandarin tidak bisa kita lepaskan, karena kebudayaan kami,” khusus untuk menguasai lagu-lagu Mandarin Hendro Santosa Manager Tim Kesenian Vihara Pay le Niang Niang mengatakan, bahwa tidak ada persiapan khusus untuk mengikuti lomba, mereka hanya mengadakan latihan secara rutin, dan sesekali menambah porsi latihannya. Bahkan untuk pelatihnya pun, para talen membawa pelatih privatnya masing-masing (Effendi, *Jawa Pos*, *Radar Jember*).

Kegiatan semacam ini bisa diyakini tidak hanya dilakukan oleh warga Cina di Jember, tetapi di semua tempat yang didiami oleh masyarakat Cina. Contohnya di Yogyakarta, untuk melestarikan budaya Cina, warga Cina Yogyakarta membentuk perkumpulan *Hoo Hap Hwee* (benteng budaya Tionghoa), yang sudah berdiri sejak tahun 1917, yang berjuang di jalur budaya, bahkan bertekat menjadi benteng kebudayaan. Jika kegiatan ini juga dilakukan oleh komunitas Cina di tempat lain, berarti bahwa meskipun pada zaman Orba kegiatan yang bernuansa kebudayaan Cina dilarang diselenggarakan secara terbuka, kegiatan mereka tidak pernah fakum seratus persen, hanya mengalami surut, sehingga ketika datang angin segar yang member peluang untuk menghidupkan kembali budaya Cina, mereka tinggal merevitalisasi, bukan berangkat dari nol.

Antusiasme untuk menghidupkan kembali tradisi dapat dilihat juga ketika mereka merayakan tradisi tahunan, yaitu Tahun Baru Imlek dan Cap Go Meh. Pada kesempatan ini mereka tidak lagi merayakan tahun baru Cina tersebut hanya di rumah-rumah seperti yang mereka lakukan pada zaman Orde Baru. Mereka kemudian merayakan secara besar-besaran, dan secara terbuka, dengan menghiasi toko-toko dan tempat tinggal mereka dengan lampion, gambar liang liyong, dengan warna merah yang mencolok. Mereka tidak lagi hanya berkunjung ke kerabat dekat, tetapi pada puncak peringatan mereka adakan peringatan besar-besaran. Misalnya Tahun Baru Imlek di Makasar dirayakan besar-besaran, ada atraksi Barongsai, Klenteng dipadati pengunjung. Di Pati, Klenteng Hostigio yang berusia 200 tahun, mengadakan atraksi Barongsai dan Liang Liyong, Klenteng Ko Tik Kiong, Klenteng tertua di Surabaya memperingati Tahun baru Imlek dengan meriah, pengunjung wihara jumlahnya meningkat, tidak hanya orang-orang Cina, tetapi juga pribumi dan orang asing (Berita TV Metro TV, 4 Pebruari 2016).

Usaha melestarikan tradisi tidak hanya dengan peringatan secara besar-besaran, tetapi juga dengan cara mengenalkan generasi penerus mereka terhadap tradisi leluhur tersebut. Seperti yang terjadi di Jember, dalam mengenalkan budaya Imlek, anak-anak TK diajak mengunjungi Vihara Yen Man di Sempusari Kaliwates, dengan pakaian serba merah. Seorang pemandu hadir (Meliana), dan dengan cara seperti seorang guru mengenalkan kepada anak-anak tentang Imlek. Dengan cara ini anak-anak tidak hanya bersukaria merayakan Imlek, mereka mengenal sejarah Imlek lewat cerita sang pemandu (*Jawa Pos*, 29 Januari, 2012). Jadi sedini mungkin mereka (anak-anak) belajar keagamaan melalui peristiwa budaya itu.

2. Revitalisasi Bidang Bahasa dan Sastra.

Kebebasan penggunaan bahasa dan aksara Mandarin disambut antusias oleh orang-orang Tionghoa di Indonesia, termasuk di Jember. Instruksi Presiden No. 14 tahun 1967 mengenai agama, kepercayaan, dan Adat Istiadat Cina berdampak terhadap dilarangnya penggunaan aksara Tiongkok dalam bentuk penerbitan apapun, yang berlanjut dengan tindakan pemusnahan secara besar-besaran terhadap buku-buku berbahasa Mandarin, dan pada puncaknya adalah penutupan sekolah Cina. Barang-barang bertuliskan aksara Mandarin dilarang keras masuk ke wilayah Indonesia, dan bahasa Mandarin menjadi sesuatu yang dianggap tabu. Situasi kemudian berubah sejak jatuhnya Orde Baru. Masa reformasi telah banyak membawa perubahan bermanfaat bagi orang-orang Tionghoa. Sejak masa pemerintahan Habibie telah diberikannya peluang untuk mendirikan kembali pengajaran bahasa Mandarin pada bulan Mei 1999, kemudian ditegaskan kembali dengan Keputusan Presiden Nomor 6 Tahun 2000 yang berdampak pada posisi bahasa Mandarin di Indonesia yang dapat dipelajari secara lebih bebas dan terbuka. Keputusan presiden tersebut membangkitkan minat orang Indonesia baik pribumi maupun Tionghoa terhadap bahasa Mandarin semakin besar. Program Studi Cina Universitas Indonesia dan Universitas Darma Persada yang sebelumnya diizinkan untuk melakukan studi tentang Cina oleh pemerintah, tetapi sejak tahun 2000 situasi mulai berubah. Selain menjamurnya tempat-tempat kursus bahasa Mandarin yang dikelola oleh Perguruan Tinggi, yayasan, badan atau lembaga pendidikan, kursus-kursus privat mandarin juga bertambah banyak. Untuk menjaga mutu pengajaran bahasa Mandarin, pada tahun 2001 didirikan Konsarium Kursus Bahasa Mandarin sebagai mitra Direktorat Pembinaan Kursus dan Kelembagaan. Direktorat Jenderal Pendidikan Luar Sekolah, Departemen Pendidikan Nasional. Tugasnya adalah menyusun kurikulum Standar Nasional, Melaksanakan Ujian Nasional dan Ujian Internasional *Hanyu Shuiping Kaoshi* (HSK) yang bekerja sama dengan pemerintah Tiongkok.²

Pemerintah menyusun sejumlah buku ajar yang menjadi dasar dalam penyusunan Garis Besar Program Belajar. Buku ajar yang dipakai adalah *Chinese For Today I (Jinri Hanyu)*, *Conversational Chinese 301 (Hanyu Huihua 301)*, *Chinese Situational Dialogue (Hanyu Qingjing Duihua)*, *Chinese for Social Interaction (Hanyu Shehui Jiaoji)*, *Communicative Chinese (Jiaoji Hanyu)*, dan *Chinese Character Work Book*. Metode Pengajaran bahasa Mandarin

² <http://www.books.google.co.id/books?isbn=979224493x>. Diunduh tanggal 23 Juni 2014..

disampaikan dengan sistem ejaan bahasa Han (*Hanyu Pinyin*). Tidak hanya sebatas buku ajar, Departemen Pendidikan RRT melalui kerja sama dengan Departemen Pendidikan Nasional telah mengirimkan sejumlah tenaga sukarela untuk diperbantukan sebagai tenaga pengajar bahasa Mandarin. Kriteria tenaga pengajar tersebut adalah lulusan S-1 Bahasa Mandarin, berijazah D-3 Bahasa Mandarin atau lulus ujian nasional kursus bahasa Mandarin tingkat mahir dan mengikuti pelatihan yang diselenggarakan oleh Departemen Pendidikan Nasional. Awalnya tenaga pengajar ini diperuntukkan bagi lembaga pendidikan formal. Akan tetapi memasuki era keterbukaan ini banyak tenaga pengajar sukarela yang akhirnya juga merambah ke kursus-kursus non formal (Kaboel dan Nita Madona Sulanti:225).

Dampak dari Keputusan Presiden Nomor 6 Tahun 2000 tersebut ditanggapi oleh berbagai pihak dengan antusias. Fakultas Sastra contohnya, telah memasukkan Bahasa Mandarin sebagai Mata Kuliah wajib di Jurusan Sastra Indonesia. Hal ini dilakukan untuk mengantisipasi globalisasi yang menuntut penguasaan bahasa asing (Wawancara Nur Hidayah dengan Agus Sariono, 8 Mei 2014).

Lembaga lain yang menyelenggarakan pengajaran bahasa Mandarin adalah Sekolah Tiga Bahasa Rukun Harapan Jember yang dimiliki oleh Chen Wan Sin (Anwar Saosan). Rukun Harapan mengajarkan tiga bahasa, yaitu bahasa Indonesia, bahasa Inggris, dan bahasa Mandarin yang terdiri atas jenjang Playgroup, Taman Kanak-Kanak, dan Sekolah Dasar. Melalui kerja sama antara Departemen Pendidikan RRT dengan Departemen Pendidikan Nasional, pemerintah telah memberikan peluang untuk mengirimkan sejumlah tenaga pengajar sukarela dari Republik Rakyat Tiongkok (RRT) untuk diperbantukan sebagai tenaga pengajar bahasa Mandarin. Sekolah Rukun Harapan mendapatkan empat tenaga pengajar dari RRT yang telah lulus S1 bahasa Mandarin serta lulus dalam mengikuti pelatihan yang diselenggarakan oleh Departemen Pendidikan Nasional. Kehadiran bahasa Mandarin juga turut mengharumkan nama Jember di kancah kompetisi Jawa Timur. Pada bulan Mei 2010, di Surabaya diselenggarakan kompetisi ketangkasan berbahasa Mandarin yang diadakan oleh Badan Koordinasi Pengembangan Bahasa Tionghoa Jawa Timur. Kompetisi ini memberikan semangat siswa-siswi sekolah Tiga Bahasa Rukun Harapan Jember untuk turut berpartisipasi dalam perlombaan tersebut. Dalam perlombaan tersebut sekolah Rukun Harapan Jember meraih prestasi sebagai juara pertama. Untuk membangkitkan minat di dalam berbahasa Mandarin, tempat kursus mulai menjamur di berbagai daerah, seperti lembaga kursus bahasa Mandarin yang dimiliki oleh Dr.

Prayogo (berlokasi di Jalan Majapahit Jember) yang memperoleh satu tenaga pengajar langsung dari RRT untuk bahasa Mandarin. Tenaga pengajar tersebut mendapatkan tunjangan dari pemerintah RRT dan segala kebutuhannya sudah ditanggung oleh pihak pemerintah (Wawancara dengan Tan Sik Tjen: Pengurus THHK Jember tahun 1957–1966 dan sekarang menjabat sebagai Sekretaris Perkumpulan Hakka; Jember, 10 Januari 2014).

Sejumlah media, seperti Radio Suara Akbar Jember salah satu program siarannya menggunakan bahasa Mandarin. Hal ini gayung bersambut dengan maraknya kursus bahasa Mandarin yang berdiri di mana-mana, sehingga siaran dalam bahasa mandarin mendapatkan sambutan baik dari etnis Cina maupun pribumi yang sudah paham bahasa Mandarin. Radio Suara Akbar sudah menyiarkan siaran dalam bahasa Mandarin sejak tahun 1998 hingga sekarang (2014). Secara umum, konsep siaran Radio Suara Akbar tidak berbeda dengan radio pada umumnya. Yang membedakan yaitu bahasa pengantar dan lagu-lagunya yang menggunakan bahasa Mandarin. Dalam hal segmentasi pasar, Radio Suara Akbar memiliki target *audience* dewasa yang berusia 25 tahun ke atas dari berbagai kalangan dan profesi. Durasi siaran Mandarin hanya sekitar lebih tiga jam sehari. Format siaran kata berupa informasi dan interaktif. Di luar tiga jam khusus ini, Suara Akbar menyiarkan musik pop Indonesia atau Barat yang sedang digandrungi anak-anak muda (Wawancara dengan Alfandi: produser siaran Radio Suara Akbar, tanggal 23 April 2014).

Satu-satunya media massa yang diizinkan terbit pada masa Orde Baru adalah Harian Indonesia. Harian Tionghoa diterbitkan untuk memenuhi kebutuhan bagi golongan penduduk keturunan Cina, terutama yang tidak dapat membaca tulisan berbahasa Indonesia. Walaupun demikian, setengah luas halaman harian ini memuat berita dan tulisan dalam bahasa Indonesia, guna menumbuhkan apresiasi terhadap bahasa nasional Indonesia di kalangan pembaca yang berbahasa induk bahasa Cina. Surat kabar ini dikelola oleh Yayasan Indonesia Press yang berdiri sejak 24 September 1966. Beberapa pejabat pemerintah pernah duduk dalam pimpinan harian ini, antara lain Harsono Reno Utomo dan T.W. Slamet, keduanya dari Departemen Pertahanan dan Keamanan (Hankam). Setelah beberapa kali terjadi pergantian pengurus, Harian *Indonesia* terakhir kali berada di bawah pemimpin umum Sukarno Hadi Wibowo, pemimpin umum Harian *Berita Buana*, dan pemimpin redaksi W.D. Sukisman.³

³“Encyclopedia, Harian Indonesia.” Dalam <http://www.jakarta.go.id/web/encyclopedia/detail/902/Harian-Indonesia>. Diunduh tanggal 28 Juni 2014.

Presiden Habibie pada Era Reformasi, meratifikasi tentang Penghapusan diskriminasi rasial pada tahun 1999 melalui Undang-undang Nomor 20 Tahun 1999. Pada masa pemerintahan Habibie banyak media bermunculan. Hal ini juga dipertegas kembali pada masa Abdurrahman Wahid yang menyatakan niatnya untuk membebaskan masyarakat dari kontrol negara atas informasi dan semua yang berhubungan dengan pekerjaan sosial. Hal ini dilakukan dengan membubarkan Departemen Penerangan dan Departemen Sosial. Pascapembubaran Departemen Penerangan tersebut berbagai media mengalami perkembangan yang sangat pesat. Kesempatan ini juga tidak dilewatkan oleh sejumlah media yang mengambil segmentasi warga keturunan Cina sebagai target pasar. Berbagai media yang kemudian muncul di ranah publik menyediakan berita dengan bahasa Mandarin, yaitu *Harian Indonesia Shang Bao*, *Guo Ji Ri Bao*, *Re Ji Ri Bao* (Harian Indonesia), *Kun Dian Ribao*, *The Universal Daily News*, *Era Baru*, *Sinergi*, dan *Suara Baru* (Prasetyo, 2010:171).

Berbagai media massa yang hadir pasca-Orde Baru juga dirasakan oleh mayoritas orang Tionghoa di Jember. Seperti halnya media massa *Harian Nusantara* (Qian dao ribao). *Harian Nusantara* merupakan surat kabar berbahasa Tionghoa yang beredar sejak tanggal 10 Oktober 2000. Media massa ini disajikan dalam dua bahasa, yaitu Bahasa Mandarin dan Bahasa Indonesia. *Harian Nusantara* menyajikan berita-berita dalam negeri dan hanya sedikit mengenai berita-berita manca Negara.⁴

Selain itu muncul juga media massa *Guo Ji Ri Bao* yang juga menjadi bahan bacaan bagi kalangan orang Tionghoa khususnya di Jember. *Guo Ji Ri Bao* (Berita Harian Internasional) adalah surat kabar nasional Indonesia yang dituliskan dalam bahasa Mandarin yang menyajikan berbagai berita luar negeri. Surat kabar ini dipimpin oleh Bambang Suryono (Lie Zuo Hui), seorang mantan wartawan harian *Warta Bakti* (dulunya disebut *Harian Sin Po*) (Leo Suryadinata, 1994:28). *Guo Ji Ri Bao* diterbitkan pertama kali pada tahun 2001 dengan 6.000 eksemplar dicetak setiap harinya. Dalam perkembangannya, *Guo Ji Ri Bao* tergabung ke dalam Jawa Pos Group. Dengan memanfaatkan jaringan dari *Jawa Pos*. Dengan isi berita umum yang terus bertambah dan makin lengkap, tidaklah mengherankan *Guo Ji* mendapat sambutan hangat

⁴ "Wikipedia, *Harian Nusantara*." Dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Harian_Nusantara. Diunduh tanggal 28 Juni 2014.

dari masyarakat, sehingga sampai dengan awal tahun 2007, data sirkulasi Guo Ji telah berolah mendekati 60.000 eksemplar.⁵

Perihal bahasa Tan Sik Tjen menuturkan bahwa langkah yang ditempuh oleh pemerintah, yaitu dengan mengeluarkan kebijakan yang memberikan kebebasan bagi kalangan minoritas khususnya dalam hal bahasa Mandarin sangat benar. Kebijakan pemerintah terhadap etnis Tionghoa yang memberikan keleluasaan dalam sektor ekonomi menjadikan kebutuhan akan bahasa Mandarin sangat penting. Hal senada juga dikatakan oleh Tee San Haihong bahwa iklim politik sudah jauh berbeda dibandingkan dengan beberapa dekade sebelumnya dan pertumbuhan pesat ekonomi Tiongkok membuat minat terhadap orang-orang pribumi maupun generasi Tionghoa yang lahir sebelum tahun 1965 semakin menguat untuk mempelajari kembali bahasa Mandarin. Hal ini juga terjadi pada berbagai kursus bahasa Mandarin yang juga mulai berkembang di setiap daerah khususnya di Jember. Perkembangan ekonomi dan industri China itulah yang menjadi salah satu pemicu keharusan menguasai bahasa tersebut. Wawancara dengan Tan Sik Tjen (nama Indonesia: Bambang Gunawan), tanggal 10 Januari 2014 dan Wawancara dengan Tee San Haihong (nama Indonesia: Taurus Tri Sang Hana), pemilik toko Domino di Jalan Sultan Agung, tanggal 22 Juni 2014).

Kesusastraan Melayu-Cina adalah tonggak sejarah yang terlupakan di Nusantara. Selama hampir satu abad (1870–1960) dihasilkan tidak kurang dari 3.005 karya sastra dengan melibatkan 806 penulis yang jauh melampaui jumlah karya dan penulis dalam sastra Indonesia modern. Karya sastra Melayu Cina merupakan refleksi kritis terhadap dinamika yang terjadi semasa puncak *Pax Neederlandica* (masa keemasan penjajahan Belanda) dan beberapa dekade awal kemerdekaan Indonesia. Pergulatan mencari identitas dan pengakuan yang dialami kelompok etnis Cina sebagai warna “Indo” dari Indonesia tergambar dalam karya-karya tersebut (Santosa, 2012:162).

Keberadaan etnis Cina yang tidak seragam, ada yang berorientasi ke negeri leluhur, berpihak kepada Indonesia, atau memuja kolonialisme Belanda, terekam dalam rangkaian karya tersebut. Hal itu menggambarkan pluralitas dalam komunitas Cina yang di mata masyarakat banyak sering disamaratakan dengan stereotip tertentu.

⁵ “Koran Mandarin Guo Ji Ri Bao.” Dalam <http://doremindo.wordpress.com/2013/05/07/koran-mandarin-guo-ji-ri-bao> 5%9B%BD%E9%99%85%E6%97%A5%E6%8A%A5/. Diunduh tanggal 28 Juni 2014.

Di era kemerdekaan Indonesia, justru terjadi ironi, karya sastra peranakan Tionghoa tidak mendapat pengakuan dalam khazanah budaya bangsa dan barang tentu gagasan yang dibawa pun secara perlahan-lahan terlupakan. Ibnu Wahyudi, kritikus sastra menilai bahwa karya sastra peranakan Cina sangat dianaktirikan. Pemerintah menganggap kesusastraan angkatan Balai Pustaka sebagai tonggak sejarah sastra Indonesia, padahal sastra Melayu Cina sudah muncul sejak tahun 1870-an. Karena ada embel-embel Cina itulah yang menjadi dosa, sehingga mereka tidak diakui. Padahal, kalau mau konsekuen berbicara sastra Indonesia, semestinya adalah karya kesusastraan yang dihasilkan sesudah 17 Agustus 1945, papar Ibnu (Santosa, 2012:158-159). Myra Sidharta juga menyayangkan marjinalisasi terhadap karya sastra Melayu Cina. Padahal menurutnya berdasarkan pengamatannya terhadap budaya peranakan Cina di Asia Tenggara, Indonesia memiliki warna paling kaya dari sebuah budaya Indo-Tionghoa yang ada (Santosa, 2012:159).

Marjinalisasi terhadap sastra Melayu Cina sangat bersifat politis. Penggunaan bahasa Melayu rendah yang merupakan bahasa pasar dijadikan dalih bahwa karya sastra itu tidak dianggap sebagai kesusastraan Indonesia. Sementara itu, karya sastra Balai Pustaka yang menggunakan bahasa Melayu tinggi dianggap sebagai bagian dari kebudayaan bangsa. Kebijakan politik berusaha menekankan sebuah karya sastra yang layak diakui disusun dalam bahasa yang baik dan benar. Ini sangat mengada-ada. Peningkaran terhadap sastra Melayu Cina disebabkan oleh hal yang mendasar, yakni semata karena keberadaan penulisnya yang notabene etnis Cina, sehingga tidak diakui sebagai bagian Indonesia. Alasan penggunaan bahasa Melayu pasar dalam sastra Melayu Cina tidak masuk akal. Berkaitan dengan hal itu usaha secara makro adalah perlunya reposisi terhadap pengertian sastra Indonesia modern. Apa yang dimaksud sebagai Indonesia harus tegas, pengakuan terhadap eksistensi sastra Melayu Cina merupakan jalan agar sastra Melayu Cina bisa berkembang di tengah masyarakat terbaur Indonesia. Sementara usaha secara mikro, bisa dilihat dari usaha perseorangan dalam mengembangkan sastra Melayu Cina. Seperti yang dilakukan Tjandinegara seorang penulis sastra Cina yang memulai kegiatannya dengan menerjemahkan puisi-puisi dari Bahasa Mandarin ke dalam bahasa Indonesia. Ia mengalihbahasakan sejumlah karya penyair ternama Indonesia seperti WS Rendra, Eka Budiarta, Danarto, Taufik Ismail, Sutardji Calzoum Bachri, dan Ahmadun Yosi Herfanda ke dalam Bahasa Mandarin. Tahun 2000 antologi puisi yang bertajuk *Resonansi Indonesia* itu diterbitkan KSI sebanyak 1000 eksemplar. Karya-karya penyair tersebut

disajikan dalam dua bahasa, yaitu Indonesia dan Mandarin lengkap dengan aksara Cina. Dalam menyiapkan Resonansi, ia dibantu Yin Hua (PPYH) dan Coecillia K, redaktur Indonesia. Tentunya masih banyak Candinegara yang lain yang belum bisa disebutkan dan masih memerlukan penelitian lebih lanjut.

D. Simpulan

Berdasarkan uraian di depan dapat disimpulkan bahwa faktor penting dalam perkembangan suatu budaya, seni, dan sastra disebabkan oleh faktor minat dan kecintaan pendukungnya untuk menghidupkan, mengembangkan, dan melestarikan kebijakan serta merupakan faktor penting di dalam kehidupan budaya, seni, maupun sastra. Kebijakan juga menentukan arah dari perkembangan budaya, seni maupun sastra. Hal ini dapat dilihat misalnya pada tahun 2000 diterbitkan Keputusan Presiden Nomor 6 Tahun 2000 untuk mencabut Instruksi Presiden No.14 tahun 1967 tentang agama, kepercayaan dan adat-istiadat Cina. Kebijakan ini memotivasi orang-orang Cina untuk menggali kembali, menghidupkan dan mengembangkan budaya, seni dan sastra Cina.

Usaha dalam revitalisasi budaya ada yang berhasil, tetapi ada juga yang tidak. Misalnya usaha mereka untuk menghidupkan kembali kesenian Barongsai dan Liang Liyong. Hal ini bisa dilihat bahwa kesenian ini pada saat ini telah biasa dipentaskan secara terbuka baik oleh orang-orang Cina maupun pribumi. Dalam hal tradisi, misalnya perayaan Hari Raya Imlek telah diselenggarakan secara terbuka, sedangkan yang kurang berhasil adalah revitalisasi dalam bidang sastra, karena sampai sekarang belum ada pengakuan secara resmi sastra Melayu Cina.

Daftar Pustaka

- Assa, R. Kaboel dan Nita Madona Sulanti. (Tanpa tahun). "Bahasa Mandarin Dimana-mana." Dalam I. Wibowo.
- Blusse, Leonard. 1986. *Strange Company, Chinese Settlers, Mestizo Women and The Dutch in VOC Batavia*. Dordrecht Holland/Riverton, USA: Foris Publications.
- Dahana, Abdullah. 1977. "Ethnic Chinese in Indonesia: Issues of Identity." Dalam Mely G.Tan, (ed) Leo Suryadinata. *The Ethnic Chinese in Southeast Asians*. Singapore and London: Institute of Southeast Asian Studies.
- Carey, Peter. 1985. *Orang Jawa dan Masyarakat Cina (1755–1825)*. Jakarta: PT Pustaka Aset.

- Coppel, Charles, A. 1994. *Tionghoa Indonesia dalam Krisis*. Jakarta: PT. Pustaka Aset
- Dennis, Lombard. 1996. *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Ember, CL dan Melvin Ember. 1984. "Teori dan Metode Antropologi Budaya." Dalam TO Ihromi (ed). *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Gramedia.
- Furnivall, J.S. 1980. *Plural Societies, Sociology as Southeast Asia: Readings on Social Change and Development, edited by Hans Dieter Ever*. Oxford, New York, Melbourne: Oxford University Press.
- Gondomono. 1996. *Membanting Tulang Menyembah Arwah, Kehidupan Kekotaan Masyarakat Cina*. Jakarta: Fakultas Sastra UI.
- Gordon, Milton M. 1968. *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Free Press.
- Ibi, Abdullah. 2009. *Asimilasi Cina Melayu di Bangka*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jahja, Junus (Penyunting). 1983. *Garis Rasial Garis Usang (Liku-Liku Pembauran)*, Jakarta: Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa.
- Kadir Zein, Abdullah. 2000. *Etnis Cina (Dalam Potret Pembauran di Indonesia)*. Jakarta: Prestasi Insan Indonesia.
- Labovitz, S dan R Hagedorn. 1982. *Metode Riset Sosial*. Jakarta: Erlangga.
- Masalah. 2005. "Masalah Cina 2; Masa Kolonial & Orde Lama." Dalam <http://www.yabina.org/artikel/A50>. Htm. Diunduh 14 Oktober 2005.
- Nawawi, H. 1985. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Pelly, Usman. 2004. "Masalah Asimilasi Keturunan Cina: Sebuah Gugatan Sosiokultural." *Analisis CSIS*. No 1, Januari–Pebruari, Tahun XXIII, 2004.
- Prasetyo, Stanley Adi. 2010. "Adakah Media untuk Keturunan Tionghoa?" Dalam I Wibowo dan Tung Ju Lan. *Setelah Air Mata Kering: Masyarakat Tionghoa Pasca-Peristiwa Mei 1998*. Jakarta: Kompas Media Nusantara. Hlm. 166–182.
- Rani Usman, Abdullah. 2009. *Etnis Cina Perantauan di Aceh*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Rustopo. *Menjadi Jawa: Orang-Orang Tionghoa dan Kebudayaan Jawa di Surakarta, 1895–1998*. Yogyakarta: Yayasan Nabil.

- Spradley, J. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt.
- Suryadinata, Leo. 1994. *Politik Tionghoa Peranakan di Jawa 1917–1942*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Suryadinata, Leo. 1978. "Pribumi Indonesians, The Chinese Minority and China." Kuala Lumpur Malaysia: Heinemann Educational Books.
- Suryadinata, Leo. 1999. *Etnis Tionghoa dan Pembangunan Bangsa*. Jakarta: LP3ES.
- Sutjipto, FA. 1983. *Kota-Kota Pantai di Sekitar Selat Madura (Abad XVII Sampai Medio Abad XIX)*. Yogyakarta: TP.
- Wasino. 2006. *Wong Jawa dan Wong Cina: Liku-Liku Hubungan Sosial antara Etnis Tionghoa dengan Jawa di Solo Tahun 1911–1998*. Semarang: UNNES Press.
- Wilmott, Donald Earl. 1960. *The Chinese of Semarang: A Changing Minority in Indoneisia*. New York: Cornell University Press.
- Winarni, Retno. 2005. "Integrasi Etnis Cina dengan Etnis Madura: Studi tentang Struktur Politik, Ekonomi, Sosial dan Budaya Orang-Orang Cina di Kabupaten Situbondo." Laporan Penelitian. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Winarni, Retno. 2009. "Ingin Menjadi Pribumi: Studi tentang Strategi Adaptasi Orang Orang Tionghoa dalam Bidang Politik, Sosial dan Budaya di Kabupaten Situbondo." Laporan Penelitian. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.

MITOS “DUPLANG KAMAL-PANDAK” DI LEMBAH GUNUNG ARGAPURA JAWA TIMUR

Sukatman

FKIP Universitas Jember
sukatman.fkip@unej.ac.id

A. Pendahuluan

Disadari bersama bahwa kebudayaan bangsa merupakan identitas nasional yang perlu dijaga, dilestarikan, dan dikembangkan untuk pembangunan bangsa Indonesia, termasuk tradisi swatantra atau otonomi. Isu tentang otonomi, akhir-akhir ini menjadi topik penting karena ditengarai dapat diberdayakan sebagai solusi konflik separatisme. Tercatat dalam perjalanan sejarah Indonesia, kelompok separatisme seperti: Gerakan Aceh Merdeka, Republik Maluku Selatan, Organisasi Papua Merdeka, dan Kelompok Fretlin, pernah terjadi dan masih menghangatkan suasana politik Indonesia.

Walaupun telah disadari bersama tentang pentingnya kebudayaan bagi bangsa, tetapi belum semua kebudayaan mendapat perhatian yang cukup oleh pemerintah, pelaku budaya, dan peneliti budaya. Perhatian yang tidak merata dan pengabaian budaya dapat menimbulkan kecemburuan. Kecemburuan yang terus-menerus akan memicu kegiatan yang kontra produktif bagi pemabangunan bangsa. Kegiatan kontra produktif tersebut misalnya gerakan untuk melepaskan diri dari NKRI yang dikenal sebagai gerakan separatisme.

Isu separatisme di Nusantara telah ada sejak masih berbentuk kerajaan, misalnya era Majapahit. Pada zaman dahulu pemimpin Nusantara mengatasi konflik separatisme tersebut dengan cara memberi otonomi, yang dahulu dikenal sebagai “daerah perdikan” atau swatantra. Pola otonomi tersebut diduga kuat telah ada sejak Abad I, tetapi belum banyak dikaji oleh budayawan dan peneliti. Hanya ada satu penelitian yang terkait otonomi zaman kuno, yaitu penelitian Christie (1964) dengan tradisi “Kamal-Pandak”. Penelitian tersebut membahas aspek sosial politik budaya “Kamal-Pandak” tetapi konteksnya zaman kerajaan Kahuripan di Jawa Timur, sekitar tahun 1009—1222 Masehi.

Tradisi “Duplang Kamal-Pandak” (selanjutnya disingkat DKP) ditengarai ada di Jawa Timur sejak abad ke-2 Masehi. Tradisi ini belum dikaji dan masih relevan dengan kecenderungan Indonesia yang menerapkan sistem otonomi daerah. Peninggalan penting seperti ini jika tidak diteliti akan semakin tersembunyi informasinya, dan semakin lama akan dilupakan oleh masyarakat. Sungguh disayangkan jika terjadi demikian.

Beberapa temuan ilmiah dihasilkan di wilayah Nusantara yang dilakukan oleh masyarakat dunia. Nusantara banyak memberi kontribusi terhadap lahirnya ilmu pengetahuan, tetapi anak negeri belum banyak yang mau memanfaatkannya. Pengkajian kebudayaan, Duplang misalnya, perlu dilakukan oleh putra bangsa sendiri agar tidak bergantung kepada bangsa lain dan budaya bangsa semakin dikenal, dilestarikan, dan dikembangkan. Berdasarkan pertimbangan tersebut kiranya tradisi DKP di kawasan Jember-Bondowoso ini perlu dikaji lanjut.

Kajian ini bertujuan (a) menggali kearifan lokal dalam budaya Nusantara agar dapat diberdayakan, (b) mengenalkan budaya Nusantara tentang “Duplang Kamal-Pandak” kepada bangsa sendiri dan bangsa lain, dan (c) mengembangkan ilmu pengetahuan berbasis kekayaan alam dan budaya Nusantara.

B. Kajian Teori

Mitos merupakan bagian dari budaya lisan yang di dalamnya terkandung nilai, identitas, dan fungsi tertentu. Dalam hal nilai, antara lain nilai sejarah suatu bangsa. Mitos mencerminkan cara berpikir dan perilaku sosial pemiliknya. Di berbagai bangsa di dunia, mitos difungsikan oleh masyarakat lisan sebagai media penyampai ideologi kepada generasi penerusnya.

Mitos yang difungsikan sebagai media penyampai ideologi menjadikan mitos memiliki kandungan cerita masa lalu atau sejarah. Thompson (2012:267) menyatakan bahwa bukti-bukti lisan dapat membuka kemungkinan baru. Kemungkinan baru yang maksud adalah adanya alternatif untuk mengatasi kebuntuan sumber data dalam menafsirkan fakta sejarah, pada saat fakta tertulis tidak ada. Oleh sebab itu, fakta lisan seperti mitos dapat menjadi alternatif baru dalam menafsirkan dan menuliskan sejarah.

Sejarah Nusantara abad 1–5 tidak banyak didukung data tulis sehingga penulisan sejarah yang terkait masa tersebut memerlukan sumber lain, yaitu data lisan atau fisik yang pembacaanya menggunakan teknik lisan, misalnya

kronogram. Terkait dengan penelitian ini, data sejarah tertulis tentang Ajisaka amat kurang. Alternatifnya adalah melaksanakan penelitian dengan memanfaatkan data lisan berupa mitos dan kronogram atau “sengkalan”. Berikut ini dibahas teori tentang “sengkalan”.

Sengkalan dalam budaya Jawa merupakan teknik pelestarian sejarah yang diabadikan melalui bentuk bangunan dan tulisan rahasia. Sengkalan berdasarkan sistem perhitungannya dibedakan menjadi Suryasengkala dan Candrasengkala.

Suryasengkala adalah sengkala yang digunakan untuk tahun yang perhitungannya berdasarkan perputaran bumi terhadap matahari (Surya), sebagai contoh adalah tahun Masehi. Sedangkan Candrasengkala adalah sengkalan yang tahun perhitungannya berdasarkan perputaran bulan (Candra) terhadap bumi, sebagai contoh adalah tahun Saka/Jawa dan tahun Hijriyah (Ariyanta, 2012).

Contoh suryasengkala misalnya dibuat oleh Wijayatno (2003) terkait peristiwa kemerdekaan Indonesia sebagai berikut.

... kemerdekaan Republik Indonesia dideklarasikan tahun 1945. Peristiwa ini dapat dibuatkan surya sengkala dengan bunyi: *Marganing Karya Ambuka Bumi*, 1-9-4-5, yang maksudnya: ‘jalan berkarya menuju pintu gerbang kejayaan’.

Contoh candrasengkala atau kronogram yang telah populer, misalnya runtuhnya Majapahit (Daliman, 2012:1) yang digambarkan dengan kronogram “Sirna ilang kertaning bumi” yang menunjuk angka tahun 1400 Saka atau 1478 Masehi.

Sengkalan adalah budaya lisan Jawa yang dalam ilmu sejarah dikenal sebagai kronogram. Sengkalan yang tertulis dikenal sebagai “sengkalan lamba” dan sengkalan yang berupa bangunan dikenal sebagai “sengkalan memet” (Suroto, 1983). Pada “sengkalan lamba” kalimat-kalimatnya telah tertulis dan pembaca tinggal menentukan angka tahun dan menemukan tema kalimat yang dimaksud penulisnya. Dalam “sengkalan memet” kalimat-kalimat sengkalan tidak tertulis. Untuk menentukan tahun rahasianya, pembaca harus menemukan sendiri pada bangunan yang tersedia yang pada umumnya relatif sulit. Karena sulitnya menemukan bunyi sengkalan, oleh orang Jawa jenis sengkalan ini disebut “sengkalan memet”. “Memet” artinya ‘sulit ditemukan’.

Kata-kata tertentu dalam kronogram bermakna angka yang tertentu pula. Berikut ini kata-kata dan muatan nilai-angka yang dikandungnya, yang disajikan dalam bentuk tembang, agar mudah diingat. Teks tembang macapat

ini diajarkan oleh Suroto (1983) yaitu pakar sastra Jawa dari Blitar. Kata yang maknanya sama dengan kata berikut nilainya.

Dhandhang Gula

Janma buweng wani tunggal gusti	(bernilai 1)
Temanten dwi akekanthen asta	(bernilai 2)
Gegeni putri katelune	(bernilai 3)
Papat agawe banyu	(bernilai 4)
Buta lima amanah angin	(bernilai 5)
Sad rasa kayu obah	(bernilai 6)
Wiku pitweng gunung	(bernilai 7)
Brahmana wolu rumangkang	(bernilai 8)
Dewa sanga anggeganda terus manjing	(bernilai 9)
Dhuwur wiyat tanpa das.	(bernilai 0)

Pencantuman tembang “dhandhang gula” ini sebagai referensi karena lebih praktis, singkat, dan banyak membantu analisis kronogram selama penelitian di situs megalitikum.

Setelah mengetahui kata-kata beserta nilai angkanya, selanjutnya dalam membuat kalimat sengkalan atau menafsirkannya, penafsir atau pembuat sengkalan perlu mengikuti aturan sebagai berikut. (1) Penggunaan kata memilih yang baku sesuai dengan watak bilangan yang dikehendaki. (2) Sengkalan dapat berupa kalimat atau kelompok kata biasa tanpa membentuk sebuah kalimat. (3) Makna kalimat atau kelompok kata menggambarkan keadaan tahun yang dibuatkan sengkalan. (4) Kelompok kata atau kalimat dapat berisi berita, pujian, harapan, atau do’a. (5) Kelompok kata atau kalimat tidak memiliki pesan yang bertentangan dengan peristiwa yang terjadi pada tahun bersangkutan. (6) Sengkalan menggambarkan susunan angka tahun (Ariyanta, 2012).

Jika kronogram dibuat untuk tahun setelah 1 Saka, dalam membuat dan menafsirkan kronogram berlaku aturan: secara berurutan dari kiri ke kanan dengan susunan kronogram tersebut: (a) kata pertama menunjukkan angka satuan dari tahun, (b) kata kedua menunjukkan angka puluhan dari tahun, (c) kata ketiga menunjukkan angka ratusan dari tahun, dan (d) kata keempat menunjukkan angka ribuan dari tahun (Ariyanta, 2012). Setelah tahun Saka ditemukan, untuk mencari padanannya dalam tahun Masehi ditambah dengan 78 (+78) karena tahun Saka dimulai 78 tahun setelah kelahiran Nabi Isa As. Misalnya, jika ditemukan tahun 100 Saka, padanannya dalam tahun Masehi adalah $100 + 78 = 178$ Maseshi. Maksudnya, tahun 100 Saka sama dengan 178 Masehi.

Sebagai contoh tahun 2015 penelitian dibantu dua orang (bertiga) memburu dan menemukan kronogram di lembah Gunung Ijen, Solor Bondowoso dan menemukan “sengkalan” dan setelah terbaca ditemukan mitos raja purba Nusantara. Peristiwa ini dapat digambarkan dengan sengkalan: “Wiku Tetelu Ambuka Sandi” Artinya, tahun 1937 Saka atau 2015 Masehi, kronogram di situs megalitikum Ijen dapat ditemukan dan dipahami isinya. Kronogram serupa bisa berbunyi “Ardi Sesuluh Tinerusing Kejayan” sebuah sandi tahun 1937 Saka atau 2015 Masehi. Maksudnya, di Gunung (Merapi puncak Ijen) ditemukan informasi yang berguna untuk meneruskan kejayaan bangsa Nusantara.

Kronogram yang menurut perkiraan dibuat sebelum tahun Saka (Pra-Saka) atau peninggalan purba, cara membaca tahun kronogramnya tidak dibalik sehingga kata pertama tidak selalu satuan, dan membacanya mengalir sesuai data karena tulisan atau kalimat Melayu (Jawa) Purba ditulis mulai dari kanan ke kiri seperti bahasa Arab. Setelah ditemukan tahun Pra-Saka jika ingin mencari padanannya dalam tahun Sebelum Masehi (SM), tahun Pra-Saka tersebut diberi tanda minus (-) dan ditambah 78 (+78) karena tahun Masehi telah ada 78 sebelum Saka. Misalnya jika ditemukan tahun 100 Pra-Saka, padanan dalam tahun Masehi adalah $-100 + 78 = 22$ SM. Artinya, tahun 100 Pra-Saka setara dengan 22 SM.

Setelah tahun kronogram ditemukan, dalam menafsirkan peristiwa sosial, situasi alam, gambaran karakter raja, atau kejadian bersejarah lainnya, sebaiknya selaras dan tidak bertolak belakang dengan gambaran yang berbunyi dalam kalimat kronogram. Dengan cara demikian pembuatan atau penafsiran kronogram bisa relatif tepat. Misalnya, kronogram *Sirna Ilang Kertaning Bumi* dapat dimaknai bahwa “telah hilang negara yang makmur dari atas bumi” yang dikenal sebagai runtuhnya negeri Majapahit tahun 1400 Saka atau 1478 Masehi (Suroto, 1983).

Dalam membuat atau menafsirkan kronogram, Macaryus (2007:211) dalam kajiannya tentang sengkalan menekankan bahwa perlunya (a) pilihan kata atau ornamen yang bernilai angka, (b) nilai angka ditentukan berdasarkan karakteristik referensinya, (c) pemekaran kata dilakukan dengan memilih sinonim, bunyi, benda sejenis dan tindakannya, dan kesamaan makna, (d) isi sengkalan menunjukkan deskripsi peristiwa, waktu, tempat, dan harapan suatu zaman tertentu, yang tidak bertentangan dengan peristiwa saat sengkalan diciptakan.

C. Metode Penelitian

Penelitian mitos kesejarahan ini dilaksanakan secara interdisipliner, yaitu gabungan antara penelitian sastra lisan dan sejarah. Dari sisi kesastraannya, penelitian dilakukan dengan menerapkan metode heuristik (Gottchalk dalam Anneahira, 2013). Dari sisi kesejarahan diterapkan metode historiografi (Anneahira, 2013). Metode gabungan tersebut dalam penelitian ini disebut metode heuristik-historiografis dengan modifikasi sesuai keperluan penelitian.

Data penelitian ini berupa (a) teks cerita Ajisaka, (b) situs sejarah berupa prasasti “Duplang Kamal-Pandak”, dan (c) cerita lisan atau tuturan masyarakat tentang Ajisaka dan tuturan lisan tentang situs Duplang di Arjasa Jember. Sumber data penelitian mencakup (a) teks cerita diambil dari situs internet, (b) sumber data tentang prasasti “Duplang Kamal-Pandak” diambil dari situs megalitikum dan juru pelihara situs di desa Kamal, Arjasa, Jember, dan (c) sumber data tentang kerajaan Medang Kamulan dan situs Duplang adalah masyarakat Kamal Arjasa Jember dan desa Pandak di Tapen Bondowoso kawasan lembah Gunung Argopuro.

Sasaran penelitian ini adalah mitos dan unsur kesejarahan “Duplang Kamal-Pandak” di situs megalitikum Duplang Arjasa Jember di lembah gunung Argapura, dan situs megalitikum Nusantara yang terkait. Pada situs gunung Argapura lereng selatan di Jember terdapat *situs Duplang*. Lokasi penelitian ini mencakup wilayah Kabupaten Jember dan Bondowoso. Selanjutnya, situs megalitikum lain di Nusantara difungsikan sebagai validator penafsiran sehingga hasil penelitian dapat relatif komprehensif. Data penelitian ini dikumpulkan dengan (a) metode dokumentasi, (b) observasi, dan (c) wawancara bebas-mendalam. Metode dokumentasi (Bogdan dan Biklen, 1982:97–100) digunakan untuk memperoleh data berupa keterangan tentang mitos Duplang Kamal-Pandak. Pelaksanaan metode dokumentasi ini dibantu dengan instrumen pemandu pemanfaatan dokumen. Metode observasi dilaksanakan dengan bantuan panduan observasi (Faisal, 1981) yang digunakan untuk menggali data berupa informasi sejarah lisan yang terdapat dalam sengkalan atau kronogram pada bangunan megalitikum Duplang Jember dan situs lain yang terkait.

Metode wawancara bebas-mendalam (Miles dan Huberman, 1994) digunakan untuk menggali data berupa (a) objek cerita dan sejarah yang tersembunyi, (b) cerita-cerita yang terkait dengan kehidupan kerajaan dan peninggalan sejarah Duplang, dan (c) mitos-mitos yang ada di sekitar bangunan megalitikum yang terkait kerajaan Medang Kamulan, yang belum

terjaring melalui kajian dokumen atau sudah terjaring tetapi informasinya belum lengkap. Pelaksanaan wawancara bebas-mendalam menggunakan instrumen panduan wawancara.

Analisis data dilakukan dengan menggunakan metode pembacaan kronogram (Daliman, 2012:16–72) yang selaras dengan metode heuristik (Anneahira, 2013) dengan modifikasi sesuai kebutuhan penelitian. Langkah-langkah analisis data tersebut mencakup (1) memilih objek bangunan megalitikum dan mencermati tempat, siapa, kapan, dan bagaimana peristiwanya; (2) mencermati dan menafsirkan objek megalitikum yang potensial mengandung kronogram; (3) menemukan “sengkalan memet” yang terdapat dalam bangunan megalitikum; (4) menemukan tema atau “peristiwa sosial” yang ada pada situs megalitikum berdasarkan kata-kata dan kalimat-kalimat kronogram yang ditemukan pada bangunan megalitikum; (5) menemukan gejala perilaku di tataran permukaan pada situs megalitikum dan dibantu data mitos dari sumber lisan lain, seperti: kitab *Babad Tanah Jawa*, *Babad Manik Angkeran*, rekaman, laporan, surat kabar, dokumen pribadi, jurnal, brosur, buku harian, memoar, folklor, otobiografi, dan berbagai komentar dari multimedia digital; (6) mengungkap gejala-gejala kejiwaan perilaku sosial manusia pada masa lalu dan menemukan motif suatu tindakan; (7) menemukan komponen tematis dan fakta sejarah dalam mitos; (8) menemukan hubungan tematik mitos dan kronologi sejarah; (9) menuliskan temuan sementara dan memvalidasi temuan berdasarkan objek megalitikum di tempat lain, dan (10) menuliskan hasil penelitian dalam bentuk deskripsi-naratif secara kronologis.

Instrumen pengumpulan data berupa (1) instrumen pemandu pengumpulan dokumen, yang digunakan untuk memperoleh data tentang kitab klasik, buku, dan hasil penelitian yang terkait dengan situs Duplang, serta dokumen cerita Ajisaka, (2) instrumen pemandu wawancara bebas-mendalam digunakan untuk menjaring data berupa (a) deskripsi situs sejarah kerajaan Ajisaka di situs Gunung Ijen, Argopuro, dan tempat lain yang terkait; (b) informasi untuk rekonstruksi objek sejarah “Duplang Kamal-Pandak”; dan (c) informasi yang berupa batu purba dan perkiraan daerah istana kerajaan purba. Instrumen pemandu wawancara ini juga digunakan untuk triangulasi pengumpulan data agar data yang terkumpul lebih lengkap dan sah.

Instrumen pemandu analisis data disusun sebagai panduan peneliti dalam menganalisis data tentang “Duplang” sebagai mitos ilmu pengetahuan otonomi di Nusantara Purba, dan bukti arkeologis tentang “Duplang Kamal-Pandak”, serta raja-raja yang terkait dengan situs Duplang di Arjasa Jember.

D. Hasil dan Pembahasan

Pembahasan mitos “Duplang Kamal-Pandak” (selanjutnya disingkat DKP) mencakup masalah (a) asal-usul mitos DKP, (b) bukti arkeologis DKP, (c) konteks geopolitik mitos DKP, dan (d) narasi sejarah DKP. Tafsir tentang mitos dan situs sejarah pada kajian ini didasarkan pada teori kronogram yang dalam budaya Jawa dikenal sebagai *candrasengkala* (Daliman, 2012:16-72) dan Ariyanta (2012). Disadari sepenuhnya tafsir tahun sejarah dan peristiwanya bersifat relatif, bukan kebenaran mutlak. Seperti apapun kualitasnya, temuan ini diharapkan dapat menjadi sumbangan bagi sejarah kebudayaan Nusantara. Penjelasan selengkapnya tentang DKP dapat diperiksa pada paparan berikut.

1. Asal-usul Mitos DKP

Prasasti Duplang adalah batas wilayah spiritual yang dilarang untuk dilanggar oleh kedua belah pihak yang berselisih. Bangunan ini dimaksudkan agar di kemudian hari anak cucu ingat di situlah leluhurnya dimakamkan sehingga kedua belah pihak yang berselisih mampu menyadari dan bisa rukun kembali. Prasasti Duplang tersebut berada di kawasan desa Kamal Arjasa Jember sampai dengan desa Pandak Tapen Bondowoso sehingga disebut “Duplang Kamal-Pandak”. Prasasti DKP menegaskan bahwa kawasan Arjasa Jember sampai Tapen Bondowoso merupakan daerah yang diistimewakan sebagai daerah netral dan tidak boleh diperebutkan. Lazimnya di daerah Kamal Pandak dimakamkan leluhur yang amat dihormati.



Gambar 1: Prasasti “Duplang Kamal-Pandak” di Arjasa Jember

Wilayah Jember Sampai Bondowoso dahulu merupakan wilayah Rajegwesi, sebuah kerajaan kuna. Pada zaman Medang-Mataram di Jawa Tengah dan zaman Medang di Jawa Timur era Empu Sindok, negeri Rajegwesi telah diakui sebagai kerajaan swatantra. Wilayah Rajegwesi disebut tanah perdikan, yaitu wilayah yang mandiri, yang pada zaman modern dikenal

sebagai daerah otonom. Kerajaan Rajegwesi adalah penerus Medang Kamulan dan merupakan negeri nenek moyang atau generasi pendahulu Mataraman kuna. Medang Kamulan adalah kerajaan yang dianggap “negeri lisan” karena bukti-bukti belum dapat ditemukan.

Wilayah Kamal Arjasa Jember sampai dengan desa Pandak Tapen Bondowoso menjadi tempat penyimpanan abu raja perintis Nusantara purba, yaitu negeri Medang kamulan. Raja yang dimaksud adalah Ajisaka alias Sela Withadarmo. Prasasti Duplang didirikan tahun 61 Saka atau 139 Masehi untuk memperingati 10 tahun wafatnya Ajisaka, pencetus tahun Saka dan raja pertama Kerajaan Medang Kamulan, sebuah kerajaan di Jawa pada masa purba.

Setelah Ajisaka atau Empu Withadarma mangkat, wilayah “Duplang Kamal-Pandak” dikukuhkan sebagai perdikan yang dikelola oleh pemimpin agama Hindu dan Budha, setara dengan kerajaan bawahan (kadipaten). Adanya situs DKP di Arjasa, patung Polinesia dan kubur batu yang bertebaran di Arjasa, Seputih, dan Summersoka sekitar kota Jember sekarang, menjadi pertanda bahwa situs Medang Kamulan ada di kawasan Jember dan Bondowoso.

Kekunaan Jember ini dapat dibuktikan dengan adanya (a) desa Biting sebagai “beteng” atau “benteng” kerajaan, (b) adanya kelurahan “Keranjingan” sebagai ‘pintu masuk” kerajaan, (c) daerah “Jompo” sebagai rumah/wisma atau istana penguasa, (d) tatakota kuna (pendapa menghadap selatan, sisi kiri istana ada penjara, di sisi kanan istana ada masjid/pura tempat ibadah, alun-alun depan dan alun-alun belakang sebagai taman kerajaan (Gebang Taman), dan (e) daerah Arjasa sebagai taman putra raja, (f) daerah Mangli sebagai taman putri raja. Melihat kuatnya tatakota Jember dengan desa Kedhawung-Gebang sebagai desa kuna pantaslah disebut sebagai kawasan kerajaan tua.

2. Bukti Arkeologis DKP

Masyarakat Medang Kamulan adalah penganut Siwa-Budha. Sebagai penganut Siwa masyarakat menyembah Siwa dengan gunung Argapura dan Hyang sebagai tempat mistisnya. Selain menyembah Siwa, masyarakat juga menjalani hidup sebagai pertapa layaknya Sang Budha, sehingga agamanya dikenal dengan Siwa-Budha. Selain itu, ada masyarakat yang menyembah Dewi Durgha, istri Siwa. Masyarakat di sekitar gunung Argapura juga menyembah Durgha, itu bisa dibuktikan dengan banyaknya Patung Durgha Kuna. Masyarakat ilmiah menyebut Patung Polinesia, sedangkan masyarakat Madura menyebut Betoh Nyai.



Gambar 2: Patung Batu Kyai Ditemukan Masyarakat desa Pekauman Bondowoso
Bukti Sejarah Deutro-Melayu Nusantara

Bukti arkeologis bahwa masyarakat di sekitar gunung Argapura adalah penyembah Durgha dan juga Siwa-Budha adalah ditemukannya Patung Dewi Durgha Purba (Betoh Nyai), Patung Siwa Kuna (Betoh Kyai), dan juga menhir (lingga purba) sebagai simbol Siwa yang terdapat di wilayah Jember, Bondowoso, dan Situbondo perbatasan. Batu Nyai adalah patung Dewi Durgha dalam wujud primitif. Dewi Durgha adalah istri Siwa yang dipercaya sebagai Dewi Kesuburan. Sebab itulah, patung Betoh Nyae (versi Madura) ini sering ditemukan di ladang milik penduduk Jawa Kuna. Patung Betoh Kyai sebenarnya adalah patung Agastya kuna yang penggambarannya sesuai taraf imajinasi masyarakat Argapura waktu itu. Temuan berupa Arca Agastya dan Durga dalam versi yang lebih modern di Patrang Jember membuktikan bahwa masyarakat Siwa-Budha di lembah Argapura telah mengalami evolusi budaya sesuai dengan perkembangan zaman.



Gambar 3: Arca Agastya dan Durga, Produk Era Siwa-Budha Klasik
Ditemukan di Patrang Jember

Di Bondowoso terdapat peninggalan sejarah peradaban megalitik terkaya di Jawa Timur. Para ahli sejarah dan arkeologi yang pernah meneliti situs ini, mencatat bahwa benda-benda bersejarah itu tersebar di lima desa dan kecamatan, yaitu: (1) di desa-desa di Kecamatan Tlogosari, (2) desa Pakauman-Kecamatan Grujugan, (3) desa Mas Kuning Lor Kecamatan Pujer, (4) desa Pakisan-Kecamatan Wonosari, dan (5) desa Glingseran Kecamatan Wringin (Husnul, 2012). Situs tersebut tidak terkait langsung dengan daerah DKP, tetapi merupakan peninggalan terdahulu, sebelum prasasti DKP dibangun.

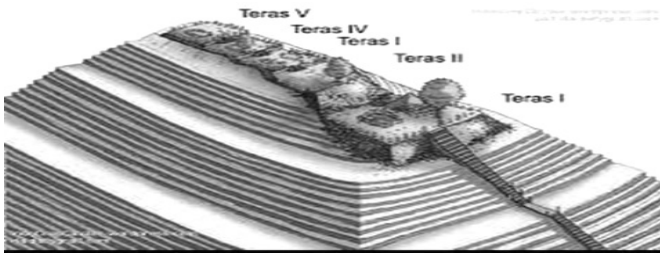
Kamal-Pandak pernah diteliti oleh Christie (1964:53–62) bahwa daerah “kamal pandak” tersebut tidak boleh dilanggar. Jika dilanggar akan mendatangkan bencana, tetapi kajiannya tidak pernah menyebut tempat lokasi “Kamal-Pandak. Yang dibahas oleh Christie adalah Kamal-Pandak era raja Airlangga sekitar tahun 1009–1222 Masehi.

3. Konteks Geopolitik Mitos DKP

Keberadaan Medang Kamulan dipersepsi oleh beberapa ahli kebudayaan berada di Jawa Tengah mengingat nama-nama kota kuna di Jawa Tengah menunjukkan umur yang tua. Contohnya seperti (a) Tanah Magelang (01 Saka), (b) Tanah Matyasih (01 Saka), (c) Kota Gedhe (04 Saka), (d) Kartasura (14 Saka), (e) Sala Tiga (31 Saka), (f) Bukit Kendheng (31 Saka), (g) Sala Nagari (41 Saka) atau Surakarta Hadiningrat (041 Saka), (h) Nusa Kambangan (041 Saka), (i) Himagiri (74 Saka), (j) Watu Kodok (81 Saka), (k) Parang Tritis (91 Saka), dan (l) Wonogiri (76 Saka). Kota-kota kuna tersebut secara kronogram menunjukkan usia yang relatif tua. Akan tetapi, saat kejayaan Medang Kamulan, menurut hemat penulis Jawa Tengah masih merupakan wilayah kebrahmanaan agama Hindu-Siwa dan Budha yang berstatus swatantra, bukan pusat Medang Kamulan. Kerajaan Kalingga, pada awalnya diduga kuat sebagai kebrahmanaan yang mula-mula muncul sebagai negeri Hindu di Jawa Tengah, dan bukan pusat Medang Kamulan.

Masyarakat Jawa Barat memersepsi raja Ajisaka pendiri Medang Kamulan berada di Jawa Barat. Persepsi demikian tidak berlebihan, karena situs Gunung Padang mengindikasikan berdirinya Pajajaran purba. Dari lima teras gunung Padang ditemukan kronogram sebagai berikut. (a) Pintu masuk berupa tiang batu berdiri sejajar berbunyi kronogram “Saka Watu Jajar ing bumi inggil” pranala waktu 01-1-11 Saka atau tanggal 01, bulan Sura, tahun 89 Masehi. Diduga berdirinya Pajajaran purba tahun 11 Saka. (b) Teras pertama berupa “bukit masjid” dengan kronogram “Sela Graha agung ing inggil” tahun 0091

Saka atau 169 Masehi. Di teras ini ada “batu gong” dan “batu kecapi”. Teras ini diduga tempat menyampaikan pengumuman oleh raja yang ditandai dengan batu gong, dan tempat memberikan titah (ucapan) ditandai dengan batu kecapi. (c) Teras kedua berupa “bukit mahkota dunia” dengan kronogram “Tanah Raja Gunung mahkota mulya” tahun 0071 Saka atau 149 Masehi. Di tempat ini Raja Gunung (Giri Indra) dimahkotai atau naik takhta. (d) Teras ketiga berupa tanah berbatu dengan gambar kujang dengan kronogram “Tanah kujang agung ing inggil” tahun 0051 Saka atau 129 Masehi. Di tempat ini raja Sela Kujang atau Sela Cala (Sela Brujul) naik takhta. (e) Teras keempat berupa “batu kanuragan” dengan kronogram “Sela Ulahkanuragan agung ing inggil” tahun 0061 Saka atau 139 Masehi. “Batu kanuragan” atau “Watu obah” atau batu goyang. Tahun 139 negeri Medang Kamulan menyiapkan diri (anuraga) untuk gerakan tertentu. (f) Teras kelima berupa “tiang batu singgasana raja” dengan kronogram “Sela Saka Singgasana ing Inggil” pranala waktu 01-1-1 Saka atau tanggal 1, bulan Sura, tahun 001 Saka atau 79 Masehi. Tanggal 1, bulan 1 tahun 1 Saka adalah berdirinya negeri Medang sebagai kebrahmanaan, atau sebagai negeri Hindu rintisan di Jawa Barat. Pada saat itu tahun Jawa dimulai. Diduga kuat situs Gunung Padang adalah istana Raja Ajisaka di tanah Pasundan, semacam tempat peristirahatan, dan peribadatan kerajaan.



Gambar 4: Lima Teras di Situs Gunung Padang

Jauh sebelum tahun 1 Saka, situs gunung Padang telah ada. Temuan berupa senjata Kujang Purba di gunung Padang dapat dibaca kronogramnya berbunyi “Sela Kujang Sanggabuwana ing Arga Padang Agung lan Inggil” atau “Batu Senjata Penyangga dunia di Gunung Cahaya yang Agung dan Tinggi” yaitu tahun kronogram 15-2-7300 Pra Saka atau 7222 SM. Berarti tahun 7222 SM tanah Pasundan telah dipersepsi ada. Diperkirakan, situs ini pada awalnya adalah situs peribadatan kepada Dewa. Menurut arkelog Indonesia maupun dunia, situs Gunung Padang memiliki usia lebih dari 5000 tahun (Hanggoro, 2015). Tahun kronogram yang baru ditemukan, yaitu 7222 SM merujuk usia yang sangat tua.



Gambar 5: Kujang Purba atau Bajak Kecil di Gunung Padang

Data arkeologis di Jawa Timur, khususnya di sekitar gunung Ijen dan Argapura menguatkan dugaan bahwa Medang Kamulan pernah berpusat di Jawa Timur. Situs penguat tersebut berupa (a) Batu Solor di Cerme Bondowoso di lembah gunung Ijen, (2) Situs “Duplang Kamal-Pandak” di lembah gunung Argapura Jember, (3) Situs megalitikum yang mengarah pada penandaan 1 Saka terdapat di situs “Watu Ondho” Besuki Situbondo, batu Dandang (Cindogo) di Sungai Sampean Bondowoso, patung Batu bertulis “Saka” dengan huruf Melayu purba desa Solor di lembah Ijen, dan (4) situs Socapangipok Jember yang diduga tempat persemayaman abu raja Ajisaka dan para leluhurnya di lembah gunung Argapura di Jalabuka (Jelbuk) Jember.

Penelitian arkeologi dari UGM menerangkan bahwa situs hunian di Kendenglembu Banyuwangi, sejauh ini masuk kategori situs hunian neolitik yang tertua di Indonesia, seperti dilaporkan dalam penelitian Tahap 2 (Tim, 1987), Tahap 1 (Tim, 2008), dan Tahap 2 (2009). Sampai sekarang belum terjawab mengapa nenek moyang memilih Kendenglembu sebagai tempat menetap pertama kali di Nusantara. Fakta ini mendukung pemikiran bahwa kerajaan tertua Nusantara lahir di kawasan Jawa Timur.



Gambar 6: Peralatan Pandai Besi dari Batu Era Neolitikum Masyarakat Deutro-Melayu di Seputih Mayang Jember

Peninggalan batu lumpang desa Seputih Mayang, Jember memperkuat pemikiran bahwa Medang kamulan ada di Jawa Timur. Tafsir sebelumnya banyak disampaikan bahwa batu tersebut untuk menyimpan mayat. Berdasarkan temuan di Solor, batu tersebut sebagai penanda bahwa raja kedua Medang Kamulan yang bernama Empu Bajrastawa adalah ahli membuat senjata, yang dikenal juga sebagai Raja Sela Brujul atau Raja Batu Bajak. Sela Brujul memerintah tahun 51–71 Saka atau 129–149 Masehi. Batu-batu tersebut adalah peralatan untuk proses pembuatan senjata. Dalam cerita *Babad Manik Angkeran*, raja Sela Brujul dikenal sebagai Empu Bajrastawa (Tattwa, 2003). Empu Bajrastawa, artinya raja ahli membuat senjata dan kebal senjata tajam.

Mulai tahun 700-an wilayah Jawa Tengah berkembang pesat menggantikan Medang Kamulan dengan Prabu Baka sebagai pusat kekuatan politiknya. Akan tetapi, data-data tertulis tidak cukup mendukung bahwa Medang Kamulan berpusat di Jawa Tengah. Medang-Mataram merupakan lanjutan budaya lisan era Medang Kamulan di Jawa Timur. Sampai akhirnya Raja Sanna atau Senna tercatat dalam prasasti. Sama seperti pendahulunya, Sanna memerintah Medang-Mataram dengan damai dan makmur. Terhadap negeri leluhurnya di Kamal-Pandhak, Mataram Kuna sangat menghormatinya. Tanda penghormatan tersebut diwujudkan dalam bentuk prasasti tapal batas daerah otonomi, yaitu Prasasti Watu Gong di Rambipuji Jember yang dibuat tahun 711 Saka atau 789 Masehi.

4. Narasi Sejarah “Duplang Kamal-Pandak”

Mitos bukanlah sejarah, tetapi di dalam mitos terdapat muatan sejarah yang patut dipertimbangkan sebagai sumber sejarah. Pemikiran ini sesuai dengan gagasan Thompson (2012:120–184) dan juga Vansina (2014:43-50). Berdasarkan kajian mitos DKP dapat ditemukan narasi sejarah daerah swatantra. Mitos “Duplang Kamal-Pandak” adalah kisah suci tentang negeri swatantra yang didirikan oleh pencetus tahun Saka, Ajisaka dari negeri Medang Kamulan. Negeri Medang Kamulan adalah sebuah kerajaan Hindu pertama kali di Jawa pada masa purba. Kerajaan ini mulai dirintis 1 Saka atau 79 Masehi, dan dinyatakan secara resmi berdiri sebagai negara tahun 11 Saka atau 89 Masehi. Pusat pemerintahan diduga kuat ada di kawasan Gunung Ijen dan Argapura Jawa Timur. Ibukota kerajaan Medang Kamulan di Bandhawangsa atau Bondowoso. Istana raja yang *pertama* di Seloputih atau Seputih Mayang, *kedua* di Jalabuka atau Jelbuk, dan *ketiga* Rajegwesi atau Prajegan kemudian pindah ke Giri Banyuwangi.

Kawasan Jember dan Bondowoso dikenal sebagai daerah “Duplang Kamal-Pandak”. Wilayah desa Kamal Arjasa Jember sampai dengan desa Pandak

Tapen Bondowoso adalah tempat persemayaman abu para raja kerajaan Nusantara Purba, yaitu negeri Medang Kamulan. Para raja yang dimaksud adalah (1) Sela Saka, Ajisaka atau Empu Withadarma, (2) Sela Brujul atau Empu Bajrastawa, dan (3) Sela Giri Indra, Sailendra, atau Empu Tanuhun. Prasasti Duplang didirikan tahun 61 Saka atau 139 Masehi untuk memperingati 10 tahun wafatnya Ajisaka. Pada era selanjutnya, batu “Duplang Kamal–Pandak” dibangun sebagai prasasti daerah terlarang. Wilayah desa Kamal Arjasa Jember sampai dengan desa Pandak Tapen Bondowoso merupakan daerah terlarang. Daerah Duplang Kamal-Pandak setelah Ajisaka wafat dikukuhkan sebagai daerah swatantra, dan selanjutnya menjadi contoh otonomi daerah dalam penyelenggaraan negara di Nusantara pada zaman kerajaan.

E. Simpulan

Mitos DKP merupakan cerita yang memuat ilmu pengetahuan tentang penyelenggaraan negara secara swatantra. Prasasti DKP di Arjasa Jember membuktikan bahwa Nusantara telah melaksanakan otonomi yang dikenal sebagai “perdikan” atau swatantra. Awalnya DKP dimaksudkan sebagai penghargaan kepada bapak pendiri negara bernama Ajisaka atau Empu Withadarma. Setelah itu, tradisi DKP menjadi contoh penyelenggaraan pemerintahan secara otonomi.

Mitos DKP memiliki kandungan sejarah yang patut dicermati. Tidak semuanya fakta dalam mitos DKP benar sebagai fakta sejarah, tetapi setidaknya patut dicermati, dikaji ulang, dan dikembangkan untuk keperluan pengembangan kebudayaan dan sejarah Nusantara purba. Data arkeologis DKP memperkuat dugaan bahwa negeri Medang Kamulan berawal dan berpusat di sekitar Gunung Ijen dan Gunung Argapura Jawa Timur.

Situs kerajaan besar, seperti Medang Kamulan, Aceh, Pagar Ruyung, Pajajaran, Sriwijaya, Singasari, Majapahit, dan terakhir Blambangan hampir tidak bisa dikenali secara jelas. Konflik internal menyebabkan kerusakan fakta sejarah dan kebudayaan. Penjajahan Belanda memperparah rusaknya fakta historis dan kebudayaan Nusantara. Saat Belanda menjajah Nusantara, kebudayaan banyak ditutupi dan sebagian fakta budaya dibawa ke negerinya. Patut diduga, tindakan tersebut dimaksudkan sebagai cara menghilangkan rasa nasionalisme bangsa Nusantara.

Berdasarkan kajian ini dapat disampaikan saran-saran sebagai berikut. Sebaiknya pemerintah Kabupaten Jember, Bondowoso, Situbondo, dan

Banyuwangi merawat peninggalan budaya leluhur ini dan mengembangkannya sebagai objek wisata sejarah dan alam. Dinas Pendidikan dan Guru di wilayah eks Karesidenan Besuki sebaiknya memberdayakan situs “Duplang Kamal-Pandak” sebagai sumber belajar tentang kearifan lokal. Para jupel (juru pelihara) di situs megalitikum “Duplang Kamal-Pandak” Jember dan megalitikum Bondowoso sebaiknya ditingkatkan pengetahuan dan keterampilannya tentang cara memelihara situs penting. Sebaiknya, para jupel ditingkatkan kesejahteraannya agar dapat melaksanakan tugas dengan baik. Para peneliti situs megalitikum sebaiknya, meneliti ulang dan memvalidasi hasil penelitian ini dengan menggunakan perspektif ilmu tradisi lisan, arkeologi, antropologi, dan geologi secara terpadu sehingga hasil penelitian lebih bisa dipercaya secara ilmiah.

Daftar Pustaka

- Anneahira. 2012. “Mengenal Metode Penelitian Sejarah.” Dalam <http://www.anneahira.com/metode-penelitian-sejarah.htm>. Diakses 14 Juli 2013.
- Ariyanta, Begawan. 2012. “Mengenal dan Membuat Candrasengkala.” Dalam <https://begawanariyanta.wordpress.com/2012/04/15/mengenal-dan-membuat-candrasengkala/>. Diakses 16 Januari 2016.
- Bogdan, R. and Biklen. 1982. *Qualitative Research for Education*. Boston: Allyn and 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.
- Daliman, A. 2012. *Makna Sengkalan sebagai Dinamika Kesadaran Historis*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Faisal, Sanapiah. 1981. *Dasar dan Teknik Menyusun Angket*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Gusblero. 2014. “Maharani Shima.” Dalam http://www.kompasiana.com/gusblero/maharani-shima_54f5ed6da333115b7c8b45de 26 Agustus 2014. Diakses 7 Januari 2016.
- Hanggoro, Marcheilla Ariesta Putri. 2015. “Geolog Inggris Sebut Gunung Padang Piramida Tertua di Dunia.” <http://www.merdeka.com/dunia/geolog-inggris-sebut-gunung-padang-piramida-tertua-di-dunia.html>. Diakses 5 April 2016.

- Hidayat, Muhammad. 2007. "Menengok Kembali Budaya dan Masyarakat Megalitik Bondowoso." Dalam *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. Diakses 12 Juni 2013.
- Macaryus, Sudartomo. 2007. "Sengkalan: Struktur dan Isi." Dalam *SINTESIS* Vol. 5 No. 2, Oktober 2007. Hlm. 187-204.
- Suroto. 1983. "Catatan Sastra Jawa tentang Sengkalan." Catatan Pelajaran. Blitar: SPGN Blitar.
- Tattwa, Siddhimantra. 2003. "Babad Manik Angkeran." (Terjemahan). Dalam <http://www.babadbali.com/pustaka/babad/manikangkeran1.htm>. Diakses 16 September 2014.
- Thompson, Paul. 2012. *Suara dari Masa Silam: Teori dan Metode Sejarah Lisan*. (Diterjemahkan dari *The Voice of The Past: Oral History* oleh Windu W. Yusuf). Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Tim Ekskavasi. 1987. "Ekskavasi Kendenglembu II." Laporan Kerja. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta.
- Tim Penelitian. 2008. "Karakter Budaya dan Kronologi Hunian Situs Kendenglembu, Tahap I." Laporan Penelitian Arkeologi. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta.
- Tim Penelitian. 2009. "Arkeologi Karakter Budaya dan Kronologi Hunian Situs Kendenglembu, Kabupaten Banyuwangi, Propinsi Jawa Timur (Tahap II): Survey Permukiman Neolitik di Sepanjang Aliran Kali Lele, Sungai Lembu dan Sungai Karang Tambak." Laporan Penelitian. Yogyakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, Balai Arkeologi Yogyakarta.
- Vansina, Jan. 2014. *Tradisi Lisan Sebagai Sejarah* (Terjemahkan dari *Oral Tradition as History* oleh Astrid Reza, dkk). Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Wijayatno, Waluyo. 2003. "Sengkalan: Mystery of words and forms." dalam *The Jakarta Post* dalam <http://m.thejakartapost.com/news/2003/03/30/sengkalan-mystery-words-and-forms.html>.

PERCUMBUAN ANTARA *DANYANG BUYUT CILI* DENGAN *BARONG TUWA* DALAM *RITUAL IDER BUMI* DI DESA KEMIREN KABUPATEN BANYUWANGI¹

Latifatul Izzah

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember

latifatul.izzah@yahoo.co.id

A. Pendahuluan

Membicarakan Desa Kemiren adalah membicarakan sebuah wilayah geografis dan kultural dengan karakteristik, unik dan khas. Ketika pertama kali menginjakkan kaki di wilayah Desa Kemiren, tampak nuansa eksotis dari masyarakat Using. Eksotisme mulai dari bentuk rumah warga desa yang mayoritas masih mempertahankan keasliannya, bahasa yang digunakan masyarakat serta berbagai macam kebudayaan yang ada. Ada banyak kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat Desa Kemiren antara lain: gandrung, kuntulan, barong, gedhogan, mocoan Lontar Yusuf, burdah, jaran kencak, kiling, angklung paglak, angklung caruk, angklung tetak, angklung blambangan, kenthulitan, seni ukir, tenun abaka, tulup, seni arsitektur rumah Using, seni kerajinan pembuatan biola gandrung, seni kerajinan pembuatan barong using, sedekah Syawal, sedekah penampian, sedekah kupatan, barong ider bumi, tumpeng sewu, Rebo wekasan (nyelameti banyu), adeg-adeg tandur, slametan melecuti pari (saat padi hamil), slametan pari (akan panen), slametan sapi (selesai membajak sawah), slametan kebonan, slametan jenang sumsum, slametan jenang lemu, slametan Syuroan, slametan ndhudhuk lemah, slametan masang suwunan, dan slametan ngebangi umah

¹ Tulisan ini merupakan bagian dari hasil penelitian Hibah Kompetensi (HIKOM) berjudul "Kesenian Tradisi: Kebijakan Kebudayaan dan Revitalisasi Seni Tradisi melalui Peningkatan Keinovasian dan Industri Kreatif Berbasis Lokalitas" dengan Ketua Novi Anoegrajekti, Anggota Agus Sariono dan Sudartomo Macaryus. Tim Pendukung: Latifatul Izzah, Hairus Salikin, Ig. Krisnadi, dan Asrumi. Penelitian tersebut didanai oleh Kemenristekdikti Tahun 2016.

(Aekanu Hariyono). Menariknya kebudayaan-kebudayaan tersebut menjadi bagian dalam kehidupan masyarakatnya baik golongan tua maupun kawula muda. Menurut informasi Riyanto Agust –seorang pemuda Kemiren yang fasih betul berceritera tentang Babad Blambangan sampai mengoleksi kain tenun khas Kemiren yang usianya sudah tua– menceritakan bahwa para pemuda Kemiren bangga dengan kebudayaan yang mereka warisi dari orang tua mereka. Fenomena seperti ini tidak didapatkan di wilayah lain.

Keunikan Desa Kemiren tidak terlepas dari proses historis yang sangat panjang, berawal dari cerita Negarakertagama, bahwa Kerajaan Blambangan (sekarang Banyuwangi) dalam perjalanannya tidak terlepas dengan kerajaan Majapahit sebagai kerajaan antarnusa kedua, yang berdiri tahun 1293, sedangkan Blambangan diperkirakan berdiri dua tahun setelahnya, yaitu pada tahun 1295. Berdirinya kerajaan Blambangan ini terkait dengan gugatan Aria Wiraraja terhadap Raden Wijaya, Raja Majapahit. Tuntutan itu berawal dari kesepakatan jika kerajaan Majapahit telah terbentuk harus mengembalikan kekuasaan dinasti Rajasa yang direbut Jayakatwang dari Gelang-gelang Kediri, dengan keputusan bahwa kerajaan Majapahit yang telah berdiri itu nantinya akan dibagi dua (Nurakhmad dan Suhalik).

Raden Wijaya sebagai penguasa Majapahit yang konsisten menepati janji sesuai dengan kesepakatan awal, yang akhirnya menyepakati kerajaan Majapahit dibagi dua. Aria Wiraraja diberi kekuasaan daerah Lumajang Utara, Lumajang Selatan, dan daerah Tigang Juru, yang di dalamnya adalah wilayah Blambangan, dengan pusat pemerintahan awal yang berkedudukan di Lumajang dan Aria Wiraraja dinobatkan sebagai raja Blambangan pertama.

Konflik di bumi Blambangan terus berlanjut, Perang Paregreg terjadi pada Tahun 1401-1406, antara Kedaton Wetan dan Kedaton Kulon. Peristiwa ini berawal dari perebutan kekuasaan setelah meninggalnya raja terbesar Majapahit, yakni Hayam Wuruk. Sebagai antisipasi perpecahan Bhre Wirabumi sebagai putra dari istri selir diberi kedudukan sebagai penguasa di Kedaton Wetan (Blambangan), sedangkan Putri dari Permaisuri yang bernama Kusumawardhani kawin dengan keponakan Hayam Wuruk, yang bernama Wikramawardhana menjadi penguasa di Kedaton Kulon (Majapahit), sepeninggal Hayam Wuruk hubungan antara kedua penguasa ini cukup harmonis, namun setelah Wikramawardhana melepaskan jabatan meninggalkan urusan duniawi, menjadi seorang pendeta kedudukan itu digantikan oleh putrinya yang bernama Dewi Suhita, mulai timbul keretakan hubungan antara Kedaton Kulon dan Kedaton Wetan yang saat itu

diperintah oleh Bhre Wirabumi yang merasa dirinya lebih berhak atas tahta tunggal Majapahit.

Konflik internal ini kemudian dimanfaatkan oleh pihak asing. Hal itu ditunjukkan dengan intervensi dari Kekaisaran Mongol Cina. Sebagai bukti kedua kerajaan ini, untuk melangsungkan eksistensinya, mengirimkan utusan ke Cina. Pertama Kedaton Kulon yang diakui kedaulatannya diberi stempel oleh Kaisar Cina. Selang berikutnya Bhre Wirabumi juga mengirimkan utusan ke Cina dan awalnya tidak diberi balasan. Kepentingan politik untuk campur tangan urusan internal Majapahit, pada akhirnya Cina pun memberikan pengakuan atas kedaulatan Kedaton Wetan (Blambangan) melalui pengiriman utusan di bawah pimpinan laksamana Cheng Ho untuk memberikan cap stempel kaisar kepada Bhre Wirabumi.

Dukungan Cina tersebut mendorong Wikramawardhana mengirim utusan untuk menyerbu Kedaton Wetan di bawah pimpinan Raden Gajah. Pada saat penyerangan, Majapahit yang dipimpin oleh Raden Gajah terjadi insiden politik internasional; utusan Cina sebanyak 170 orang tersebut akhirnya ikut terbunuh. Sedangkan Bhre Wirabumi tertangkap kemudian kepalanya dipenggal untuk dipersembahkan kepada Raja Majapahit. Kepala Bhre Wirabumi ini dikebumikan di Desa Lung dan dicandikan dengan nama Candi Giri Sapura yang terletak di daerah Trowulan, Mojokerto. Sebagai akibat dari peristiwa pemenggalan tersebut dalam cerita rakyat dan legenda di masyarakat Banyuwangi saat ini, terciptalah sebuah mitos Menak Jinggo dan Damarwulan. Intrik-intrik ini terus berlanjut sampai pada masa Belanda.

Proses sejarah yang panjang mengenai perebutan hegemoni Blambangan yang melibatkan banyak elite penguasa dari berbagai macam etnik, mulai dari Mataram Hindu, Madura yang diwakili Arya Wiraraja, etnis Cina, dan Bali memunculkan efek yang luar biasa pada kebudayaan masyarakat Banyuwangi khususnya masyarakat Desa Kemiren. Kompilasi dari berbagai budaya yang dibawa masing-masing etnis yang memperebutkan wilayah Blambangan dapat dibuktikan antara lain dari sinkretisme agamanya dan budaya yang dihasilkan masyarakatnya. Masyarakat Using di Desa Kemiren saat ini sebagian besar adalah pemeluk agama Islam, yang memiliki latar belakang kepercayaan animisme, dinamisme zaman Pra-Hindu dan agama Hindu yang cukup kuat, yaitu pada masa Kerajaan Hindu Ciwa. Oleh karena itu, tradisi-tradisi yang mengandung nilai animisme, dinamisme serta Hindu tidak bisa dihilangkan sepenuhnya, bahkan ajaran Islam berjalan beriringan dengan adat-istiadat

yang ada. Berbagai macam budaya yang dihasilkan masyarakat Desa Kemiren adalah sebagai manifestasi dari perpaduan budaya yang dimiliki para perebut hegemoni Blambangan. Hal itu antara lain tergambar pada kesenian Barong yang menonjolkan dominasi warna merah pada tampilan fisik Barong dan juga keber dengan perpaduan warna merah mencolok yang menggambarkan warna khas etnis Cina. Begitu juga bahasa yang dipakai sebagai hasil rekayasa berbagai etnis yang memperebutkan Blambangan, ada Bahasa Jawa, Bahasa Madura dan Bahasa Using.

Ditinjau dari latar belakang historis Kerajaan Blambangan (sekarang Banyuwangi), Desa Kemiren sebagai salah satu wilayah pemukiman orang Using merupakan bagian administratif dari Kabupaten Banyuwangi. Wilayah pemukiman orang Using makin lama makin mengecil, dan jumlah desa yang mempertahankan adat-istiadat Using juga makin berkurang. Dari 24 kecamatan di Kabupaten Banyuwangi, tercatat tinggal 9 kecamatan yang diduga masih menjadi kantong kebudayaan Using. Kecamatan-kecamatan tersebut adalah Banyuwangi, Giri, Glagah, Kabat, Rogojampi, Songgon, Singojuruh, Cluring, dan Genteng (Sari, 1994:23).

Tulisan ini bertujuan menjawab permasalahan mengenai: Bagaimana religi masyarakat Desa Kemiren yang percaya bahwa *wong alus* atau danyang Buyut Cili menyatu dalam topeng Barong Tuwa? Persoalan tersebut ditelusuri dengan beberapa pertanyaan berikut. Mengapa ritual Ider Bumi masih terus dihidupi oleh masyarakat Desa Kemiren? Mengapa Barong Tuwa dijadikan media untuk percumbuan dengan danyang Buyut Cili sebagai syarat untuk melakukan ritual Ider Bumi?

B. Metode Penelitian

Dalam metode penelitian sejarah, tahap-tahap penelitian yang dilakukan meliputi, penentuan topik (objek Penelitian), heuristik (pencarian sumber/ pengumpulan data penelitian), kritik sumber (verifikasi data), seleksi dan kategorisasi, analisis data, dan penulisan sejarah (historiografi).

Penulisan ini menggunakan pendekatan enkulturasi Dyson yang dipadukan dengan konsep religi ala Koentjaraningrat dan konsep mitos yang dikemukakan van Peursen. Penulis ingin mengurai bagaimana sebenarnya latar belakang masyarakat Desa Kemiren yang memunculkan ritual Ider Bumi yang dianggap sakral oleh masyarakat Desa Kemiren dengan menggunakan media Barong Tuwa untuk melakukan percumbuan dengan danyang Buyut Cili sebagai syarat untuk melakukan ritual Ider Bumi .

1. Tahapan Penelitian

Penulis menggunakan kesempatan kunjungan sebagai sarana untuk membangun dan mengembangkan kontak-kontak dengan komunitas yang diteliti dalam rangka menjalin keakraban (*rapport*). Keakraban dengan informan dan komunitas yang diteliti dalam rangka menggali data merupakan prasyarat penting untuk mendapatkan keterangan yang jujur dan terbuka dari responden. Wawancara dilakukan untuk mendapatkan informasi mengenai ritual Ider Bumi yang ajeg diadakan tiap tahun oleh masyarakat Desa Kemiren dengan media Barong Tuwa atas seizin danyang Buyut Cili yang dikramatkan oleh warga Desa Kemiren.

Wawancara dilakukan secara longgar dengan memanfaatkan pedoman pertanyaan yang dipersiapkan sebelumnya. Terbuka peluang bagi informan untuk memberikan keterangan secara leluasa (Labovitz dan Hagedorn, 1982:70–72). Kegiatan wawancara dilakukan dengan sejumlah informan di daerah penelitian. Informan kunci pemilik Barong Tuwa, sesepuh desa, ketua adat dan para budayawan Banyuwangi. Agar diperoleh informasi yang komprehensif dan representatif, wawancara juga dilakukan dengan informan yang berasal dari masyarakat kebanyakan, golongan tua maupun kawula muda yang ada di Desa Kemiren. Semua informasi yang diperoleh di lapangan dicatat secara cermat pada hari yang sama dengan kegiatan wawancara, dengan maksud menghindarkan kemungkinan terlupakan atau tumpang tindih informasi antara informan satu dengan yang lain. Selama informan tidak mengajukan keberatan, pembicaraan selama wawancara akan direkam. Populasi yang dijadikan fokus dalam penelitian ini adalah masyarakat Desa Kemiren Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi.

2. Verifikasi Data (Kritik Sumber)

Data-data yang telah terkumpul disebut sebagai data mentah. Dalam pengumpulan data tersebut bisa terjadi terekamnya data-data lain yang bukan merupakan data yang berkaitan dengan objek penulisan. Untuk itu diperlukan adanya seleksi data. Data-data tersebut diseleksi dan disesuaikan dengan topik penulisan yang sedang dikaji. Kemudian data tersebut dikategorisasikan sesuai dengan topik-topik yang telah ditentukan sebagai masalah penulisan, agar memudahkan tahap analisis data. Dalam metode sejarah tahap ini disebut dengan verifikasi atau kritik sumber. Tujuan dari verifikasi data ini adalah untuk mengetahui keabsahan sumber, sehingga ditemukan mana sumber yang autentik dan tidak, dan mana sumber yang kredibel dan tidak.

3. Interpretasi Data Penelitian dan Analisis

Data yang sudah dikategorikan menjadi bahan baku dalam analisis data. Analisis data dilakukan sebanyak dua tahap, yaitu analisis pendahuluan dan analisis akhir. Dalam metode sejarah tahap ini disebut interpretasi atau penafsiran sumber. Dalam Interpretasi ada dua kegiatan yaitu analisis dan sintesis. Kadang-kadang sebuah sumber mengandung beberapa kemungkinan. Dalam analisis dicari fakta-fakta untuk menelusuri mengapa masyarakat Desa Kemiren begitu percaya pada danyang Buyut Cili yang notabene adalah makhluk halus yang dipercaya sebagai pelindung masyarakatnya. Setelah diperoleh fakta, dilakukan sintesis, yaitu menyatukan fakta-fakta yang telah diperoleh. Dalam sintesis ini dikelompokkan fakta-fakta yang dapat digunakan sebagai penentuan variabel-variabel.

4. Rekonstruksi Hasil Penelitian

Tahap terakhir dalam penulisan ini adalah penulisan laporan penelitian. Dalam penulisan laporan penelitian ini memperhatikan aspek kronologis dan diakronis, sehingga diperoleh penulisan laporan penelitian yang berifat deskriptif analitis.

C. Hasil Pembahasan

1. Asal Usul Desa Kemiren

Kecamatan Glagah merupakan bagian dari 24 kecamatan yang terdapat dalam wilayah Kabupaten Banyuwangi yang terletak di sebelah Barat dari ibukota kabupaten. Letak Kecamatan Glagah berbatasan dengan beberapa kecamatan diantaranya Kecamatan Giri di sebelah Utara, Kecamatan Banyuwangi di sebelah Timur, Kecamatan Kabat di sebelah Selatan dan Kecamatan Licin di sebelah Barat. Luas wilayah Kecamatan Glagah sekitar 76,28 Km². Kecamatan Glagah mempunyai wilayah yang terdiri atas 10 wilayah dengan status 8 pedesaan dan 2 kelurahan. Kedelapan wilayah desa tersebut antara lain Paspas, Glagah, Olehsari, Rejosari, Kemiren, Kenjo, Tamansuruh, dan Kampunganyar, sedangkan yang berstatus kelurahan adalah wilayah Bakungan, dan Banjarsari (BPS Kecamatan Glagah 2015).

Menurut informasi dari para sesepuh Desa Kemiren, asal mula kata *kemiren* saat pertama kali ditemukan, desa tersebut masih berupa hutan dan terdapat banyak pohon *kemiri* dan *duren* (durian) sehingga mulai saat itu, daerah tersebut dinamakan Desa Kemiren. Menurut ceritanya, masyarakat Desa Kemiren berasal dari orang-orang yang mengasingkan diri

dari kerajaan Majapahit setelah kerajaan ini mulai runtuh sekitar tahun 1478 M. Dengan asumsi bahwa di wilayah Blambangan sudah ada masyarakat yang menempati sebagai hasil dari keturunan orang-orang yang hidup pada masa raja Blambangan pertama, yaitu Aria Wiraraja. Selain menuju ke daerah di ujung timur Pulau Jawa ini, orang-orang Majapahit juga mengungsi ke Gunung Bromo (Suku Tengger) di Kabupaten Probolinggo, dan Pulau Bali.

Desa Kemiren lahir pada zaman penjajahan Belanda, tahun 1830-an. Awalnya, desa ini hanyalah hamparan sawah hijau dan hutan milik para penduduk Desa Cungking yang konon menjadi cikal-bakal masyarakat Using di Banyuwangi. Hingga kini Desa Cungking juga masih tetap ada. Letaknya sekitar 5 km arah timur Desa Kemiren. Hanya saja, saat ini kondisi Desa Cungking sudah menjadi desa kota. Saat itu, masyarakat Cungking memilih bersembunyi di hutan untuk menghindari tentara Belanda. Para warga enggan kembali ke desa asalnya di Cungking. Maka dibabatlah hutan untuk dijadikan perkampungan. Hutan ini banyak ditumbuhi pohon kemiri dan durian. Maka dari itulah desa ini dinamakan Kemiren. Pertama kali desa ini dipimpin kepala desa bernama Walik. Sayangnya, tidak ada sumber jelas yang menceritakan siapa Walik. Konon dia termasuk salah satu keturunan bangsawan (Wawancara dengan Aikanu Hariyono, 27 Mei 2016).



Peta Desa Kemiren

2. Etnis Using Desa Kemiren

Desa Kemiren secara historis memperlihatkan tata kehidupan sosio-kultural yang mempunyai kekuatan nilai tradisional Using. Menurut Aekanu

Hariyono, Using merupakan salah satu komunitas etnis yang berada di daerah Banyuwangi dan sekitarnya. Dalam lingkup lebih luas, Using merupakan salah satu bagian sub-etnis Jawa. Dalam peta wilayah kebudayaan Jawa, Using merupakan bagian wilayah Sabrang Wetan, yang berkembang di daerah ujung timur Pulau Jawa. Keberadaan komunitas Using berkaitan erat dengan sejarah Blambangan. Orang Using menurut Andrew Beatty (2003) diduga keturunan sisa-sisa penduduk tahun 1768. Meskipun dokumen sebelumnya tidak menyebutkan nama itu. Para ahli sejarah lokal cukup percaya bahwa julukan *Using* itu diberikan oleh para imigran yang menemukan bahwa kata *tidak* dalam dialek lokal adalah *Using*, yang berbeda dari kata *ora* dalam bahasa Jawa. Orang yang sebenarnya Jawa itu kini disebut Using saja atau juga disebut Jawa Using.

Menurut Aekanu Hariyono (Wawancara, 27 Mei 2016), Desa Kemiren telah ditetapkan sebagai Desa Using yang sekaligus dijadikan cagar budaya untuk melestarikan ke-Using-annya. Area wisata budaya yang terletak di tengah desa itu menegaskan bahwa desa ini berwajah Using dan diproyeksikan sebagai cagar budaya Using. Banyak keistimewaan yang dimiliki oleh desa ini di antaranya adalah menggunakan bahasa yang khas, yaitu bahasa Using. Bahasa ini memiliki ciri khas, yaitu ada sisipan bunyi luncur [y] dalam pengucapannya. Seperti contoh berikut ini: *madang* (makan) dalam bahasa Using menjadi [madyanj], *abang* (merah) dalam bahasa Using menjadi [abyanj]. Masyarakat desa ini masih mempertahankan bentuk rumah sebagai bangunan yang memiliki nilai filosofi. Adapun bentuk rumah tersebut meliputi rumah *tikel balung* atau beratap empat yang melambangkan bahwa penghuninya sudah mantap, rumah *crocogan* atau beratap dua yang mengartikan bahwa penghuninya adalah keluarga yang baru saja membangun rumah tangga dan atau oleh keluarga yang ekonominya relatif rendah, dan rumah *baresan* atau beratap tiga yang melambangkan bahwa pemiliknya sudah mapan, secara materi berada di bawah rumah bentuk *tikel balung*.

3. Masyarakat Agraris

Masyarakat desa Kemiren mayoritas hidup dari pertanian. Biasanya masyarakat mempunyai banyak waktu luang untuk berkumpul bersama memunculkan ide-ide dalam bentuk kebudayaan. Terbukti ketika peneliti bermalam di Desa Kemiren, suasana nya nyaman tidak bising, banyak warga tinggal di rumah. Kondisi ini memungkinkan mereka mendukung kebudayaan yang sudah diciptakan oleh leluhurnya. Sudah menjadi suatu kebiasaan bagi masyarakat agraris yang mayoritas warganya adalah petani, ungkapan yang

menyatakan rasa syukur diwujudkan ke dalam sebuah upacara ritual. Dalam upacara ritual bukan sarana dan aspek bentuk yang dikedepankan, melainkan tujuan atau maksud penyelenggaraannya yang sangat diutamakan (Soedarsono dalam Kusmayati, 2000:41).

Masyarakat Desa Kemiren yang termasuk dalam masyarakat agraris tradisional memiliki ciri-ciri berikut. 1) Norma partikularistik yang menonjol, yaitu norma yang berlaku dalam hubungan masyarakat terbatas pada kelompok, tempat, waktu, dan keadaan tertentu. 2) Jenis pekerjaan masyarakat bersifat homogen, kebanyakan petani. 3) Mobilitas masyarakat rendah, terdapat keengganan dalam diri masyarakat untuk berpindah-pindah. Mereka berkumpul dengan famili dan keluarga dalam formasi membangun rumah tempat tinggal. 4) Sistem pelapisan kelompok masyarakat atau kelas-kelas masih ada dan berdasar pada kehormatan usia dan kedudukan seseorang, ada yang disebut *sesepuh*. 5) Organisasi primer merupakan organisasi yang menonjol di masyarakat, yaitu keluarga dan suku yang didasarkan atas hubungan darah atau keturunan. 6) Adanya swadaya masyarakat, yaitu penentuan kebutuhan hidup dari hasil perekonomiannya. Dengan kata lain produksi barang-barang ekonomi dipergunakan untuk kalangan sendiri, tata cara bertani menggunakan tenaga hewan. 7) Masih adanya penggunaan biaya untuk upacara-upacara ritual yang merupakan kegiatan yang bersifat irasional. 8) Dasar ekonominya berawal dari berdiri sendiri dalam memenuhi kebutuhan dan tidak banyak bergantung pada mekanisme birokrasi pemerintah. 9) Pola hubungan masyarakat bersifat pribadi dan biasanya disebut *masyarakat paguyuban* (Wawancara dengan Aekanu Hariyono, 26 Mei 2016).

4. Percumbuan antara Danyang Buyut Cili dengan Barong Tuwa

Percumbuan merupakan seperangkat tindakan fisik maupun nonfisik yang dilakukan oleh dua individu atau lebih dengan maksud untuk membangkitkan birahi pada pihak-pihak yang terlibat. Penulis memilih kata *percumbuan* untuk menggambarkan berpadunya kekuatan magis antara danyang Buyut Cili yang notabene adalah mahluk halus dengan Barong Tuwa ketika media sesajen disuguhkan pada danyang Buyut Cili. Suguhan sesajen membangkitkan birahi danyang Buyut Cili dalam bentuk kesurupan pada pemain yang ada dalam topeng Barong Tuwa. Irasional kedengarannya, namun itulah realita yang ada pada masyarakat Desa Kemiren. Berbicara masalah Barong Tuwa tidak terlepas dari pemilikinya yang bernama Sapi'i. Sosok yang sudah tua renta, bersahaja, dan tidak merasa bahwa dia mempunyai kekuatan untuk menghadirkan danyang Buyut Cili yang merasuk pada Barong Tuwa miliknya.

Sapi'i tidak pernah tahu bahwa dia dipilih oleh leluhurnya untuk memegang dan memelihara Barong Tuwa. Terlontar dari kata-kata Bu Sapi'i yang membantu menjelaskan maksud tuturan Pak Sapi'i sebagai berikut.

Poko'e turun temurun barong nikao, sabeniko kulo mboten semerep wong mireng-mireng mawon. Si mbyahe tiang jaler nikao terus bapak'e tiang jaler kulo terus kakang, kang Samsurai buyute Pendik nikao, terus mantune buyute Pendik nikao terus bapak'e. Mantun bapak'e nikao diserahkan teng Pendik nikao (barang itu turun temurun, dulu Saya tidak mengetahui hanya mendengar saja. Awalnya dari kakek suami saya (Pak Sapi'i) kemudian Bapak suami saya terus kakak suami saya, namanya Samsuri buyutnya Pendik, setelah Samsuri buyutnya Pendik lalu suami saya (Pak Sapi'i). Setelah suami saya nanti diserahkan pada Pendik) (Wawancara 27 Mei 2016).

Maksud dari penuturan Bu Sapi'i tersebut bahwa sebenarnya suaminya hanya mendapat titipan dari kakaknya yang bernama Samsuri. Analisis penulis, sebenarnya mulai dari kakek suaminya sampai turun pada suaminya (Pak Sapi'i) sebenarnya sudah pilihan dari leluhurnya. Tidak semua saudara Sapi'i mempunyai kemampuan untuk memelihara barong leluhurnya. Hal itu terbukti dari kemampuan Sapi'i untuk menyadarkan pemain barong yang sedang kesurupan.

Sapi'i mempunyai kekuatan dan kemampuan untuk menyadarkan pemain dalam topeng Barong yang kesurupan itu tanpa dia sadari. Sebagai penulis melihat realita seperti ini rasanya tidak masuk akal, yang muncul adalah sebuah kata *mitos* untuk menilai kejadian tersebut.



Gambar 1: Peneliti dan Sapi'i Pemilik Barong Tuwa Kemiren
(Dokumentasi Tim Peneliti)

Dikatakan Peursen dalam Daeng (2000:81) yang memperjelas tentang fungsi mitos dalam masyarakat, bahwa mitos berupa cerita yang mampu memberikan pedoman dan arah tertentu kepada sekelompok orang. Mitos juga mampu menyadarkan manusia akan kekuatan-kekuatan ajaib. Melalui mitos manusia dibantu untuk dapat menghayati daya-daya sebagai suatu kekuatan yang memengaruhi dan menguasai alam. Uraian ini mampu memberikan kejelasan tentang realita yang terjadi di Desa Kemiren, bahwa Buyut Cili mampu selalu hadir dalam kepercayaannya, mampu memberikan pedoman bagi seluruh warga untuk berbuat baik dan selalu ingat bahwa di luar mereka ada sesuatu kekuatan yang mampu mempengaruhinya. Tempat yang disakralkan dijadikan sebagai objek atau sarana persembahan seperti sebuah makam Buyut Cili yang dihormati oleh warga Desa Kemiren. Oleh karena itu, segala peristiwa dikaitkan dengannya. Dalam setiap kegiatan yang dilaksanakan, warga selalu menempatkan persembahan sesaji untuk Buyut Cili lewat upacara slametan, yaitu ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat pada umumnya, dari masing-masing daerah mungkin saja berbeda istilah dan tata caranya, tetapi pada intinya sebuah slametan dimaksudkan untuk memohon keselamatan seluruh pelaksananya. Harapan masa depan yang lebih cemerlang, dan untuk mendapatkan ridha Tuhan. Mereka takut meninggalkan kegiatan ini karena sudah menjadi keyakinannya apabila meninggalkan tradisi ini dan melanggar tidak akan mendapat berkah.



Gambar 2: Makam Buyut Cili yang Dikeramatkan
(Dokumentasi Tim Peneliti)

5. Ritual Ider Bumi

Berkaitan dengan prosesi ritual Ider Bumi, media yang dilakukan adalah dengan mengarak Barong Tuwa milik Sapi'i. Menurut Sapi'i berkaitan dalam ritual Ider Bumi, Barong Tuwa miliknya wajib diarak dengan persetujuan

danyang Buyut Cili atau wong alus. Penulis menanyakan apa ada mantra-mantranya untuk mengarak Barong Tuwa, Sapi'i mengatakan hal berikut.

Suwu'e teng Buyut Cili, ajenge main disajeni sekul ambi jajan teng ngajenge byaronge nikao, nggih buyut nikao remen teng byarong (mantranya untuk Buyut Cili, kalau mau diarak diberi sesaji nasi dan jajanan di depan barong, Buyut suka pada barong).



Gambar 3: Barong Tuwa untuk Ider Bumi
(Dokumentasi Tim Peneliti)

Menurut Sulistyani, Ritual Ider Bumi adalah sebuah ritual yang diselenggarakan masyarakat Using di Desa Kemiren Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi. Sebagai ungkapan rasa syukur atas keselamatan seluruh warga masyarakat lewat keamanan desa. Peristiwa ritual Ider Bumi ini selalu disambut oleh seluruh warga karena terkait dengan mitos yang diyakininya tentang Buyut Cili (danyang Desa Kemiren). Istilah *ider bumi* dari kata *ider* dan *bumi*. Menurut Poerwadarminta (1939:33 dan 167) *ider* berarti 'berkeliling kemana-mana', dan *bumi* berarti 'jagat atau tempat berpijak'. Jadi, *Ider Bumi* adalah kegiatan mengeliling tempat berpijak atau bumi. Kegiatan tersebut merupakan ruang representasi identitas masyarakat Desa Kemiren yang berkaitan dengan mitos mengenai Buyut Cili. Dikatakan mitos karena cerita Buyut Cili tidak ada data yang autentik untuk menguak cerita yang ada. Sumber yang ada berdasarkan keterangan secara lisan dari warga masyarakat Kemiren sebagai penyangga budaya yang meyakininya. Cerita tentang Buyut Cili diturunkan masyarakat dahulu hingga sekarang secara lisan.

Sumber yang menjelaskan asal-usul ritual Ider Bumi ini masih sebatas yang diperoleh dari cerita warga masyarakat secara lisan. Walaupun hanya ada satu data yang tersurat, mereka tetap meyakininya. Sumber tertulis

yang didapat menjelaskan bahwa kira-kira sekitar tahun 1800-an, rakyat Desa Kemiren terserang *pageblug* (bahasa Kemiren *blindeng*). Apabila ada orang yang pagi sakit sorenya mati, demikian juga apabila ada yang sakit sore paginya mati. Wabah tersebut tidak hanya menyerang manusia, tetapi semua tanaman di sawah juga diserang hama, sehingga masyarakat menjadi sangat ketakutan dengan adanya kejadian itu. Pada malam hari mereka tidur berkelompok-kelompok. Tidak ada yang berani tidur sendiri di rumahnya. Akhirnya ada beberapa sesepuh Desa Kemiren mendatangi (ziarah) ke makam Buyut Cili guna mendapatkan pertolongan dan petunjuk bagaimana caranya memberantas *pagebluk* tersebut. Selang beberapa hari mereka mendapatkan wangsit lewat mimpi bahwa masyarakat Desa Kemiren diharuskan untuk mengadakan upacara slametan dan arak-arakan yang melintasi jalan desa. Setelah masyarakat melaksanakan apa yang menjadi petunjuk dari Buyut Cili semua penyakit atau *pagebluk* hilang. Pengakuan seorang informan bahwa mulai saat itu ritual ini tetap dilaksanakan (Serat, 2003; Sulistyani, 2008:34–36).

Fenomena tersebut sesuai pendapat Smith tentang upacara bersaji bahwa ada tiga gagasan penting mengenai azas-azas religi dan agama, yaitu sistem upacara yang merupakan suatu perwujudan dari religi dan dalam banyak agama upacaranya tetap, tetapi latar belakang keyakinan dan maksudnya berubah. Agama atau religi mempunyai fungsi sosial untuk mengintensifkan solidaritas masyarakat yang menganggap bahwa melakukan upacara adalah kewajiban sosial. Fungsi upacara bersaji adalah sebagai suatu aktivitas untuk mendorong rasa solidaritas dan sekaligus sebagai wujud dari upacara yang meriah tetapi keramat, bukan sebagai upacara yang khidmat dan keramat (Koentjaraningrat, 1987:67–68). Apa yang dialami masyarakat Using adalah wujud dari religi berdasarkan keyakinannya, karena religi merupakan segala sistem tingkah laku manusia untuk mencapai suatu maksud dengan cara menyadarkan diri kepada kemauan dan kekuasaan makhluk halus yang menempati alam (Koentjaraningrat, 1987:54).

Menurut konsep enkulturasi Dyson dalam Sujarwa (1999:20), bahwa ritual Ider Bumi merupakan proses ketika individu memilih nilai-nilai yang dianggap baik dan pantas bagi kehidupan bermasyarakat, sehingga dapat dipakai sebagai pedoman untuk bertindak. Konsep ini diwujudkan dalam keterlibatan masyarakat dalam persiapan ritual Ider Bumi yang dilaksanakan oleh seluruh warga Desa Kemiren, dari anak-anak sampai orang tua. Mereka ada yang terlibat langsung dalam prosesi dan ada juga sebagai peserta yang

ikut meramaikan pelaksanaan upacara. Keterlibatan anak-anak tidak hanya sebagai penghibur untuk ikut meramaikan jalannya upacara, tetapi secara tidak langsung anak-anak terlibat dalam ritual ini yaitu pada saat penaburan sesaji. Pada waktu itu terlihat adanya interaksi antara yang tua, muda, dan anak-anak.

Menurut Sulistyani keterlibatan warga dimulai dari persiapan upacara, yaitu penetapan panitia penyelenggara, pemasangan umbul-umbul, spanduk, dan hiasan-hiasan lainnya, juga pembuatan tempat upacara dan panggung musik tradisi ataupun Angklung Paglak. Pada masing-masing keluarga juga tampak adanya persiapan keperluan upacara. Ritual Ider Bumi diselenggarakan setiap tahun, pada hari raya Idul Fitri kedua. Dalam hal ini terjadi penggabungan antara Islam dan pra Islam. Hari raya Idul Fitri merupakan hari yang disakralkan oleh umat Islam. Pada hari ini diyakini merupakan hari kemenangan atau hari yang suci karena kembalinya umat manusia ke fitrahnya. Dalam pandangan masyarakat Using yang mayoritas memeluk agama Islam, saat itu merupakan hari yang tepat untuk menyelenggarakan ritual Ider Bumi. Unsur non-Islam dapat dilihat adanya kepercayaan terhadap ritual di luar ajaran Islam. Hari pelaksanaan dan wujud ritual ini sekaligus menunjukkan bahwa Islam dalam lingkungan masyarakat Using tidak dilaksanakan secara murni, karena terdapat penggabungan antara ajaran Islam dan tradisi (sinkretisme).

D. Simpulan

Ditinjau dari proses sejarah yang sangat panjang mengenai perebutan hegemoni Blambangan yang melibatkan banyak elite penguasa dari berbagai macam etnik, mulai dari Mataram Hindu, Madura yang diwakili Arya Wiraraja, etnis Cina, dan Bali memunculkan efek yang luar biasa pada kebudayaan masyarakat Banyuwangi khususnya masyarakat Desa Kemiren. Kompilasi dari berbagai budaya yang dibawa masing-masing etnis yang memperebutkan wilayah Blambangan dapat dibuktikan antara lain dari sinkretisme agamanya dan budaya yang dihasilkan masyarakatnya.

Masyarakat Using di Desa Kemiren saat ini sebagian besar adalah pemeluk agama Islam, yang memiliki latar belakang kepercayaan animisme, dinamisme zaman Pra Hindu dan agama Hindu yang cukup kuat, yaitu pada masa Kerajaan Hindu Ciwa. Oleh karena itu, tradisi-tradisi yang mengandung nilai-nilai animisme, dinamisme, serta Hindu tidak bisa dihilangkan sepenuhnya, bahkan ajaran Islam berjalan beriringan dengan adat-istiadat yang ada. Berbagai macam budaya yang dihasilkan masyarakat Desa Kemiren

adalah sebagai manifestasi dari perpaduan budaya yang dimiliki para perebut hegemoni Blambangan. Hal itu antara lain tergambar pada ritual Ider Bumi yang memadukan unsur Islam karena dilaksanakan pada hari Raya Idul Fitri pada hari kedua dan adat istiadat yang dimiliki masyarakatnya tanpa ada penolakan. Masyarakat Desa Kemiren mampu memformulasikan antara religi yang bernafaskan Islam dengan kepercayaan yang bersifat irasional bahwa *wong alus* yang diwakili danyang Buyut Cili dapat merasuk pada topeng barong yang dipercaya sebagai penjaga keselamatan Desa Kemiren.

Sinkretisme dalam pemahaman masyarakat Desa Kemiren mampu menghasilkan banyak sekali kebudayaan yang bermanfaat pada masyarakatnya. Masyarakat Desa Kemiren dapat belajar bersikap arif pada lingkungan alamnya dan juga hubungan kekerabatan yang sangat erat dalam masyarakatnya.

Daftar Puataka

- Badan Pusat Statistik Kabupaten Banyuwangi. 2015. *Statistik Daerah Kecamatan Glagah*.
- Beatty, Andrew. 2003. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Daeng, Hans J. 2000. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: Universitas Indonesia (UI Press).
- Kusmayati, A.M. Hermin. 2000. *Arak-Arakan Seni Pertunjukan dalam Upacara Tradisional di Madura*. Yogyakarta: Yayasan untuk Indonesia.
- Labovitz, S dan R Hagedorn. 1982. *Metode Riset Sosial*. Erlangga: Jakarta.
- Poerwadarminta, WJS. 1939. *Baoesastra Djawa*. Batavia: JB. Wolters Uitgevers.
- Poerwadarminta, WJS. 1976. *Kamus Umum Indonesia*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Sari, Dias Mustika. 1994. "Fungsi Wangsalan dalam Interaksi Sosial: Kajian Sociolinguistik terhadap Masyarakat Bahasa Using di Dusun Genitri Desa Gendoh Kecamatan Singojuruh Kabupaten Banyuwangi." Skripsi, Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Serat, Lilik. 2003. *Brosur Upacara Ider Bumi di Desa Kemiren*.
- Sujarwa. 1999. *Manusia dan Fenomena Budaya Menuju Perspektif Moralitas Agama*. Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan dengan Pustaka Pelajar.

Sulistiyani. 2008. "Ritual Ider Bumi di Desa Kemiren, Kecamatan Glagah, Kabupaten Banyuwangi." Dalam Jurnal *Mudra*. 22(1). Hlm. 28–38.

Internet

<https://parokimariaratudamai.wordpress.com/2012/01/24/misteri-daur-hidup-masyarakat-osing-desa-kemiren-kecamatan-glagah-kabupaten-banyuwangi-bag-2/>

<https://core.ac.uk/download/files/461/12238171.pdf>

<http://www.madiknas.com/blambangan-tinjauan-sejarah/>

PROSES PENCIPTAAN FILM DOKUMENTER *JAVA TEAK*: KONTRIBUSI KAYU JATI BAGI MASYARAKAT JAWA

Muhammad Zamroni

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
art_12358@yahoo.com

A. Pendahuluan

Kayu jati memiliki sejarah yang cukup panjang bagi masyarakat Jawa. Hal ini bisa dilihat dari berbagai macam peninggalan sejarah dalam wujud bangunan seperti rumah tradisional Jawa, masjid, pendopo-pendopo keraton, mebel maupun dalam wujud tulisan yang tertulis dalam *Serat Centhini*. Keistimewaan kayu jati yang berasal dari Jawa telah melegenda dalam dunia Internasional dengan munculnya istilah *Java Teak*. Munculnya istilah *Java Teak* berawal ketika kerajaan Mataram menyerahkan kekuasaannya pada *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC). Kayu jati—sebagai salah satu produk tanam paksa di samping kopi, gula, katun, dan nila—digunakan VOC untuk membangun kapal dagang, kapal perang, dan untuk diperdagangkan. Sejak saat itulah nama *java teak* muncul untuk menyebut kayu jati yang berasal dari Jawa yang terkenal sangat tinggi harganya dalam perdagangan Internasional (Purnawati, 2004:31).

Sejarah telah mencatat bahwa kayu jati memiliki peranan tersendiri bagi masyarakat Jawa maupun pemerintahan Hindia Belanda. Sejak masa kerajaan Majapahit—jauh sebelum tahun 1200—kayu jati sudah diambil manfaatnya untuk membangun armada laut. Pada masa itu moda transportasi darat yang menggunakan hewan masih belum begitu dominan. Oleh karena itu, dilakukan penguatan armada laut untuk mengontrol wilayah kekuasaan Majapahit yang sangat luas (Purnawati, 2004:3). Jika demikian, pada masa kerajaan Majapahit kayu jati sudah dijadikan komoditas bagi industri perkapalan, walaupun masih dalam skala kecil atau hanya sekedar memenuhi kebutuhan kerajaan.

Pemanfaatan kayu jati masih berlanjut hingga kedatangan VOC di bumi Nusantara pada awal abad ke-16, untuk memenuhi kebutuhan membangun gudang-gudang, galangan-galangan kapal serta bangunan-bangunan. Secara perlahan VOC mulai mengeksploitasi hutan jati, khususnya di Pulau Jawa (Purnawati, 2004:3). Hal ini dikarenakan Pulau Jawa merupakan daerah paling produktif bagi pertumbuhan pohon jati, khususnya Jawa bagian tengah dan timur. Pohon jati tumbuh subur pada ketinggian 1 hingga 1.800 meter di atas permukaan laut, di tanah yang berbatu dan berkapur serta beriklim kering dan panas. Di Jawa Barat, persebaran pohon jati tidak dominan dikarenakan iklimnya yang cenderung basah dan sifat tanahnya yang kurang cocok untuk spesies Jati (Purnawati, 2004:1).

Eksplorasi kayu Jati oleh VOC baru terlihat dampaknya di saat VOC mengalami kebangkrutan. Kerusakan hutan Jati mulai terlihat di kawasan pesisir pantai Utara Jawa yang telah mencapai taraf tidak dapat menyediakan kayu kecuali harus masuk jauh ke pedalaman. Pemanfaatan kayu jati tanpa memperhatikan kelestarian hutan tersebut akhirnya membuat pemerintahan VOC pada tahun 1787 mengambil upaya-upaya untuk mempertahankan hutan-hutan jati. Namun baru di tahun 1796 Gubernur Pantai Timur Laut P.G. Overstraten melakukan percobaan dengan menyebar biji-biji jati di atas tanah yang telah dipersiapkan (Purnawati, 2004:3-4). Dengan demikian, jika pemerintah VOC mulai menebang hutan jati Jawa di tahun 1602 dan di tahun 1796 baru melakukan pelestarian, berarti telah terjadi eksploitasi hutan jati Jawa selama 194 tahun oleh VOC. Angka ini menunjukkan lebih dari separuh masa penjajahan Belanda atas Indonesia selama 350 tahun digunakan untuk mengeksploitasi hutan jati Jawa tanpa melakukan pelestarian kembali.

Awal mula pemanfaatan kayu jati oleh masyarakat Jawa belum diketahui secara pasti. Namun, beberapa ahli menduga kuat sebelum abad ke-8, masyarakat Jawa telah memanfaatkan kayu jati sebagai bahan baku untuk membuat rumah. Hal ini didasarkan atas kesamaan teknik penyusunan rumah adat Jawa dengan teknik penyusunan batu-batu candi yang ada di pulau Jawa. Teknik penyusunan batu-batu candi yang umumnya dibuat pada abad ke-8 diduga kuat meniru teknik penyusunan rumah Jawa yang ada sebelumnya (Ismunandar, 2003:3). Kesimpulan ini didasarkan pada dugaan bahwa rumah (*papan*) merupakan kebutuhan setelah pakaian (*sandang*) dan makanan (*pangan*). Jauh sebelum agama Hindu dan Buddha datang, nenek moyang masyarakat Jawa telah mempunyai tempat tinggal yang cukup permanen untuk

melindungi diri dan keluarganya. Namun, dugaan tersebut masih sangat lemah mengingat tidak ada bukti fisik maupun tulisan yang menyertainya.

Dugaan paling kuat berdasarkan naskah kuna yang menyebutkan rumah-rumah orang Jawa terbuat dari kayu terjadi pada masa pemerintahan Prabu Jayabaya. Pada naskah tersebut pula, dikatakan bahwa pada masa pemerintahan Prabu Wijayaka telah dibentuk sebuah ‘departemen’ perumahan yang dipimpin oleh pejabat bergelar Bupati. Jabatan ini terbagi menjadi 4 spesialisasi seperti dikatakan Ismunandar (2003:4) berikut.

1. Bupati Kalang Blandong (ahli menebang kayu/pohon)
2. Bupati Kalang Obong (ahli pembersihan hutan)
3. Bupati Kalang Adeg (ahli perencanaan bangunan)
4. Bupati Kalang Abrek (ahli merobohkan bangunan)

Merujuk spesialisasi yang telah dibuat pada masa itu, masyarakat Jawa telah memiliki pengetahuan yang cukup memadai tentang persoalan hutan, pohon jati, dan bagaimana cara memanfaatkan kayu tersebut menjadi rumah atau bangunan. Menjelang pergantian abad ke-19 sampai abad ke-20, pengetahuan lisan masyarakat Jawa mengenai arsitektur mulai dituliskan ke dalam naskah yang berjudul ‘kawruh kalang’ dan ‘kawruh griya’. Naskah tersebut lebih menjelaskan seluk beluk bagian bangunan, pengukuran, serta pengonstruksian dan petunjuk perancangan bangunan (Priyotomo, 1999:31). Di dalam naskah “kawruh kalang” maupun “kawruh griya” tidak terdapat pembahasan tentang kayu jati secara spesifik. Namun, terdapat penjelasan rumah yang ideal bagi orang Jawa diibaratkan sebagai berteduh di bawah pohon (*grija poenika dipoen oepamakaken angaob ing sangandhaping kadjeng ageng*). Kata *kadjeng* yang berarti ‘kayu, pohon’ pada kalimat tersebut bisa merujuk pada pohon jati yang memang pada kenyataannya banyak digunakan untuk membangun rumah ataupun bangunan lainnya. Pembicaraan mengenai kayu jati yang lebih spesifik terdapat dalam *Serat Centhini*, yang menjelaskan jenis-jenis, watak serta pengaruhnya terhadap penghuni rumah atau bangunan lainnya. Berikut petikan dari *Serat Centhini* yang menceritakan jenis dan watak kayu jati serta pengaruhnya.

<p><i>Katri kajeng kang dipunsusuhi</i> <i>Paksi ageng tuwin kapondhokan</i> <i>Sadengah buron wanane</i> <i>Kanamakaken Tunjung</i> <i>Watekipun mboten prayogi</i> <i>Angendhakaken drajat</i> <i>Sartane punika angrusakaken ing sedyo</i> <i>Manggenipun kangge gedhokan utawi</i> <i>kandanganing rajakaya</i></p>	<p>(nomer tiga kayu yang dipakai sarang burung besar serta dipondoki berbagai binatang buruan hutan diberi nama Tunjung wataknya tidak baik menurunkan derajat selain itu merusak hutan digunakan untuk kandang kuda atau binatang peliharaan berkaki empat)</p>
<p><i>Catur uwit utawi pangneki</i> <i>kathukulan simbar nama Simbar</i> <i>pan asrep adem sawabe</i> <i>prayogi manggennipun</i> <i>kangge balungane kang masjid</i> <i>langgar surambi lawan</i> <i>balungane cungkup</i> <i>tanapi sanggar planggatan</i> <i>sasaminya wisma panepen pan suci</i> <i>dhingin pasemonira</i></p>	<p>(nomer empat pohon atau dahannya ditumbuhi sejenis Anggrek namanya Simbar membuat sejuk dingin pengaruhnya sebaiknya digunakan untuk kerangka bangunan masjid langgar, serambi atau kerangka bangunan rumah makam atau juga sanggar untuk meditasi sebangsa rumah doa yang suci dahulu seperti itu penggambarannya)</p>
<p><i>kaping gangsal ing satunggal uwit</i> <i>pakahipun wonten cacah gangsal</i> <i>punika Pandhawa ranne</i> <i>watekipun linuhung</i> <i>langkung rosa ingkang ngenggenni</i> <i>prayoga manggennira</i> <i>kinarya punika</i> <i>babalunganing pandhapa</i> <i>utamanya kangge saka guruneki</i> <i>samubarang santosa</i></p>	<p>(nomer lima sebuah pohon yang cabang dahannya berjumlah lima yaitu Pandawa namanya wataknya luhur lebih kuat yang menempati lebih baik digunakan yaitu untuk kerangka bangunan pendapa terutama untuk empat tiang utama semuanya sentosa)</p>

Menurut Kanjeng Gusti Pangeran Haryo (KGPH) Puger, serat yang disusun oleh Pakubuwono V tersebut dihimpun berdasarkan pengetahuan yang berkembang dalam masyarakat Jawa pada saat itu. Namun, *Serat Centhini sendiri –menurut KGPH. Puger– sudah* merupakan bentuk olahan atau modifikasi data-data pengetahuan masyarakat Jawa ke dalam konsep *Memayu*

Hayuning Bawana Ambrasta dur Hangkara, yang artinya manusia hidup di dunia harus mengupayakan keselamatan, kebahagiaan, dan kesejahteraan serta memberantas sifat angkara murka, tamak atau serakah (wawancara tanggal 12 Januari 2013).

Ada upaya politik yang dilakukan oleh Pakubuwono V guna menyelamatkan keberadaan pohon jati yang telah mengalami penurunan kuantitas akibat eksploitasi yang dilakukan oleh VOC selama ratusan tahun. Upaya yang dilakukan adalah dengan “mewatakkkan” pohon jati menjadi seolah-olah hidup dan mempunyai daya untuk memengaruhi siapapun yang memanfaatkannya. Upaya ini menjadi sangat berpengaruh pada masyarakat mengingat keyakinan masyarakat Jawa pada saat itu masih meyakini bahwa segala macam tumbuhan alam memiliki sifat dan watak layaknya manusia. Dengan mewataki dan menyifati bermacam-macam pohon jati, Pakubuwono V juga berupaya untuk mencegah upaya-upaya serakah dalam memanfaatkan kayu jati mengingat ia merupakan tanaman yang memerlukan waktu cukup panjang untuk bisa tumbuh dengan baik.

B. Kayu Jati dalam Aspek Sosial dan Ekonomi

Kayu jati dalam masyarakat Jawa berperan penting dalam aspek sosial maupun ekonomi. Dalam aspek ekonomi, Jepara adalah sebuah Kabupaten yang sudah sangat terkenal akan industri mebel dan ukir. Pujo Mulato, seorang pengusaha dan pengrajin ukir Jepara menyebutkan bahwa permintaan terbesar dalam bidang mebel maupun ukir sampai saat ini masih didominasi oleh mebel dan ukir yang berbahan dasar kayu jati (wawancara tanggal 19 Oktober 2012). Jepara yang memang sudah terkenal dengan kerajinan ukir dan mebelnya, pengarya mendapatkan kenyataan bagaimana kayu jati memiliki peranan yang cukup penting dalam menggerakkan perekonomian masyarakat. Buku yang dikeluarkan oleh *Center for International Forestry Research* (CIFOR) menyatakan bahwa pada tahun 2009 kontribusi industri mebel telah menyumbang 27% perekonomian di kabupaten Jepara. Angka dari prosentase tersebut menyerap sebesar 170.000 tenaga kerja. Berdasarkan data dari Dinas Perindustrian, Perdagangan, dan Koperasi tahun 2007 terdapat 510 perusahaan ekspor mebel kayu di Jepara yang diekspor ke 99 negara tujuan (Purnomo dkk. (ed.), 2010:2).

Kayu jati terkenal sebagai kayu yang cukup mahal harganya. Hal ini disebabkan oleh keunggulan-keunggulan yang terdapat dalam kayu jati, tidak dimiliki oleh kayu-kayu yang lain. Selain itu, kayu jati merupakan tanaman

tahunan yang membutuhkan waktu yang cukup panjang untuk tumbuh dengan baik dan bisa diambil manfaatnya. Oleh sebab itu, hanya kalangan berstatus sosial tertentu yang sanggup membeli dan menggunakannya. Masyarakat Jawa memandang siapapun yang dapat memanfaatkan dan memiliki produk turunan dari kayu jati, memiliki status sosial yang tinggi. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Mbah Gunung, seorang pakar pembuat rumah tradisional Jawa. Beliau menyatakan bahwa dalam membangun rumah tradisional Jawa yang berbahan dasar kayu jati dibutuhkan biaya yang cukup besar (wawancara tanggal 13 Februari 2013). Kenyataan ini menunjukkan bahwa penggunaan kayu jati sebagai bahan dasar pembuatan rumah, mebel maupun produk-produk turunan lainnya membawa implikasi terhadap status sosial tertentu dalam masyarakat Jawa.

C. Kayu Jati dalam Aspek Religi

Sejarah berkembangnya agama Islam di Jawa ditandai dengan berdirinya Masjid Agung Demak pada masa pemerintahan Raden Fatah. Suwagiyo, pengurus Museum Masjid Agung Demak, menuturkan bahwa pada awal pendirian Masjid Agung Demak di tahun 1466, seluruh bahan baku yang digunakan adalah kayu jati, mulai dari atap, tiang, dinding, dan lantai. Menurut Suwagiyo, saka guru Masjid Agung Demak baru direnovasi pada tahun 1987. Saka guru yang terbuat dari kayu jati tersebut telah bertahan selama 600 tahun lebih. Dari keempat soko guru –pada masa renovasi– tiga di antaranya dipotong tujuh meter dan yang satunya hanya dipotong satu meter (wawancara tanggal 3 November 2012). Pemakaian kayu jati sebagai bahan dasar pembuatan Masjid Agung Demak tersebut diperkuat oleh pernyataan KGPH. Puger bahwa material kayu dijadikan simbol masuknya Islam di tanah Jawa. Sebab, pada zaman Hindu-Budha sudah menggunakan batu sebagai bahan dasar pembuatan rumah ibadah (wawancara tanggal 12 Januari 2013). Kayu jati dipilih oleh Walisanga dan Raden Fatah sebagai pengganti batu yang menjadi simbol religi pada zaman Hindu-Budha. Oleh sebab itu, bangunan masjid di awal perkembangan agama Islam di Jawa banyak menggunakan material kayu sebagai bahan dasar pembuatannya. Hal tersebut dapat dilihat pada Masjid Agung Demak dan masjid-masjid milik keraton Surakarta dan Yogyakarta.



Gambar 1: Miniatur Masjid Agung Demak



Gambar 2: Masjid Agung Keraton Jogjakarta



Gambar 3: Masjid Agung Keraton Surakarta

D. Kayu Jati dalam Aspek Seni dan Budaya

Kayu jati mewarnai perkembangan seni dan budaya masyarakat Jawa. Hal ini dapat dilihat dari rumah-rumah tradisional Jawa yang bahan dasarnya menggunakan kayu jati. Pendapa-pendapa keraton Jawa juga menggunakan kayu jati sebagai bahan dasarnya, seperti keraton Solo dan keraton Jogja. Pendapa adalah tempat di mana acara-acara sakral keraton diselenggarakan, seperti pagelaran tari tradisional keraton maupun sebagai tempat penobatan raja. Pendapa memiliki makna yang penting bagi keraton. Oleh sebab itu, bahan yang digunakan untuk membangun pendapa keraton juga memiliki makna yang penting. Dalam *Serat Centhini* yang disusun oleh Pakubuwono V, digambarkan bahwa kayu jati memiliki watak atau sifat yang dapat memengaruhi penghuninya.

Pemahaman ini sama dengan yang diutarakan oleh KGPH. Puger – pengageng sasana pustaka keraton Surakarta– bahwa apa yang tertulis dalam

Serat Centhini mengenai watak dan sifat kayu jati tersebut, hanyalah sebuah perumpamaan agar kayu jati ditempatkan sebagaimana mestinya. Kayu jati adalah kayu yang berkualitas, maka sudah semestinya digunakan untuk sesuatu yang berkualitas atau bermakna pula. Adakalanya juga –menurut KGPH. Puger– apa yang tertulis dalam *Serat Centhini* mengenai kayu jati adalah untuk menakut-nakuti atau semacam rambu-rambu untuk masyarakat, agar kayu jati dapat tumbuh dengan baik sebelum digunakan untuk berbagai macam keperluan (wawancara tanggal 12 Januari 2013).

Menurut Mbah Gunung, kayu jati memiliki arti penting dalam pembangunan rumah tradisional Jawa. Di luar kualitas kayu jati yang awet dan mudah pengerjaannya, penggunaan kayu jati tersebut berdasarkan mitos “Nyai Jati Sari Kaki Jati Sari”. Sebuah mitos yang berkembang pada zaman Walisongo. “Nyai Jati Sari Kaki Jati Sari” menurut Mbah Gunung mempunyai arti ‘yang paling bagus’. Semua manusia mempunyai keinginan, dan setiap keinginan cenderung menginginkan sesuatu yang terbaik. Dalam hal pembangunan rumah tradisional Jawa ini, merupakan wujud keinginan sejati bagi para pemiliknya. Artinya, penggunaan kayu jati dalam membangun rumah tradisional Jawa adalah wujud kejujuran masyarakat Jawa atas keinginannya membangun rumah (wawancara tanggal 13 Februari 2013).

1. Bentuk

Menurut Bill Nicols, film dokumenter adalah upaya menceritakan kembali sebuah kejadian atau realitas menggunakan fakta dan data (Chandra Tanzil dkk, 2010:1). Metode penceritaan dalam film dokumenter berbeda dengan berita meskipun sama-sama memaparkan realitas berdasarkan data dan fakta. Dalam film dokumenter pengarya dituntut memiliki keberpihakan serta tujuan atau pesan atas data-data yang disampaikan. Menurut John Grierson, dokumenter yang baik adalah yang mampu membuat kehidupan sehari-hari menjadi dramatik dan masalah yang ada menjadi suatu puisi (Gerzon, 2008:82). Oleh sebab itu, untuk mencapai tujuan tersebut, diperlukan upaya kreatif agar karya yang dibuat memiliki pesan yang jelas namun tetap berpijak pada data dan fakta. Film dokumenter *Java Teak* dikemas dalam bentuk ekspositori, yaitu bentuk dokumenter yang menampilkan pesan atau tujuan dari isi film kepada penonton secara langsung melalui presenter atau narasi berupa teks maupun suara (Chandra Tanzil dkk, 2010:7). Presenter dalam film ini diwakili langsung oleh narasumber-narasumber berkompeten yang akan menjelaskan keunggulan dan kontribusi kayu jati bagi masyarakat sesuai dengan daftar pertanyaan yang telah disusun. Sentuhan kreatif yang dilakukan

dalam film ini adalah penggunaan narasi berupa tembang dalam bentuk *uran-uran*, yaitu sebetuk puisi bebas yang dinyanyikan tanpa bait, suku kata, dan rima yang tidak tetap. *Uran-uran* tersebut berisi gambaran tentang kayu jati beserta pesan atau tujuan dari pengarya. Fungsi *uran-uran* dalam film ini juga untuk menggantikan peran narator yang cenderung lugas dan eksplisit dalam menyampaikan jalannya cerita. Hal ini dilakukan untuk membawa penonton ke nuansa Jawa, yang sesuai dengan konteks tema yang diangkat.

Berikut adalah *uran-uran* yang telah dibuat sebagai narasi dalam film dokumenter *Java Teak*:

<p><i>Kajeng atos dereng sela anggadhazi sifat ingkang samukawis kajeng jati anami hangremboko jagat Jowo nugrahaning ingkang maha Suci wujuding griya griya sekabehing kabetahan rinujit windu</i></p>	<p>(Kayu keras tapi belum batu mempunyai sifat semua kayu dinamakan kayu jati berkembang di tanah Jawa anugerah Tuhan Yang Maha Suci berwujud rumah-rumah semua berkembang secara rumit dan memerlukan waktu yang panjang)</p>
<p><i>Sinonggo bumi saguh kinaryo kadyo jawoto sinungging dipunjejer wujuding budoyo kagunan mami kuncoro mungguhing negoro poro wargo den resepi ing pangudi</i></p>	<p>(Bagian dari anugerah tanah memiliki keunggulan ibarat perwujudan para dewa diukir dan disusun, yang merupakan wujud dari keindahan kreatifitas manusia terkenal bagi Negara banyak warga yang mendapat keberuntungan dari usaha ini)</p>
<p><i>Jati kajeng petingan kajeng klangenan sutresnaning para minulyo gampil kinaryo bebuko pandarbe hanggadhadh serat ingkang linangkung sampurno gesang yuswo widodo tan drembo ing kinaryo kajeng minongko aji</i></p>	<p>(Jati kayu pilihan dan kayu terpilih disukai oleh orang kaya mudah untuk dibuat peralatan yang berguna mempunyai serat yang bagus berumur panjang dan awet tidak berlebihan sehingga menjadi peralatan kayu yang bagus)</p>
<p><i>Mongso jawah hangremboko ronipun nalika ketigan dawah asring tuwuh kahanan ingkang aking dalah siti warni petak linangkung edi ing pangreden Kendeng Semarang, Blora, miwah Mojokerto kajeng unggul ing nuswantoro tinarbuko</i></p>	<p>(Musim penghujan kayu jati berdaun lebat waktu kemarau, daunnya berguguran banyak tumbuh di tanah yang kering dan tanah berwarna putih (kapur) lebih baik dan bagus di pegunungan kendeng diawali dari Semarang, Blora hingga Mojokerto merupakan kayu primadona di seluruh Nusantara)</p>

<p><i>Jati pinundhi laladan kusumo ing tanah Jawi rineko mungguhing weninging cipto sampurnaning badan tuwin gustinipun hambabar parawali rinepto sultan metawis sayektos ngadeg jejeg minongko seksi sang aji</i></p>	<p>(Kayu jati diunggulkan sebagai jiwa di tanah Jawa dibuat peralatan untuk mengheningkan cipta (beribadah) menyempurnakan tubuh untuk menyatu dengan Tuhannya dimulai dan dijabarkan dari para Wali sampai Kasultanan Mataram berdiri tegak hingga sekarang sebagai saksi yang hebat)</p>
<p><i>Nyai jati sari kaki jati sari pinaringan jarwi ing samukawis ingkang lungit rinenggo dening bumi wijiling gusti ingkang moho suci linangkung wujuding kaendahan tan tinanding sawernineng kajeng rinenggo karyo griyo kusumo</i></p>	<p>(Nyai jati kaki jati sari memiliki makna untuk semua hal yang berkaitan dengan keunggulan ditumbuhkan oleh tanah perwujudan kekuasaan Tuhan Yang Maha Suci lebih baik, dalam keindahan dan sulit ditandingi oleh kayu yang lain dibuat untuk rumah peribadatan)</p>
<p><i>Jati pinilih laladan aji hamerbawani kraton dalasan kawulo pasemon ageng gunging jejereng adil sinengker paningal pujonggo agung hamemuji sejatining jati</i></p>	<p>(Kayu jati dipilih untuk ditempatkan di tempat yang bagus memiliki wibawa di istana hingga ke rakyat peribahasa besar untuk para raja tertulis dengan indah dan disimpan dari pengetahuan para pujangga besar yang selalu memuja dan memuji hakikat kehidupan)</p>

2. Media

Film dokumenter yang pengarya buat menggunakan media kamera *Digital Single Lens Reflex* (DSLR) yang memiliki fasilitas video. Media atau alat perekam gambar ini mulai populer digunakan para *videographer* karena kemampuan rekam gambarnya yang hampir menyamai kamera video profesional. Bahkan beberapa film Hollywood seperti *The Avengers*, *Saturday Night Live*, dan *Home* pernah menggunakan kamera DSLR jenis Canon 5D Mark II. Kamera 5D Mark II inilah yang pengarya gunakan sebagai media penciptaan film dokumenter.



Canon EOS 5D Mark II



Canon EOS 60D

Gambar 4: (Dokumentasi Zamroni)

Pengarya juga menggunakan Canon 60D sebagai kamera tambahan dengan pertimbangan fasilitas layar LCD yang bisa diputar ke berbagai sudut pengambilan gambar (*angle*). Fasilitas ini mempermudah pengarya dalam proses pengambilan gambar dengan sudut yang ekstrem seperti *high angle* atau *low angle*.

3. Segmentasi Film Dokumenter *Java Teak*

Film berjudul *Java Teak* ini dihadirkan dalam format dokumenter, yang dapat diartikan sebagai *capture of reality*, atau sebuah usaha kreatif menyusun realitas menjadi lebih dramatik dan dapat dimaknai. Film dokumenter *Java Teak* adalah sebuah usaha untuk menghadirkan realitas di sekitar kayu jati yang selama ini hidup dan berkembang dalam masyarakat Jawa. Beberapa realitas yang melingkupi kayu jati dalam masyarakat Jawa dalam film ini dituturkan melalui tiga segmen yang masing-masingnya adalah:

a. Segmen 1

Segmen pertama film ini menyajikan produk turunan dari kayu jati yang berupa ukiran, mebel, ataupun kerajinan akar jati. Penonton diberi informasi maupun pengetahuan mengenai produk-produk kayu jati yang dihasilkan oleh masyarakat Jawa. Selain itu, penonton juga diberi pemahaman bagaimana peran kayu jati dalam menggerakkan perekonomian masyarakat.

Pada segmen ini ada 2 narasumber yang diwawancarai. Pertama adalah Pujo Mulato, perajin dan pengusaha mebel dan ukir Jepara. Pujo Mulato menjelaskan pengalamannya sebagai pengukir dan perajin mebel. Sebagai pengukir yang telah berpengalaman mengukir berbagai macam kayu, Pujo Mulato menceritakan bagaimana perbedaan dan kemudahan mengukir kayu jati dibanding kayu-kayu yang lainnya. Menurut Pujo, permintaan konsumen atas mebel yang berbahan dasar kayu jati masih mendominasi pasar hingga saat ini. Hal ini disebabkan mayoritas konsumen menganggap mebel yang terbuat dari kayu jati lebih awet dari kayu-kayu yang lain. Karena awet, konsumen memandang bahwa harga mebel kayu jati yang terbilang cukup mahal menjadi relatif. Konsumen lebih memilih mebel kayu jati yang lebih mahal namun awet, daripada membeli mebel yang lebih murah tetapi tidak awet dan harus membeli mebel baru lagi ketika sudah rusak.

Pujo juga mengungkapkan bahwa dari sekian banyak kayu yang bisa diukir, kayu jati adalah kayu yang paling mudah untuk diukir dan dapat menghasilkan bentuk yang bagus untuk dilihat dan diraba. Serat kayu jati yang sejajar dan

halus serta teksturnya yang indah, membuat hasil ukiran menjadi terasa lebih indah dan memuaskan.



Pekerja Bengkel Ukir Pujo Mulato



Produk ukir Kayu Jati

Gambar 5: Pekerja dan produk ukir (Dokumentasi Zamroni)

Narasumber kedua adalah Ahmad Salamun, seorang perajin akar jati dari Blora. Ahmad Salamun pada mulanya adalah seorang pegawai di bidang kerajinan akar jati dan sekarang telah mempunyai usaha sendiri di bidang yang sama. Ia menceritakan pengalamannya sebagai perajin sekaligus pengusaha kerajinan akar jati. Ahmad Salamun juga menceritakan bagaimana pemuda-pemuda di daerahnya mulai tergerak untuk menekuni usaha akar jati, sekaligus memperlihatkan bagaimana kayu jati tersebut menggerakkan perekonomian masyarakat sekitarnya. Menurut Salamun, dahulu sebelum diketahui dapat dimanfaatkan untuk barang kerajinan, akar jati banyak dijadikan arang. Namun, setelah akar jati diketahui bisa dijadikan barang kerajinan dan bernilai tinggi, para pemuda sekitar akhirnya banyak yang menekuni bidang kerajinan akar jati.



Gambar 6: Ahmad Salamun: Produk Ukir Akar Jati
(Dokumentasi Zamroni)

b. Segmen 2

Segmen kedua menyajikan pemaparan ilmiah tentang sifat-sifat kayu jati oleh pakar kayu dari Fakultas Kehutanan Universitas Gadjah Mada. Selain itu juga dipaparkan keunggulan-keunggulan kayu jati Jawa oleh administrator KPH. Randublatung Kabupaten Blora. Penonton diberi alasan ilmiah oleh Prof. TA. Prayitno mengapa kayu jati memiliki sifat-sifat atau karakter yang lebih unggul daripada kayu-kayu yang lain. Prayitno menjelaskan bahwa kayu jati merupakan kayu prima yang memiliki banyak keunggulan yang lebih baik daripada kayu yang lain. Kayu jati memiliki warna bagus, arah serat yang lurus, adaptif terhadap cuaca, kuat, awet, dan mudah dalam pengerjaannya. Prayitno juga menjelaskan bagian-bagian dari kayu jati yang terdiri atas kayu teras dan kayu gubal. Kayu teras adalah bagian dalam kayu jati yang berwarna lebih gelap. Kayu teras inilah bagian paling awet dari kayu jati. Sedangkan kayu gubal adalah bagian luar kayu yang berwarna lebih terang, dan kurang awet jika dibandingkan dengan kayu teras.

Sedangkan Herdian sebagai administrator KPH. Randublatung Blora menjelaskan syarat-syarat pohon jati bisa tumbuh dengan kualitas yang baik. Herdian juga menjelaskan bagaimana pengelolaan hutan jati di KPH. Randublatung yang hasil kayu jatinya saat ini menjadi yang termahal di dunia. Hal tersebut dikarenakan kondisi tanah dan iklim di sekitar pegunungan Kendeng yang terbentang dari Semarang, Blora hingga Mojokerto sangat baik untuk pertumbuhan pohon jati. Tanah di sepanjang pegunungan Kendeng ini banyak mengandung kapur yang pH-nya rata-rata mendekati 7 yang sangat baik untuk perkembangan pohon jati.

c. Segmen 3

Segmen terakhir ini menyajikan kontribusi kayu jati dalam ranah keagamaan dan budaya. Dalam ranah keagamaan, disajikan kontribusi kayu jati dalam sejarah pendirian Masjid Agung Demak sebagai penanda awal mula berkembangnya agama Islam di Jawa. Narasumber yang menjelaskan hal tersebut adalah Suwagiyo, pengelola museum Masjid Agung Demak. Suwagiyo menceritakan bagian-bagian Masjid Agung Demak yang terbuat dari kayu jati beserta sejarahnya.



Gambar 7: Suwagiyo (Dokumentasi Zamroni)

Sajian selanjutnya adalah kontribusi kayu jati dalam ranah budaya, yaitu rumah tradisional Jawa dan kontribusinya bagi keberadaan Keraton Jawa. Narasumber yang menjelaskan kontribusi kayu jati bagi rumah tradisional Jawa adalah Mbah Gunung, seorang ahli bangunan rumah tradisional Jawa yang berasal dari Ponorogo. Mbah Gunung menceritakan pandangannya mengenai makna kayu jati bagi pendirian rumah tradisional Jawa. Mbah Gunung juga menceritakan ritual apa saja yang harus dilakukan berkaitan dengan proses pembangunan rumah tradisional Jawa.

Kanjeng Gusti Pangeran Haryo (KGPH) Puger sebagai pengageng sasana pustaka keraton Surakarta menjelaskan kontribusi kayu jati bagi berdirinya keraton Kasunanan Surakarta. Keraton sebagai simbol pusat budaya Jawa diharapkan mampu menjelaskan peranan kayu jati baik secara fungsi maupun makna dari nama jati itu sendiri.

4. Proses Berkarya

Proses pengambilan gambar film dokumenter *Java Teak* dilakukan di 6 tempat, yaitu Ponorogo, Solo, Jogja, Demak, Jepara, dan Blora. Pengarya membagi wilayah produksi menjadi 4, seperti pada uraian berikut.

- a. Wilayah produksi 1 meliputi kota Demak, Jepara, dan Blora. Mengingat ketiga kota tersebut jauh dari tempat tinggal pengarya, maka di setiap kota pengarya mengalokasikan waktu 3 hari untuk *shooting*. Hal ini juga dilakukan atas pertimbangan wilayah ketiga kota tersebut yang saling berdekatan dan lebih efektif jika dilakukan dalam satu rangkaian produksi. Proses *shooting* di wilayah produksi 1 berjalan sesuai dengan alokasi waktu yang telah ditentukan. Sedikit kendala terjadi di saat pengarya akan melakukan pengambilan gambar di Tempat Pelelangan Kayu. Pengarya sempat dilarang untuk mengambil gambar dikarenakan surat izin di kantor pusat KPH. Randublatung yang belum turun di Tempat

Pelelangan Kayu. Namun, setelah pengarya melakukan konfirmasi, proses *shooting* berjalan kembali.

- b. Wilayah produksi 2, yaitu kota Yogyakarta. Di kota Yogyakarta pengarya mengalokasikan waktu 2 hari dengan asumsi 1 hari untuk wawancara narasumber, dan 1 hari berikutnya untuk pengambilan gambar di keraton Yogyakarta. Proses pengambilan gambar di kota Yogyakarta berjalan sesuai dengan rencana. Satu hari pertama pengarya gunakan untuk pengambilan gambar wawancara dengan Prof. Prayitno yang dilakukan di ruang kerja beliau tepatnya di Gedung Fakultas Kehutanan UGM. Hari kedua, pengarya melakukan *shooting* di keraton Yogyakarta dan Masjid Agung Keraton.
- c. Wilayah produksi 3, yaitu kota Solo. Di kota Solo, pengarya juga mengalokasikan waktu produksi selama 2 hari, dengan asumsi 1 hari untuk pengambilan gambar wawancara dengan narasumber dan 1 hari berikutnya digunakan untuk pengambilan gambar keraton Surakarta. Proses pengambilan gambar di wilayah produksi 3 berjalan lancar. Satu hari pertama pengarya gunakan untuk pengambilan gambar wawancara KGPH. Puger di perpustakaan keraton Surakarta. Hari kedua produksi, pengarya gunakan untuk *shooting* bangunan pendapa Keraton Surakarta dan beberapa benda koleksi keraton yang terbuat dari kayu jati.
- d. Wilayah produksi 4, yaitu kota Ponorogo. Pengarya mengalokasikan waktu produksi selama 3 hari dengan asumsi 1 hari untuk pengambilan gambar wawancara dengan narasumber, dan 2 hari berikutnya digunakan untuk pengambilan gambar proses pembangunan rumah tradisional Jawa. Proses *shooting* di wilayah produksi 4 juga berjalan lancar. Hari pertama pengarya gunakan untuk pengambilan gambar wawancara dengan Mbah Gunung di rumah beliau, tepatnya di kelurahan Bandaralim, Kecamatan Badekan Ponorogo. Sedangkan hari kedua dan ketiga pengarya gunakan untuk pengambilan gambar proses pembangunan rumah tradisional Jawa yang juga dilakukan di Kelurahan Bandaralim, Kecamatan Badekan Ponorogo.

5. Pendukung Karya

Dalam proses pembuatan film dokumenter *Java Teak* ini pengarya bertindak sebagai sutradara, penulis naskah, *second cameraman*, dan editor. Untuk pembuatan tembang *uran-uran* pengarya dibantu oleh Suharto. Beliau adalah dosen Jurusan Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember yang saat ini sedang menempuh pendidikan magister ilmu sejarah di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Selain itu, beliau juga telah lama berkecimpung dalam dunia kesenian tradisi Reog Ponorogo. Kemampuan beliau yang

mumpuni terhadap sejarah Jawa dan pengalaman dalam kesenian tradisi membuat pengarya memercayakan pembuatan tembang sebagai pengganti narasi dalam film dokumenter *Java Teak*. Sedangkan untuk penembang, pengarya memercayakan kepada Aris Setyaka. Beliau adalah seorang magister musik tradisi dan sudah memiliki pengalaman yang cukup tinggi dalam menyanyikan tembang Jawa di pertunjukan musik baik di tingkat Nasional maupun Internasional. Untuk *recording* tembang, pengarya dibantu oleh Sigit Pratama. Beliau adalah mahasiswa Jurusan Televisi dan Film Institut Seni Indonesia Surakarta yang mendalami musik dan teknologi *audio* untuk kebutuhan ilustrasi film. Untuk kamera utama, pengarya dibantu oleh Rio Widagdo. Beliau adalah lulusan Jurusan Televisi dan Film Institut Seni Indonesia Surakarta yang saat ini bekerja di rumah produksi (*production house*). Pengalaman serta jam terbang yang sudah cukup tinggi di dunia produksi televisi dan film membuat pengarya memercayakan pengambilan gambar film dokumenter *Java Teak* dipimpin oleh beliau.

Film dokumenter *Java Teak* ini juga didukung oleh para narasumber sebagai berikut.

- a. Prof. Dr. TA. Prayitno, M.For., Guru Besar Fakultas Kehutanan Universitas Gadjah Mada selaku narasumber yang menjelaskan keunggulan kayu jati secara ilmiah.
- b. Herdian, selaku administrator Kesatuan Pemangkuan Hutan (KPH) Randublatung Blora yang menjelaskan sebab-sebab keunggulan kayu jati Jawa dalam perdagangan Internasional.
- c. Mbah Gunung, selaku pakar dalam pembuatan rumah tradisional Jawa, menjelaskan pentingnya peran kayu jati sebagai bahan dasar pembuatan rumah tradisional Jawa.
- d. Kanjeng Gusti Pangeran Haryo (KGPH) Puger selaku Kepala Perputakaan Keraton Surakarta, menjelaskan tentang kontribusi kayu jati bagi kebudayaan masyarakat Jawa.
- e. Suwagiyo, selaku pengurus Museum Masjid Agung Demak menjelaskan peran kayu jati bagi pendirian Masjid Agung Demak.
- f. Pujo Mulato selaku pengrajin ukir dan pengusaha mebel Jepara, menjelaskan keutamaan kayu jati bagi perajin ukir.
- g. Ahmad Salamun selaku perajin ukir dan pengusaha akar jati dari Blora, menjelaskan peran kayu jati bagi kehidupan sosial dan perekonomian masyarakat sekitar.

E. Simpulan

Kayu jati merupakan kayu unggulan yang tumbuh dengan subur di pulau Jawa. Masyarakat Jawa dalam perjalanan sejarahnya telah banyak memanfaatkan kayu jati sebagai bahan baku berbagai bangunan maupun benda-benda kegunaan lainnya. Keunggulan kayu jati Jawa dikenal oleh dunia Internasional pada awal abad ke-17. Pasar Internasional memberikan nama *Java Teak* untuk menyebut kayu jati yang berasal dari Jawa yang sangat tinggi harganya. Proses pembuatan film dokumenter *Java Teak* tidak banyak memiliki kendala. Kendala yang muncul adalah persoalan perizinan tempat pengambilan gambar yang belum dijalankan sesuai prosedur. Kendala lainnya yaitu menentukan jadwal wawancara dengan narasumber merupakan salah satu rencana yang sulit untuk diprediksi sesuai jadwal yang ditentukan. Hal ini disebabkan kesibukan narasumber yang kadang tidak bisa ditentukan sesuai jadwal yang dibuat. Pendekatan emosional terhadap para narasumber sangat diperlukan agar proses produksi berjalan lancar.

Pemanfaatan kayu jati oleh masyarakat Jawa menunjuk pada beberapa aspek, yaitu sosial, ekonomi, religi, seni, dan budaya. Sepanjang penelitian yang dilakukan, pengarya belum menemukan wacana mengenai kayu jati yang diposisikan sebagai materi pembentuk kebudayaan masyarakat Jawa. Padahal kontribusi kayu jati bagi perjalanan kebudayaan masyarakat Jawa sangatlah besar. Film dokumenter *Java Teak* ini mencoba untuk membuka wacana mengenai kayu jati Jawa agar diposisikan sebagai salah satu materi pembentuk kebudayaan masyarakat Jawa. Dengan pendekatan ekspositori, film dokumenter tersebut cukup mampu memberikan informasi, pengetahuan serta pemahaman mengenai kontribusi kayu jati bagi masyarakat Jawa. Tembang *uran-uran* yang digunakan sebagai pengganti presenter dalam film tersebut juga mampu membawa penonton ke dalam nuansa Jawa.

Daftar Pustaka

- Ayawaila, Gerzon R. 2008. *Dokumenter: dari Ide sampai Produksi*. Jakarta: FFTV-IKJ Press.
- Ismunandar, R. 2003. *Joglo: Arsitektur Rumah Tradisional Jawa*. Semarang: Effhar Offset.
- Purnawati, D. Made Oka. 2004. *Hutan Jati Madiun: Silvikultur di Karesidenan Madiun 1830-1913*. Semarang: Intra Pustaka Utama.

Purnomo, Herry., dkk. 2010. *Menunggang Badai: Untaian Kehidupan, Tradisi, dan Kreasi Aktor Mebel Jepara*. Bogor: CIFOR.

Prijotomo, Josef. 1999. "Griya dan Omah." *Dimensi Teknik Sipil*, Vol. 27 No. 1 (Juli 1999), 31.

Sumarni, Sri. 2010. *Struktur Kayu*. Surakarta: Yuma Pustaka.

Tanzil, Chandra., dkk. 2010. *Pemula dalam Film Dokumenter: Gampang-Gampang Susah*. Jakarta: IN-DOCS.

Zoetmulder, P.J. 1995. *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama..

Narasumber

Gunung (60), Pakar pembuat rumah tradisional Jawa. Kelurahan Bandaralim Kecamatan Badekan Ponorogo.

Herdian (52), Administratur KPH. Randublatung. Kelurahan Pilang Kecamatan Randublatung Blora.

Mulato, Pujo (32), Perajin dan Pengusaha Ukir Jepara. Desa Dongos Kecamatan Kedung Jepara.

Prayitno, TA (62), Guru Besar Fakultas Kehutanan Universitas Gajah Mada.

Puger, KGPH (55), Pengageng Sasana Pustaka Keraton Surakarta. Kelurahan Baluwarti Kecamatan Pasar Kliwon Solo.

Salamun, Ahmad (29), Pengrajin Akar Jati Blora. Kelurahan Japon Kecamatan Japon Blora.

Sukmono, Joko (52), Mandor Jati KPH Jember. Kelurahan Jember Lor Kecamatan Patrang Jember.

Suwagiyo (50), Pengurus Museum Masjid Agung Demak. Kampung Setinggil Kecamatan Bintoro Demak.

INDEKS

A

Abu Bakar Ramadhan Muhamad 84
adat 11, 97, 98, 100, 101, 103, 105, 106,
111, 112, 117, 146, 150, 164, 190,
206, 207, 288, 299, 308, 309, 339,
341, 343, 344, 345, 346, 347, 356,
378, 379, 380, 389, 390, 393
agama 78, 100, 101, 103, 104, 105, 106,
108, 114, 115, 116, 120, 158, 159,
164, 166, 167, 169, 204, 207, 208,
211, 212, 265, 267, 268, 271, 272,
296, 299, 300, 303, 309, 310, 311,
312, 326, 327, 332, 339, 341, 342,
344, 345, 346, 347, 350, 356, 367,
369, 378, 388, 389, 393, 397, 404
agraris 2, 3, 5, 11, 383, 384
Akhmad Taufiq 314
aksesori 88, 89, 90, 91, 96
Ali Imron Al-Ma'ruf 204
alus 31, 299, 309, 379, 387, 390
anak viii, 2, 5, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30,
33, 34, 37, 38, 42, 46, 47, 48, 49,
51, 52, 53, 55, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 75, 93, 94, 97, 98, 104,
109, 112, 113, 115, 121, 128, 131,
132, 134, 135, 136, 137, 138, 141,
142, 143, 145, 146, 147, 148, 149,
153, 159, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 185, 186, 197, 201, 202,
205, 221, 223, 226, 228, 229, 250,
251, 252, 253, 255, 256, 259, 260,
263, 270, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
304, 306, 310, 339, 340, 342, 343,
344, 349, 352, 360, 366, 388, 389
Argapura 364, 367, 368, 371, 372, 373
Arju Muti'ah 250
Asri Sundari 149
Asrumi 376
atmosfer 16, 197

B

bahasa viii, x, xi, xii, xiii, xv, xvi, 3, 4, 5,
12, 17, 21, 22, 23, 24, 34, 37, 43,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
69, 78, 82, 86, 103, 121, 122, 123,
124, 125, 130, 133, 134, 135, 139,
149, 152, 156, 160, 161, 162, 163,
165, 167, 174, 183, 204, 206, 209,
229, 232, 233, 234, 235, 237, 241,
242, 244, 247, 248, 251, 252, 253,
254, 255, 256, 257, 258, 259, 260,
263, 268, 271, 272, 276, 283, 285,
289, 296, 302, 316, 339, 342, 343,
344, 350, 351, 352, 353, 354, 355,
356, 363, 376, 379, 383, 388
bahasa daerah viii, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 56, 57, 60, 254, 296
bahasa Indonesia viii, 3, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 53, 55, 64, 123, 135,
174, 206, 232, 233, 235, 237, 241,
242, 244, 247, 248, 251, 252, 253,
254, 255, 258, 259, 263, 296, 344,
351, 352, 355
bangsa x, 17, 81, 84, 86, 87, 119, 120,
121, 125, 126, 149, 150, 152, 171,
172, 200, 202, 204, 205, 207, 208,
209, 210, 211, 215, 216, 220, 221,
222, 230, 231, 250, 256, 297, 314,
316, 317, 318, 319, 320, 321, 322,
323, 325, 326, 327, 329, 330, 334,
335, 336, 340, 341, 343, 355, 359,
360, 363, 373
Banyuwangi 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 288, 289, 296, 297,
299, 301, 303, 304, 305, 306, 307,
308, 309, 310, 311, 371, 372,
374, 378, 379, 380, 381, 382,
383, 387, 389
BEC 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 297,
298, 308

- bentuk viii, ix, x, xv, 2, 6, 7, 19, 36, 43, 69, 70, 74, 75, 77, 79, 82, 84, 87, 88, 89, 90, 92, 95, 96, 97, 99, 104, 110, 122, 124, 126, 127, 130, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 141, 142, 150, 151, 152, 154, 158, 164, 166, 171, 172, 178, 181, 206, 208, 227, 230, 234, 236, 240, 244, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 263, 271, 275, 276, 277, 300, 305, 317, 321, 325, 326, 327, 333, 339, 344, 350, 361, 365, 372, 376, 383, 384, 395, 399, 400, 402
- berbicara 19, 20, 22, 25, 30, 31, 32, 37, 38, 43, 50, 60, 61, 62, 64, 81, 125, 232, 233, 234, 235, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 254, 255, 259, 277, 345, 355
- Bondowoso 16, 74, 360, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374
- budaya vii, viii, ix, x, xi, xii, xiii, xv, xvi, 4, 5, 11, 17, 46, 49, 53, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 96, 100, 101, 106, 111, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 154, 159, 164, 165, 172, 174, 175, 177, 206, 207, 209, 210, 215, 230, 232, 237, 250, 251, 252, 255, 258, 263, 266, 275, 278, 279, 280, 290, 291, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 355, 356, 359, 360, 361, 366, 368, 372, 373, 374, 378, 379, 383, 387, 389, 390, 398, 404, 405, 408
- Buyut Cili 379, 381, 384, 386, 387, 388
- C**
- cara x, xi, 3, 7, 8, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 53, 59, 70, 72, 84, 85, 91, 93, 94, 99, 108, 111, 121, 122, 124, 125, 136, 141, 149, 156, 160, 162, 163, 164, 189, 190, 196, 199, 200, 202, 221, 239, 240, 242, 267, 272, 277, 279, 280, 292, 297, 299, 301, 316, 317, 318, 328, 333, 334, 336, 341, 343, 348, 349, 359, 363, 373, 374, 384, 388, 394
- D**
- Damarwulan 79, 80, 133, 135, 139, 142, 143, 148, 297, 378
- Dina Dyah Kusumayanti 275, 286
- diskursus 335, 336
- dongeng 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 281
- dukun 90, 91, 92, 93, 290, 310
- E**
- edukasi viii, 221, 223, 227, 228, 229, 230, 231, 304, 305
- Eko Suwargono 180
- Endang Sri Widayati 103
- Erna Rochiyati Sudarmaningtyas 46
- etnolokalitas 318, 319, 320, 321, 322, 335
- F**
- fenomena x, xii, 19, 43, 55, 57, 58, 59, 87, 105, 112, 161, 177, 216, 220, 229, 289, 290, 291, 302, 317, 318, 322
- fesyen 104
- film dokumenter ix, 399, 400, 401, 405, 407, 408
- frase 144, 288, 294, 295
- Furoidatul Husniah 265
- G**
- geopolitik 366
- globalisasi 105, 111, 205, 237, 238, 351
- H**
- Hairus Salikin 55, 376
- hegemoni 78, 89, 90, 99, 378, 379, 389, 390
- hermeneutik 122, 130, 136, 141, 142, 143, 145, 146
- Heru S.P. Saputra 288
- heuristik 5, 105, 122, 130, 135, 364, 365, 379
- hipogram 130, 141, 146

I

identitas viii, xi, 47, 57, 69, 70, 71, 78,
79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 205, 244, 245, 278, 297,
317, 319, 320, 328, 346, 354,
359, 360, 387

ider bumi 387

indang 89, 98

Indonesia viii, x, xiv, xv, 3, 5, 11, 12, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,
55, 56, 57, 62, 63, 64, 68, 75, 82,
83, 86, 87, 104, 106, 107, 108,
112, 120, 121, 123, 126, 135, 142,
157, 162, 164, 166, 170, 174, 177,
178, 204, 205, 206, 208, 210, 215,
216, 217, 220, 221, 222, 223, 224,
227, 230, 232, 233, 235, 237, 241,
242, 243, 244, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 256, 258,
259, 263, 264, 266, 269, 276, 277,
278, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 286, 288, 296, 297, 302, 303,
305, 306, 309, 318, 319, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 330,
331, 332, 333, 334, 335, 338, 339,
340, 342, 343, 344, 345, 346, 347,
348, 350, 351, 352, 353, 354,
355, 356, 359, 360, 361, 370,
371, 393, 407

intelektual 204, 209, 215, 238, 300

internasionalisme 318, 328, 329, 330,
332, 335

J

jamu 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15

Jawa xv, 2, 5, 7, 8, 14, 15, 16, 17, 19, 20,
21, 22, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 37, 40, 41, 43, 44, 46, 48, 50,
51, 57, 58, 80, 115, 116, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 132, 134,
135, 136, 138, 139, 141, 142, 144,
145, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
156, 157, 159, 160, 167, 170, 172,
179, 180, 181, 211, 214, 225, 226,
228, 229, 296, 302, 319, 320, 321,
322, 338, 339, 340, 342, 343, 347,
348, 349, 351, 353, 359, 360, 361,

362, 363, 365, 366, 367, 368, 369,
370, 371, 372, 373, 379, 382, 383,
392, 393, 394, 395, 396, 397, 398,
399, 400, 401, 402, 404, 405,
406, 407, 408

Jawa Timur xv, 19, 57, 58, 159, 160, 179,
347, 351, 359, 360, 366, 369,
371, 372, 373

jejak x, xi, xiii, 126, 297, 318, 320

Jember xi, xii, xiv, xv, xvi, 16, 44, 46, 48,
55, 56, 58, 59, 60, 63, 64, 68, 71,
73, 84, 103, 119, 128, 149, 157,
180, 220, 232, 241, 243, 244, 250,
265, 275, 285, 286, 288, 314, 338,
342, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 354, 359, 360, 364, 365,
366, 367, 368, 371, 372, 373, 374,
376, 392, 406

jender 113, 114, 115, 116, 170, 172,
173, 275, 276, 277, 279, 280, 281,
282, 283, 284, 285, 286

K

karakter xi, 73, 81, 120, 121, 123, 125,
126, 161, 177, 208, 220, 221, 222,
223, 230, 252, 255, 276, 280, 281,
285, 363, 404

karakteristik xv, 6, 16, 175, 177, 221,
236, 237, 250, 254, 261, 268, 288,
289, 293, 363, 376

kayu jati 392, 393, 394, 396, 397, 398,
399, 400, 402, 403, 404, 405,
406, 407, 408

kearifan lokal 119, 121, 123, 124, 126,
205, 208, 211, 214, 216, 250, 278,
295, 302, 360, 374

kebhinnekaan 82, 126, 296, 297, 299,
303

kebijakan xi, xiv, 69, 77, 82, 87, 125, 127,
171, 220, 263, 268, 303, 308, 324,
341, 343, 345, 354, 356

Kemiren 299, 376, 377, 378, 379, 380,
381, 382, 383, 384, 386, 387,
388, 389, 390

kerokhanian 155, 156

keroncong 94, 95, 96

kesantunan 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,

- 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 120, 226
- keterampilan viii, 209, 232, 233, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 251, 254, 258, 259
- kolonisasi 323, 324
- konsep viii, 71, 93, 105, 107, 108, 143, 159, 162, 173, 175, 237, 238, 241, 252, 256, 275, 276, 279, 290, 303, 305, 316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 326, 327, 329, 331, 333, 334, 335, 352, 379, 388, 395
- konteks 21, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 41, 69, 70, 84, 85, 87, 91, 92, 95, 96, 98, 100, 101, 122, 125, 129, 136, 140, 144, 177, 205, 235, 251, 256, 257, 258, 259, 260, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 302, 309, 310, 311, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 366, 400
- kontemporer 71, 73, 74, 77, 103, 117, 291, 302
- kontestasi 275, 276, 277, 279, 280, 284, 285, 286
- kontribusi 255, 256, 264, 314, 320, 322, 325, 326, 360, 396, 399, 404, 405, 407, 408
- kooperatif 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248
- Korawa 150, 151, 153, 155, 156
- kritik 43, 44, 87, 204, 211, 275, 276, 279, 280, 305, 332, 343, 379, 380
- kritis xiv, 5, 69, 71, 81, 87, 104, 115, 116, 117, 120, 150, 151, 165, 167, 181, 234, 237, 275, 354
- kultur 16, 17, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 43, 44, 88, 165, 255, 278, 285
- kurikulum 169, 220, 235, 236, 241, 244, 252, 266, 268, 273, 350
- Kuwung 73, 78, 308
- L**
- langkah x, xi, xiii, 49, 52, 53, 105, 185, 222, 231, 241, 243, 244, 245, 247, 260, 261, 354, 365
- Leiden 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 138, 143, 147, 148
- lintas budaya 68, 69, 71, 82
- lintrik 290, 291, 292
- lirik 5, 6, 7, 9, 121, 124, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 348
- literer xv, 210
- lokal x, xi, xii, xvi, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 78, 119, 121, 123, 124, 125, 126, 205, 208, 211, 214, 216, 230, 250, 268, 278, 288, 289, 295, 296, 297, 300, 302, 304, 308, 309, 339, 340, 360, 374
- M**
- Madura xv, 16, 17, 21, 44, 46, 47, 48, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 224, 367, 368, 378, 379, 389
- mantra ix, 90, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 301, 302, 303, 310, 311, 387
- Marto Klungsu 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148
- masyarakatnya 77, 97, 187, 205, 275, 345, 377, 378, 381, 389, 390
- media viii, 2, 75, 78, 101, 128, 172, 209, 231, 234, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 255, 256, 258, 268, 275, 276, 290, 292, 293, 305, 315, 352, 353, 379, 386, 401
- Menakjinggo 76, 79, 80, 81
- metamorfosis x, xi, xii
- mitos ix, xi, 114, 120, 324, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 372, 373, 378, 379, 385, 386, 387
- mlumah 33, 34
- model viii, xi, xiii, 16, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 76, 77, 79, 122, 130, 140, 143, 145, 147, 164, 165, 168, 209, 210, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 248, 266, 273, 325, 342
- moral 120, 123, 124, 128, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,

166, 204, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 214, 215, 216, 254,
277, 278, 345
moralitas viii, 204, 208
M. Rus Andianto 16
Muhammad Zamroni 392
Muji 119
multikulturalisme 211

N

nafsu 38, 108, 137, 138, 141, 152, 155,
197, 216
nasional ix, xvi, 17, 46, 47, 49, 53, 55,
56, 68, 71, 78, 86, 87, 95, 98, 100,
101, 120, 204, 220, 222, 226, 237,
279, 288, 305, 306, 317, 324, 326,
331, 334, 351, 352, 353, 359
nasionalisme xi, 69, 84, 85, 86, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 98, 99, 100,
101, 224, 316, 318, 319, 320, 322,
323, 324, 325, 326, 327, 328, 329,
330, 332, 333, 334, 335, 340, 373
negara xiv, xv, 5, 46, 47, 53, 69, 74, 77,
78, 86, 98, 99, 100, 101, 111, 139,
165, 182, 185, 187, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 200, 204, 211, 224,
271, 277, 278, 284, 315, 317, 318,
329, 330, 331, 332, 334, 345, 353,
363, 372, 373, 396
negosiasi viii, 78, 81, 82, 332
ngreken 22, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 39, 43, 44
nilai viii, xii, 2, 4, 11, 16, 17, 18, 21, 64,
70, 71, 82, 84, 88, 93, 95, 100,
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 117, 119, 120, 121, 123,
124, 125, 126, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 159, 165,
194, 205, 206, 207, 209, 210, 211,
221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 231, 235, 237, 238,
242, 248, 250, 251, 252, 255, 256,
258, 259, 263, 264, 275, 281, 295,
297, 309, 325, 326, 327, 344, 360,
361, 362, 363, 378, 382, 388, 389
njaga 22, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44
novel 84, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 97, 98,
99, 100, 101, 103, 104, 105, 106,

110, 111, 158, 159, 160, 161, 162,
173, 174, 175, 176, 177, 178, 205,
210, 211, 214, 253, 266, 268, 278,
280, 281, 282, 284, 285, 318, 334
Novi Anoegrajekti ix, 68, 216, 376
nyapa 34, 35

P

Parto 232
pasca-Indonesia 318, 334, 335
pascanasional 318, 334, 335
patriarki 113, 114, 118, 158, 172, 179,
284, 285
pembelajaran xi, 167, 168, 174, 176,
177, 178, 209, 216, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
242, 243, 244, 245, 246, 247, 248,
250, 251, 252, 255, 256, 257, 258,
259, 262, 263, 264, 271, 272, 273
pemberdayaan 256
pembinaan 46, 53, 126, 152, 276
penciptaan 84, 146, 276, 401
pendekatan xiii, 22, 78, 129, 205, 240,
251, 252, 256, 257, 263, 264, 276,
279, 318, 341, 379, 408
pendidikan viii, xi, 2, 16, 56, 71, 104,
111, 117, 118, 125, 144, 159, 164,
166, 169, 170, 171, 173, 177,
204, 216, 220, 221, 222, 247,
251, 252, 255, 256, 265, 266, 268,
272, 276, 278, 283, 284, 296, 297,
299, 300, 303, 304, 306, 307, 310,
311, 312, 324, 325, 340, 343, 344,
350, 351, 406
perawan tua 111, 112, 117, 159
percumbuan 379, 384
perempuan viii, 9, 10, 23, 73, 88, 93, 95,
97, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 128, 158, 159, 160, 161,
162, 166, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 215, 267, 275,
276, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 286, 299, 307, 338, 339, 348
perubahan x, xi, xii, xiii, xiv, 80, 169, 171,
238, 251, 314, 315, 323, 324, 333,
339, 341, 350
pesantren 158, 160, 161, 162, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 174, 175, 177,

- 178, 265, 266, 267, 268, 269,
271, 272, 273
- poskolonialisme 87, 88
- pragmatis 17, 19, 27, 36, 37, 39, 41, 43,
58, 59, 60
- prestise 49, 51, 88, 97, 99
- priyayi 98
- profan 291, 297, 299, 300, 301, 303,
308, 311, 312, 326
- puisi viii, xv, 5, 128, 129, 130, 136, 147,
163, 194, 205, 210, 211, 213, 215,
253, 260, 355, 399, 400
- R**
- realitas viii, 3, 77, 89, 101, 123, 128,
129, 130, 145, 147, 204, 208, 211,
265, 293, 298, 301, 304, 309, 310,
311, 315, 316, 317, 318, 322, 327,
334, 335, 399, 402
- refleksi viii, xiv, 39, 89, 122, 204, 265,
290, 295, 301, 311, 354
- relevansi 205
- religi 295, 308, 309, 379, 388, 390, 397,
408
- religius 120, 123, 124, 162
- reproduksi 91, 92, 114, 314, 317, 323
- resistensi 70, 88, 89, 98, 285, 320
- revitalisasi 216, 342, 343, 346, 348, 356
- romantisme 10, 11
- ronggeng 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 214
- rural agraris 2, 3, 5, 11
- S**
- sakral 108, 230, 290, 293, 295, 297, 298,
299, 300, 303, 309, 311, 312, 398
- Santri Cengkiri 265, 266, 268, 272, 274
- sastra viii, x, xi, xii, xiv, xv, xvi, 68, 69, 71,
87, 103, 104, 110, 126, 129, 130,
136, 149, 151, 157, 159, 161, 162,
163, 181, 182, 186, 187, 188, 202,
204, 205, 206, 208, 209, 210, 211,
214, 216, 230, 242, 251, 252, 253,
255, 265, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 284, 285, 286, 307,
318, 342, 354, 355, 356, 362, 364
- sastra anak 275, 276, 277, 278, 279,
280, 282, 284, 285
- sastrawan viii, xiv, xv, 1, 160, 161, 162,
204, 205
- segmen 23, 36, 39, 402
- sejarah 69, 71, 120, 132, 206, 210, 214,
317, 319, 320, 323, 331, 349, 354,
355, 359, 360, 361, 364, 365, 366,
369, 372, 373, 374, 378, 379, 380,
381, 389, 392, 404, 406, 407
- semiotik 122, 129, 130, 136, 146, 147
- semu 22, 25, 26, 27, 28, 35, 38, 39, 40,
41, 43, 44
- Solo 48, 123, 133, 135, 137, 139, 141,
142, 146, 148, 398, 405, 406
- sosial viii, xii, 1, 3, 4, 18, 19, 20, 24, 30,
35, 46, 56, 69, 70, 79, 85, 88, 99,
106, 108, 113, 115, 119, 123, 124,
128, 129, 130, 145, 147, 153, 162,
163, 164, 165, 166, 170, 171, 205,
206, 208, 209, 210, 211, 216, 232,
237, 240, 260, 275, 278, 281, 288,
289, 290, 291, 293, 296, 297, 298,
300, 301, 302, 304, 305, 309, 310,
311, 314, 315, 322, 324, 328, 331,
340, 341, 342, 344, 353, 359, 363,
365, 388, 396, 397, 407, 408
- sosiologi 205, 206, 256, 278, 318
- strategi 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44,
88, 89, 235, 240, 241, 242, 243,
245, 246, 247, 248, 249, 259, 260,
263, 264, 276, 277, 279, 284,
285, 305, 324
- Sudartomo Macaryus 1, 376
- Sukatman 359
- Sunarti Mustamar 128
- Supiastutik 275, 286
- Swargarohanaparwa 149, 150, 151, 152,
156, 157
- T**
- tanameksa 22, 40, 41, 43, 44
- tanda 35, 79, 84, 87, 89, 96, 100, 109,
126, 128, 129, 130, 134, 135,
137, 138, 139, 147, 150, 175, 197,
199, 309, 363
- teknologi informasi ix, 119, 237, 250,
304, 305, 306, 307

teks xi, 122, 123, 128, 130, 143, 146,
 150, 151, 156, 180, 181, 182, 183,
 185, 187, 208, 210, 251, 252, 253,
 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260,
 261, 262, 263, 269, 272, 274, 277,
 279, 290, 294, 318, 364, 399

tembang 2, 6, 9, 11, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 361, 362, 400, 407

terjemahan 13, 45, 271, 274, 276, 277,
 278, 279, 280, 285, 289

Think Pairs Share 242, 243, 245

Timur xv, 19, 57, 58, 63, 85, 89, 95, 106,
 111, 117, 120, 159, 160, 162, 178,
 179, 334, 335, 347, 351, 359, 360,
 366, 369, 371, 372, 373, 381, 393

tindak tutur 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
 42, 43

tingkat tutur 50

Tionghoa 338, 339, 340, 341, 342, 344,
 345, 346, 347, 349, 350, 351, 352,
 353, 354, 355

toleran 204, 302

tradisional 5, 43, 73, 75, 77, 78, 79, 95,
 158, 164, 166, 167, 168, 182, 225,
 252, 255, 281, 293, 295, 300, 309,
 317, 342, 346, 382, 384, 392, 397,
 398, 399, 405, 406, 407

trap 22, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
 43, 44

trep 22, 23, 24, 25, 26, 27, 43

Tuhan 173, 174, 176, 211, 212, 213, 214,
 220, 222, 223, 224, 226, 227, 228,
 291, 327, 386, 400, 401

U

Using x, xii, xv, 77, 78, 79, 80, 81, 288,
 289, 290, 291, 295, 296, 297, 298,
 308, 376, 378, 379, 382, 383,
 387, 388, 389

V

varian 84, 98, 130, 143, 144, 145, 147,
 297, 300

W

welas asih 288, 289, 290, 291, 292, 293,
 295, 296, 298, 300, 301, 302, 303,
 304, 306, 307, 309, 310, 311

whole 209

Y

Yogyakarta xiii, 44, 48, 51, 64, 70, 83,
 118, 127, 157, 178, 179, 181,
 217, 264, 274, 279, 285, 286,
 349, 397, 406

Yudhistira 150, 151, 152, 153, 154, 155

JEJAK LANGKAH PERUBAHAN DARI USING SAMPAI INDONESIA



Novi Anoegrajekti, Pendidikan S1 (1989) Fakultas Sastra Universitas Jember, Sastra Indonesia; S2 (1994) Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Sastra Indonesia dan Jawa; S3 (2006) Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, *Culture Studies*. Pekerjaan, sejak 1992, Dosen Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember; 2002-2007, Pemimpin Redaksi Jurnal SRINTHIL, Media Perempuan Multikultural; 2003-2015, Dosen luar biasa pada FBS, Universitas Negeri Jakarta; 2008-2010, Dosen luar biasa pada Program Pascasarjana, Universitas Tarumanegara Jakarta; 2011 hingga saat ini sebagai Pemimpin Redaksi Jurnal LITERASI Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Jember; 2013 hingga saat ini sebagai Ketua Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas, Lembaga Penelitian, Universitas Jember; dan mulai 2016 sebagai Ketua HISKI Komisariat Jember. Ia menyandang jabatan profesor dalam bidang ilmu susastra sejak 1 Januari 2016. 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, Japan Foundation, dan lembaga sponsor lainnya. Publikasi terbarunya, *Podho Nonton: Politik Kebudayaan dan Representasi Identitas Using* (2015).

Sastrawan dan penyair di Indonesia banyak yang beruntung. Akan tetapi, tidak sedikit pula yang terlunta-lunta. Mulai pelarangan dan pemusnahan karya dalam bentuk buku, penahanan, pemenjaraan, dan pembinasaan. Di Jawa Timur dikenal pemain Ludruk legendaris yang meninggal pada zaman Jepang, yaitu Cak Gondo Durasim. Ia mengalami penyiksaan hingga meninggal karena isi parikan yang ditembangkan dalam Ludruk.

Sementara itu, Seno Gumira Ajidarma sebagai seorang jurnalis dan sastrawan yang gelisah mengemas aneka kegelisahan secara simbolik melalui karya sastra. Hingga saat ini karya-karyanya masih berada di belantara sastra Indonesia. Sena memiliki kepiawaian dalam menyembunyikan fakta jurnalistik ke dalam simbol-simbol literer.

Moh. Hasan, Rektor Universitas Jember

K O N T R I B U T O R P E N U L I S

Abu Bakar Ramadhan Muhamad
Ahmad Faizi
Ali Imron Al-Ma'ruf
Akhmad Taufiq
Anastasia Erna Rochiyati Sudarmaningtyas
Anita Widjajanti
Arief Rijadi
Arju Muti'ah
Asri Sundari
Bambang Samsu Badriyanto
Dina Dyah Kusumayanti
Eko Suwargono
Endang Sri Widayati
Furoidatul Husniah

Hairus Salikin
Heru S.P. Saputra
Latifatul Izza
M. Rus Andianto
Muhammad Zamroni
Muji
Novi Anoegrajekti
Parto
Retno Winarni
Sri Ana Handayani
Sudartomo Macaryus
Sukatman
Sunarti Mustamar
Supiastutik



PENERBIT OMBAK

Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55292
Tlp. (0274) 7019945; Fax. (0274) 620606
e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id

www.penerbitombak.com Penerbit Ombak Dua



Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas
Lembaga Penelitian Universitas Jember

