

Terakreditasi No. : 605/AU4/P2MI-LIPI/03/2015

PATRAWIDYA

seri penerbitan penelitian sejarah dan budaya

*The Bloody Sunday of Batavia:
Re-examining The Chinese Massacre of 1740*
Oleh: Abdul Wahid

*Ritual Muang Jong : Identitas Kolektif Komunitas Orang Sawang
di Pulau Belitung*
Oleh: Bambang H. Suta Purwana

*Dari TSSB Hingga SDSB: Sejarah "Lotere Legal"
Sumbangan Berhadiah di DIY, 1970-an Hingga 1993*
Oleh: Indra Fibiona

*Permasalahan Perdagangan Lintas Batas di Wilayah Perbatasan
Indonesia-Filipina, Kabupaten Kepulauan Sangihe
Provinsi Sulawesi Utara*
Oleh: Pristiwanto

*Dampak Taman Nasional Kerinci Seblat Terhadap Masyarakat
di Desa Ketenong II Kecamatan Pinang Belapis
Kabupaten Lebong Provinsi Bengkulu*
Oleh: Rois Leonard Arios

Profil Wong Pinter Menurut Masyarakat Temanggung Jawa Tengah
Oleh: Sartini

*Perilaku Sosial-budaya dalam Kaitannya dengan Strategi
Peningkatan Kesejahteraan dan Kelangsungan Hidup
Rumah Tangga Tani Lahan Kering di Desa Bedoyo Ponjong*
Oleh: Sudrajat

**PATRA
WIDYA**
seri penerbitan penelitian sejarah dan budaya

Vol. 16

No. 2

Hal. 157 - 310

Yogyakarta
Juni 2015

ISSN 1411-5239

Patrawidya merupakan seri penerbitan hasil penelitian Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta dan peneliti tamu, serta penulis undangan yang meliputi bidang sejarah dan budaya. **Patrawidya** terbit secara berkala tiga bulan sekali, yaitu pada bulan Maret, Juni, September, dan Desember. Nama **Patrawidya** berasal dari gabungan dua kata "**patra**" dan "**widya**", yang berasal dari bahasa Sanskerta, yang kemudian menjadi kata serapan dalam bahasa Jawa Kuna. Kata "**patra**" berasal dari kata "**pattra**", dari akar kata *pat*=melayang, yang kemudian diartikan sayap burung; bulu; daun; daun bunga; tanaman yang harum semerbak; daun yang digunakan untuk ditulisi; surat; dokumen; logam tipis atau daun emas. Adapun kata "**widya**" berasal dari kata "**vidyā**", dari akar kata *vid*=tahu, yang kemudian diartikan 'ilmu pengetahuan'. "**Patrawidya**" diartikan sebagai 'lembaran yang berisi ilmu pengetahuan'.

DEWAN REDAKSI PATRAWIDYA

Pelindung	: Direktur Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Penanggung Jawab	: Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Mitra Bestari	: Prof. Dr. Djoko Suryo (Sejarah) Prof. Dr. Su Ritohardoyo, MA (Geografi) Prof. Dr. Wasino, M.Hum (Sejarah)
Penyunting Ahli	: Prof. Dr. Suhartono Wiryopranoto (Sejarah) Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A. (Antropologi)
Penyunting Bahasa Inggris	: Drs. Edi Pursubaryanto, M.Hum
Ketua Dewan Redaksi Sekretaris	: Dra. Dwi Ratna Nurhajarini, M.Hum. (Sejarah) : Ernawati Purwaningsih, S.Si., M.Sc. (Geografi) Indra Fibiona, S.S (Sejarah)
Dewan Redaksi	: Dra. Sumintarsih, M.Hum (Antropologi) Dra. Suyami, M.Hum (Sastra Jawa) Dra. Emiliana Sadilah (Geografi) Yustina Hastrini Nurwanti, S.S (Sejarah) Drs. Bambang H. Suta Purwana (Antropologi)
Distributor	: Drs. Sumardi, MM

Alamat Redaksi:

Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Jalan Brigjen Katamso 139, *Dalem* Jayadipuran Yogyakarta 55152
Telp. (0274) 373241, 379308 Fax. (0274) 381555
e-mail:patrawidya@bpb-jogja.info | Website:<http://www.bpb-jogja.info>

PENGANTAR REDAKSI

Puji syukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa karena perkenanNya Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta dapat menerbitkan hasil penelitian yang dikemas dalam jurnal *Patrawidya* Seri Sejarah dan Budaya Vol. 16 No.2, Juni 2015. Jurnal *Patrawidya* edisi ini memuat beberapa artikel dalam bidang sejarah dan budaya, hasil penelitian Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta, peneliti tamu dan peneliti undangan.

Jurnal *Patrawidya* yang sampai ke hadapan para pembaca berkat bantuan dan kerjasama dari berbagai pihak. Oleh karena itu dalam kesempatan ini Dewan Redaksi *Patrawidya* dengan segala kerendahan hati mengucapkan terima kasih kepada para Mitra Bestari yang telah meluangkan waktu untuk membaca semua artikel dan memberi pertimbangan terhadap isi artikel. ucapan terima kasih juga kami sampai kepada editor bahasa Inggris.

Patrawidya edisi Juni kali ini hadir dengan tujuh artikel yang terangkum dalam rumpun kajian tentang sejarah dan budaya. Abdul Wahid menulis tentang *The Bloody Sunday of Batavia: Re-examining The Chinese Massacre of 1740*. Pembantaian orang-orang Cina di Batavia tahun 1740 merupakan salah satu peristiwa kekerasan terburuk dalam sejarah modern awal Indonesia. Abdul Wahid bermaksud menilai ulang interpretasi dan pemahaman historis tentang peristiwa tersebut dan mencoba menawarkan penjelasan alternatif mengenai sebab dan konsekuensi jangka panjang dari peristiwa kekerasan etnik dan rasial berskala besar pertama dalam sejarah modern di Indonesia. Artikel selengkapnya dapat dibaca dalam edisi ini.

Identitas kolektif komunitas orang Sawang di Pulau Belitung dilihat dari ritual *Muang Jong* menjadi perhatian Bambang H. Suta Purwana yang dituliskan dalam artikel ini untuk para pembaca. Bagi orang Sawang ritual *Muang Jong* menjadi penanda identitas kolektif yang menunjukkan bahwa mereka keturunan para pelaut tangguh dan penjelajah samudera. Ritual tersebut juga menjadi simbol solidaritas yang mempersatukan orang-orang Sawang dari berbagai daerah di Provinsi Bangka Belitung.

Indra Fibiona hadir dalam artikel yang mengupas tentang sejarah “lotere legal” sumbangan berhadiah di DIY tahun 1970-an hingga 1993. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa dana dari daerah banyak tersedot ke Jakarta untuk pengundian lotere. Keberadaan KSOB dan TSSB yang kemudian bermetamorfosis menjadi SDSB banyak menyulut protes dari berbagai kalangan, karena dampak negatif yang ditimbulkan dari lotere tersebut. Pemerintah akhirnya menutup SDSB di tahun 1993, namun begitu masyarakat DIY ada yang masih merindukan lotere tersebut hingga muncul lotere ilegal.

Permasalahan perdagangan lintas batas di perbatasan Indonesia-Filipina menjadi kajian Pristiwanto. Hasil temuan dalam penelitiannya bahwa ada pungutan liar atas barang bawaan para pelintas batas. Di sisi lain aktivitas perdagangan lintas batas berorientasi untuk memasok barang-barang perdagangan ke pusat kecamatan atau kabupaten bukan ke pulau-pulau kecil di sekitar garis perbatasan.

Rois Leonard Arios mengangkat permasalahan konflik vertikal yang terjadi antara masyarakat Desa Ketenong II dengan pemerintah terkait pemanfaatan kawasan Taman Nasional Kerinci Seblat. Konflik disebabkan oleh kurangnya sosialisasi dari pemerintah, serta klaim masyarakat terhadap lahan pertanian yang termasuk dalam wilayah Taman Nasional Kerinci Seblat berdasarkan hukum adat Rejang. Konflik yang timbul bisa diredam dengan kegiatan sosialisasi pemerintah Kabupaten Lebong dan pengelola TNKS. Selain itu, peran lembaga adat *kuteui* sangat penting untuk menjembatani sosialisasi pemerintah kepada warga

Desa Ketenong II.

Interpretasi mengenai *wong pinter* menurut masyarakat Temanggung diangkat Sartini. *Wong pinter* memiliki perbedaan dengan *kyai* dan *dukun*. Perbedaan antara *wong pinter* dan *dukun* terletak pada bentuk imbalan yang diberikan, sedangkan *wong pinter* dengan *kyai* terletak pada penguasaan ilmu agama Islam. *Kyai* yang merangkap sebagai *wong pinter* memahami agama Islam secara benar, sedangkan *wong pinter* yang bukan *kyai* tidak selalu paham dengan ajaran agama Islam.

Sudrajat mengkaji perilaku sosial budaya terkait peningkatan kesejahteraan rumah tangga tani lahan kering di Desa Bedoyo Ponjong. Keragaman perilaku sosial-budaya rumahtangga tani dalam strategi peningkatan kesejahteraan maupun dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya tampak seperti pada strategi peningkatan pendapatan untuk meningkatkan kesejahteraan rumahtangga ditemukan 9 (sembilan) jenis perilaku sosial-budaya yang dipraktikkan rumahtangga tani. Perilaku tersebut antara lain tidak lagi berperinsip *mangan ora mangan sing penting kumpul*, menghindari ramalan *dukun/orang pintar/kyai*, berusaha untuk lebih rasional dan bekerja keras, membudayakan anggota rumah tangga untuk bekerja keras, memotivasi anggota keluarga untuk merantau, berprinsip bahwa semua hari adalah hari baik untuk produksi, mengubah prinsip bahwa wanita tidak hanya melakukan pekerjaan di dapur/domestik, berprinsip modal pendidikan anak lebih berharga daripada memberikan modal finansial, dan menekan jumlah anak yang dilahirkan.

Ibarat pepatah “tiada gading yang tak retak”, penerbitan jurnal *Patrawidya* Seri Sejarah dan Budaya Vol. 16 No. 2, Juni 2015 ini masih ada kekurangannya. Namun begitu kami berharap semoga hasil terbitan ini dapat bermanfaat bagi yang membutuhkan. Terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penerbitan jurnal ini. Selamat membaca.

DEWAN REDAKSI

Seri Sejarah dan Budaya

PATRAWIDYA

Seri Penerbitan Penelitian Sejarah dan Budaya

- Pengantar Redaksi
- Daftar Isi
- Abstrak
- Abdul Wahid - *The Bloody Sunday of Batavia: Re-examining The Chinese Massacre of 1740* (hlm. 157 -178).
- Bambang H. Suta Purwana - *Ritual Muang Jong: Identitas Kolektif Komunitas Orang Sawang di Pulau Belitung* (hlm. 179 -203).
- Indra Fibiona - *Dari TSSB Hingga SDSB: Sejarah “Lotere Legal” Sumbangan Berhadiah Di DIY, 1970-an Hingga 1993* (hlm. 205 - 232).
- Pristiwanto - *Permasalahan Perdagangan Lintas Batas di Wilayah Perbatasan Indonesia-Filipina, Kabupaten Kepulauan Sangihe Provinsi Sulawesi Utara* (hlm. 233 - 246).
- Rois Leonard Arios - *Dampak Taman Nasional Kerinci Seblat Terhadap Masyarakat di Desa Ketenong II Kecamatan Pinang Belapis Kabupaten Lebong Provinsi Bengkulu* (hlm. 247 - 268).
- Sartini - *Profil Wong Pinter Menurut Masyarakat Temanggung Jawa Tengah* (hlm. 269 - 286).
- Sudrajat - *Perilaku Sosial-Budaya dalam Kaitannya dengan Strategi Peningkatan Kesejahteraan dan Kelangsungan Hidup Rumah Tangga Tani Lahan Kering di Desa Bedoyo Ponjong* (hlm. 287 - 310).

THE BLOODY SUNDAY OF BATAVIA: RE-EXAMINING THE CHINESE MASSACRE OF 1740

Abdul Wahid

Department of History, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta
kang_ahid@yahoo.com

Abstract

The Chinese Massacre of Batavia in 1740 is one of the most violent events in the early modern history of Java. Some studies from foreign scholars have given thorough explanation on the pretext, causes, and effects of the tragedy. Those studies have shown the failure of VOC's administrators in governing the city, in managing the influx of Chinese migrants and its impacts, and in resolving internal conflicts and feuds within this global trading enterprise. Perusing the VOC's sources in combination with wide range of literature on the VOC and current concepts on imperialism and violence, this paper re-examines the extant interpretation and historical understanding about this important event, and seeks to contribute an alternative explanation on the causalities and consequences of this first large scale ethnic and racial violence in modern Indonesian history.

Keywords: VOC, the 1740 Massacre, Chinese, Batavia.

MINGGU BERDARAH DI BATAVIA: MENGKAJI ULANG PEMBANTAIAAN TIONGHOA TAHUN 1740

Abstrak

Pembantaian orang-orang Cina di Batavia (Jakarta) tahun 1740 merupakan salah satu peristiwa kekerasan terburuk dalam sejarah modern awal Jawa. Sejumlah kajian sarjana asing telah menjelaskan latarbelakang, sebab musabab, dan dampak dari tragedi tersebut. Sebagian besar karya tersebut menunjuk ketidakmampuan administrator VOC dalam mengelola kota, dalam menanggulangi dampak peningkatan jumlah pendatang Cina, dan mengatasi konflik internal di tubuh organisasi dagang global tersebut. Dengan menggunakan sumber-sumber VOC dikombinasikan dengan berbagai literatur dan konsep-konsep mutakhir tentang VOC, imperialisme dan kekerasan kolektif, tulisan ini bermaksud menilai ulang interpretasi dan pemahaman historis yang ada tentang peristiwa tersebut, dan mencoba menawarkan penjelasan alternatif mengenai sebab dan konsekuensi jangka panjang dari peristiwa kekerasan etnik dan rasial berskala besar pertama dalam sejarah modern Indonesia tersebut.

Kata kunci: VOC, Pembantaian 1740, Orang-orang Cina, Batavia,

I. INTRODUCTION

History of European expansion in Asia is a history of violence, considering the fact that armed conflict and war coincided with their trade expansion activities all over the world. This is also true to the case of the United Chartered East-India Company in the United Netherlands or the Dutch East India Company (*Verenigde Oost-Indische Compagnie*, VOC). Since the beginning of its trade expansion to Asia in the early seventeenth Century, the VOC's endeavours to consolidate and expand Dutch trade in this region brought it into armed conflict with other European rivals, the Portuguese and the Spaniards, or local rulers. Boxer insists that during the early seventeenth century the company ships sailed to Asia were the fleets of 'trader and fighters' (Boxer 1979: 2).

The use of sea power and armed forces in this period were unavoidable. It could be seen from a letter written by Jan Pieterszoon Coen to the Gentlemen XVII, five years before he became governor-general of Batavia:

“You gentleman should well know from experience that in Asia trade must be driven and maintained under the protection and favour of your own weapons, and that the weapons

must be wielded from the profits gained by trade; so that trade cannot be maintained without war, nor war without trade” (Boxer 1979: 15).

Nevertheless, although war with the Portuguese and the Spaniards commenced since its first endeavour to Asia, the VOC was organized primarily for commercial ends (Gaastra 2003). The military power of the Dutch was far beyond that of their Iberian predecessors; they used it only in necessary for certain commercial strategy.

The VOC under Coen's guidance, according to Anthony Reid, showed the Dutch's mental world of business of the Dutch. The VOC showed two contrasting faces, applying two different policies in the same time. On one hand the Company was ruthless in establishing its monopoly in the spice trade, as could be seen in the case of Banda islands (Loth 1995: 13-35). On the other hand, it was indulgent toward the symbolic claims of rulers in the interior regions to divinely ordain and universal power. The VOC's factories in Semarang and Padang sent regular tribute to the Kings of Mataram and Minangkabau respectively, and addressed them in appropriate humble terms, or supported them against their more commercially oriented local antagonists (Reid 2000: 175-176).

In order to establish and maintain trade monopolies in the archipelago, the VOC used more destructive and violent means to acquire hegemony compared to its Portuguese or Iberian competitors. In many cases, peaceful policy only came later after the completion of wars and armed conflicts against local polities. Nordholt notes in his *genealogy of violence* that the VOC used armed force when conquering some strategic places like Malaka, Makassar, Molucas, and Banten, where local resistance inevitably triggered 'murderous battles' (Nordholt 2002: 36-37). Moreover, the violent stories connected to the VOC continue even after establishing its power in Java. One of notorious violent during the VOC period was the so-called Batavia massacre in 1740.

Unlike previous wars of conquest, where the victims were mostly indigenous peoples, the victims of 1740 Batavia massacre were Chinese migrants (Blussé 1981: 159). Most historical works agree that the tragedy took approximately 10.000 lives of Chinese during three days riot that lasted from 9 until 11 October. The Chinese houses burned for several days and all of valuable properties inside their houses were looted by the angry-mass (Vermeulen 1938: 68-69).¹ The massacre seriously affected the economic activities, the Batavia government, and the whole life of the city. Apparently, the killings had repercussions not only to the VOC itself, but also to the general political situation of Java, for it was the beginning of a series of 'Chinese wars', which were followed by the collapse of the court of Kartasura (Rommelink 1994; Ricklefs 1983: 286-290).

The massacre is unique and interesting for the two following facts: *first*, it was a 'shocking interruption' of the VOC's success in creating order and peaceful life within the city wall of Batavia, since its establishment in 1619. Indonesian nationalist historiography considers the massacre as the initiation of violence against the Chinese in Java preceding the recurrent anti-Chinese violence in modern Indonesia (Lohanda 2002; Wijayakusuma 2005). *Second*, the Chinese occupied an important position in the economic life of Batavia. The *Heren XVII* and the VOC officers in Batavia admitted their industrious character as traders, skilled artisans, sugar millers and shopkeepers.² By 1740 there were 2500 Chinese houses within Batavia's walls, and the total Chinese population of the city and its surrounding area was no less than 15,000. They were “essential outsiders” of Batavia (Chirot and Reid 1994) and a “strange

¹ English version of the book is translated by Tan Yeok Seong, “The Chinese in Batavia and the Troubles of 1740”, and published in a Singapore-based *Journal of the South Seas Society*, vol. ix, part 2, 1953.

² The VOC officers in Batavia described the Chinese as follow: “an industrious people...without them no market would be held” (Reverend Heurnius in 1625); “the Chinese form the foundation [of this colony]” (Governor-General Van der Lijn in 1650) (Blussé 1986: 74-75).

company” (Blussé 1986) of the Dutch with whom they built Batavia as the headquarters of VOC's economic and political empire in Asia.

Based on the abovementioned background, this study will discuss the following problems: 1) the causes of the massacre: of why the Chinese massacre happened in 1740; and what kind of explanations could possibly be used to understand the tragedy; 2) the course and sequel of the massacre: of how did the massacre take place, and who were the perpetrators of the killings; and 3) the aftermath of the massacre: of the impacts of the killing on the Chinese survivors, the implications to the VOC and its city administration, and the responds of Chinese outside Batavia toward the massacre which led to the explosion of 'the Chinese War' in central Java.

II. THE GROWTH OF BATAVIA: SOME PRECONDITIONS

Abeyaskere has noticed the contrasting views between Indonesian and Dutch historians on the early history of Batavia, now Jakarta. While Indonesian historians with their nationalist spirit prefer to choose the conquest of Sunda Kalapa and its changing name into Jayakarta by *Faletahan* or Fatahilah in 1527 as the birth date of the city, the Dutch consider the VOC's conquest of the area and the establishment of a Dutch fort in 1619 as the milestone (Abeyaskere 1989; Susanto 2006). Both groups, however, have the same opinion on the important of VOC's role in developing Batavia to become one of the biggest port cities in 18th century Asia.

The area known as Sunda Kelapa, Jayakarta, and Batavia after 1619 was located around the mouth of the Ciliwung River. To the south, the area was bounded by the volcanic mountain range, to the west and east an alluvial plain was traversed by several rivers Cisadane, Angke, Ciliwung, Bekasi, and Citarum. Over time the coast had been gradually extended further and further to the north by river mud. The area near the coast was known as an easily flooded marshy area, while the higher area to the south was a fertile region. In the earlier period, Sunda Kelapa was part of Hindu Kingdom of Pajajaran, but in 1527 it fell into the hand of a Moslem warrior known as Fatahillah or Faletahan who named it Jayakarta meaning victorious or prosperous city (Hanna 1988: 41-42). In 1610, the VOC gained permission from the prince of Jayakarta to build a warehouse on the east bank of Ciliwung River; and in 30 May 1619 J.P. Coen succeeded to conquer the whole city and subsequently renamed it Batavia, which later was glorified as the 'Queen of the East' (Milone 1966).

A year after the conquest, the old town of Jayakarta was razed to the ground and construction works were started for laying out a Dutch settlement. Only after the 1630s, Coen had died in meantime and two sieges by Mataram had been repelled in 1628-29, did the city achieve its final shape under the energetic efforts of the successive Governors General. By 1645 the construction of the fortification works by slaves had been completed, and Batavia appeared as a European walled town (Abeyaskere 1989: 15). The Batavian boundaries, however, were ill-defined. The Company took the territory of Batavia quite simplistically to comprise the former Jayakarta or Jakarta principality, which to the west was adjacent to the Sultanate Banten territory and to the east shared its boundary with the Mataram kingdom. The Dutch claimed, then, that Batavia was bordered in the east by Cirebon, in the west by Banten, and to the south by the Indian oceans.

The Sultanate of Banten challenged this claim and not until the 1659 peace treaty on the boundary was fixed at the Cisadane (Tangerang). In 1747 it was readjusted to 600 roods west of the Cisadane. To the east, the Company observed the Citarum as the border since the early 1650s, when the company made a verbal agreement with the *Susuhunan* of Mataram who

affirmed the Company's right to catch fish and cut trees west of that river. Only in the treaty of 1677, when Susuhan Amangkurat and his successor were cornered by the insurgent, Truna Jaya, and needed the Company's military assistance, were borders laid down in a contract and fixed further eastwards at the *Pamanukan* River. After that time, the Company attempted in 1705 to extend its influence further eastwards over Cirebon and Priangan and succeeded to do so when the Sultanate of Cirebon and Priangan were officially ceded to the Company (Raben 1996: 51).

Territorially speaking, Batavia was divided into Batavia city and the *Ommelanden* area; this division refers to the walled city and its hinterland areas, and implies the different economic sources and mode of production of the two areas. The *Ommelanden* area, according to Raben (1996: 53) was commonly considered to stretch from the city moat southwards to the crest of the mountain range, with special reference to the trinity of Salak, Pangrango, and Gede, which separated the Batavian plain from the Priangan highlands. The *Ommelanden* were the area outside of the city bordered on the east and west by the Citarum Rivers and Cisadane, although in some sources the eastern boundary was fixed at Bekasi and Cilincing, and the western boundary at *Meester Cornelis* and Tangerang (Tromp 1865: 329).

As a port city, long before the coming of VOC, Batavia was by people from different parts of the archipelago and overseas Asian countries to trade and exchange their products. Some of them settled in the town, married with local women, and became permanent inhabitants. After Coen's victory in May 1619, Batavia's inhabitants were European personnel, local labourers, craftsmen and Asian soldiers and slaves. In these initial years, the 'foreign' Asian component of Batavia consisted mainly of Chinese and Japanese. The Japanese served primarily as mercenary soldiers for the Company. The Chinese had already been present in the town for a long time. They assisted the Dutch in fortifying the factory, several of them served as carpenters, and others were free merchants. After May 1619, the Javanese population who were suspected by the VOC of having an attachment to Banten and Mataram were not permitted to stay within the walls, and they lived mostly in the kampongs, in *Ommelanden* (Raben 1996; 82-83).

The population of Batavia grew rapidly, partly because of the increasing number of Chinese migrants from other parts of Java and from China, and the number of slaves and *mardijkers* (Asian Christians). By 1673, the population had amounted to 27,068; consisting of 2,024 Netherlanders, 726 Eurasians, 2,747 Chinese, 5,362 mardijkers, 1,339 Moors and Javanese, 611 Malays, 981 Balinese, and 13,278 slaves (Abeyaskere 1989: 19-20). The population number of Batavia increased three times more in 25 years to 76,125 people; 20,544 of them lived inside the walls and the rest 55,581 people, lived in the *Ommelanden*. Three decades later, in 1739, the population of Batavia grew to reach 86,531; 18,302 people dwelled in the city and 68,229 people stayed in the *Ommelanden* area (Hoetink 1918: 454).

The rapid growth of the population inside and outside Batavia forced the Company to create an appropriate administration and bureaucracy to control the civil affairs of the city. According to Lohanda (1994:1), the city administration adopted a policy of segregation, which created social stratification based on race and religion. The city's population was divided into Western and non-Western ethnic groups and on a religious basis, Christian and non-Christian. In term of civil status, Batavian society consisted of the Company officials, free men and slaves. The Batavian population was divided into: (1) Europeans, including Germans, Swedes, Frenchmen, Danes, Englishmen, Portuguese and others; (2) *Vreemde Oosterlingen* or Foreign Orientals, including Chinese, Arabs, Armenians, Indians, Moors,

³ During the VOC period, the term of *Vreemde Oosterlingen* applied to natives from the eastern parts of archipelago, such as the Ambonese, Balinese, Buginese, Timorese, and others (Lohanda 1994: 2).

Persians, and others; (3) Natives, Javanese and Sundanese. Each group had its own internal classification such as the Indies-born Europeans for those of European origins, Indies-born Chinese or Arabs for those of Chinese or Arab origins, while the natives were categorized as either free men or slaves.³

The most important administration policy of the VOC concerning civil affairs of Batavia's inhabitants was the establishment of the ethnic chieftains, who were initially unofficial, but later incorporated into the city's formal administrative bureaucracy with a military title such as major, captain, lieutenant, etc. This chieftain had special task to administer all civil affairs related to their fellow ethnic group, and then to make report to the city's authority. This self-ruling system was applied to all ethnic groups inside the city wall, but also to the natives in the *Ommelanden*. Initially, the chief was elected democratically by all ethnic members though need the city's authority approval. In the following years the chief position was mostly held by the richest and the most influential figures among them. This system was also applied in other important cities like Semarang and Makassar (Lohanda 1994: 4).

From the outset Batavia was established as the basis of VOC's trading operations in the archipelago and not as a territorial centre. As a matter of fact, in 1605 the Dutch acquired Fort Victoria in Ambon, a very important gain for their trade in the Spice Islands but too far east to be suitable as a centre for overseeing wider activities. They sought a port in the popular trading area in the western part of the archipelago, which was located near the Malacca and Sunda Straits, the two most extensively used by Dutch ships in their voyage across the Indian Ocean to and from Europe via the Cape of Good Hope. Jayakarta was therefore considered as the most ideal place for the Dutch to build their trading post. This was effectuated since 1619.

Before the Dutch conquest, the port town of Jayakarta had also been a trading town, but it was subsidiary to Banten, and it did not function as a spice entrepot. Only the VOC succeeded in turning Batavia into the main maritime centre in the archipelago, namely by concentrating its own activities, by attracting other traders, and by eliminating its competitors. According to Raben (1996: 43), during this period Batavia played a very important role in connecting five commercial networks: the trans-ocean connection with the Netherlands; the intra-Asian trading network of the Company; the direct shipping links with ports in East Asia: Amoy, Siam, and Manila; the trade of the archipelago, including the Javanese north coast; and the links with the environs of Batavia, especially Karawang. In addition to those functions, the VOC also succeeded in making Batavia as the terminal for the Chinese junk trade to the archipelago (Roelofs 1962: 255-257; Blussé 1986: 97-156).

The growth of Batavia was therefore closely related with the VOC's trade policies during these formative years. The Company succeeded to gain control over spice production and trade in the eastern archipelago. It enacted the exclusion of free trade to these regions, and conquered all of the great commercial rival cities such as Malaka, Makassar, and Banten. This allowed the VOC to control and monopolize the trade in luxurious goods such as spices, Indian textiles, and Chinese porcelain in the region. Emerged as dominant power in the region, the Company changed the relatively free trade of ships, merchants, and goods of local networks into a centrally directed trade system. As a result, the Company not only imposed a tax system for import trade, but also imposed a system of strict regulation for maritime traffic in the archipelago, which supported the effort to make Batavia a central port of the region.

From the last decade of the seventeenth century onwards, the VOC's trade activities decreased gradually due to the decline of the spice trade in the world market. This was caused by a combination of factors, including the saturation of European market due to too many Europeans involved in the trade and an actual drop in the demand for spices. The discovery of

'winter fodder' for cattle rendered the use of spices to preserve the meat, obsolete. As a commodity, the "three new stimulant drinks, coffee, tea, and chocolate" gradually replaced spices (Boxer 1965: 223; Furnivall 1939: 42). The technological advances had changed not only the pattern of European trade but also the pattern of purchasing commodities toward raw materials. In Batavia, the VOC shifted its attention to agricultural commodities, such as sugar, tea, cotton yarns, and indigo. And after the peace treaty with Banten was signed in 1683, the company turned *Ommelanden* areas into a huge plantation to meet the world market demands (Kemasang 1982: 63).

The opening *Ommelanden* area for plantation economy could only be done with the help of a steady flow of Chinese coolies who came to Java after the Chinese Imperial Government lifted the maritime prohibition in 1684. Together with the native rural labour reserve, the Chinese coolies played an important role in flourishing sugar industry in Batavia's hinterlands, which was strongly promoted by the Company through various measures such as high purchase prices and generous credit. At first, the farmers were encouraged to plant new crops by the promise of high profits. As soon as over production occurred, the Gentlemen XVII ordered a reduction on production, setting quotas and lowering purchase prices. This policy toward sugar cultivation indicates the typical VOC's strategy when it engaged in the agriculture economy everywhere throughout the seventeenth and eighteenth century (Blussé 1986: 26).

Apparently, the plantation economy in the *Ommelanden*, particularly sugar industry, produced a great profit for the Company and to all of Batavia's society. De Haan claims that Batavia achieved its greatest prosperity between 1690 and 1730 thanks to substantial contribution of the plantation economy, particularly sugar industry (De Haan 1923: 718). The sugar profit lasted only until the early 1720s, and decreased gradually caused by soil-exhaustion, growing scarcity of firewood for the sugar cauldrons, production quotas due to the disappearance of several outlets in Asia, and the rise of cheaper product competitors from the Caribbean islands. As a result, many of the sugar mills went bankrupt and the sugar coolies, mostly Chinese, lost their jobs, which led some of them to illegal activities, such as robbery, gambling, etc. and changed the Batavia's hinterlands into an unsafe area (Blussé 1986: 27).

The Chinese had settled in Jakarta long before the coming of the Dutch. They inhabited a *kampong* on the east bank of Ciliwung River, where they cultivated rice and distilled *arak*. At that time, they already held a dominant position in the pepper trade in Banten, and played an important role in the flourishing intra-Asian trade network in this region. Therefore, after the Dutch conquered Jakarta in 1619, they considered to follow Manila's example in taking advantage from the industrious character of the Chinese. This could be seen from Coen's idea that believed that the Chinese commerce and industry would help the Dutch to develop the city. He admitted that 'daer is geen volck die ons beter dan Chineesen dienen' [there is no other people who serves us better than the Chinese] (cited by Moerman 1933: 7; De Haan 1922: 10). Coen used every means to attract and persuade the Chinese to leave the neighbouring Banten to Batavia, where he planned to put the Company in the position of wholesale dealer, and let the Chinese to monopolize retail trade (Dobbin 1996: 47-48).

The successive VOC's governors general paid seriously their attention to realize Coen's plan to take benefit of the Chinese for the development of Batavia. The Company did not allow the Javanese to dwell inside the city due to its suspicion that they were infiltrators of Banten or Mataram. Major efforts were made to increase the number of the Chinese. These policies included the granting of trade advantages and generous offers of credit. As a result, the Chinese population in Batavia grew rapidly. As an illustration, in October 1619 there were around 300 Chinese in Batavia, which grew to 800 in July 1620. One year later, the number

had grown to 2,100 and in 1627 there were 3,500 Chinese in Batavia (Hoetink 1918: 350). Hoetink noted that in 1719 there were 4,068 Chinese staying inside the city wall and 7,550 Chinese lived in the *Ommelanden* areas. Two decades later, there were 4,368 Chinese in the city, while 10,574 were settled in the countryside.

With their industrious character and in combination with some privileges from the VOC in Batavia, the Chinese dominated the strategic economic sectors such as fishery, lumber supply, constructions work, handicraft, and the inland and inter-island trade. They also monopolized *arak* production, and tax collection activities, which the Company introduced to the Batavian inhabitants. When sugar plantations grew up in the *Ommelanden*, again they emerged as dominant players. By 1710, for instance, there were 130 sugar mills belonging to 84 entrepreneurs in the *Ommelanden*. Those entrepreneurs were 79 Chinese, 4 Dutchmen, and 1 Javanese. Shortly speaking, the Chinese were the real backbone of the Batavian economy supporting the well being of the city. Therefore, Batavia from 1619-1740 was a Chinese colonial town under the Dutch protection (Blussé 1981: 160-161; 1986: 74).

The VOC did not give those economic privileges to the Chinese for free, however. The Chinese had to pay various taxes and leases, revenue farms or *pacht* to the Company. In 1642 the VOC authority decreed that all free inhabitants of Batavia aged between 16 and 60 had to perform militia and construction service. The Chinese together with the Company personnel were freed from this policy but had to pay a poll tax as compensation (Raben 1996: 204). Those privileges triggered protests and complaints from other inhabitant groups. In 1647 and 1652, for instance, there were 270 free burghers protested that the Batavia government favoured the Chinese too much (Blussé 1986: 83). This is not to mention the occasional rise of ethnic and religious tension in Batavia society, which in most cases was directed at the Chinese, as a result of segregate policy of the Company.⁴

Considering the important role of the Chinese in Batavia, the Company tried to maintain its relationship and cooperation with this population group. According to Blussé, the relationship pattern between the Company and the Chinese in Batavia can be divided into two levels: formal and informal (Blussé 1986: 87). On the formal level, in 1619 the VOC appointed Souw Beng Kong (*Bencon* to the Dutch) as the first Chinese captain. The Chinese population was subordinate to this Chinese *Kapitan* (captain). Meanwhile the lieutenant title was installed later to lighten the task of the captain when the Chinese population increased.⁵ This was more an administrative title than a military rank, as they had no military function whatsoever. They were middlemen in formal matters such as the collection of taxes and tax farming, the management of hospitals, orphanage house, and the *boedelmeester*. On informal level, Blussé noted that the relationship between two parties could be seen only in the partnership of the private business of the Company servants and the Chinese merchants, and in the increase of illegal private trade among the Dutch, which in most cases involved Chinese merchants (Blussé 1986: 87).

The power and influence of these Chinese officers in managing civilian matters among their countrymen, in fact, was very limited and only effective for those who lived within the city wall. The great numbers of Chinese coolies working in more than hundred sugar mills in *Ommelanden* area were beyond the authority of the Chinese Captain and Lieutenants in the city, and they were placed under direct supervision of the Dutch sheriff and his men. In many ways, however, neither the Chinese officers nor the VOC was able to supervise and control

⁴ The Batavian statutes of 1642, for example, strictly forbade the practice of any religion but that of the Reformed Christian Church, and it was ordained that all religions of the Chinese and Moors should be eradicated (De Haan 1912: 12); see also Raben (1996: 162-165).

⁵ According to Hoetink, the title was originated from the Portuguese settlements, where Asian chiefs often received the title of *capitao*. But, the Chinese captain had existed before in Hirado, Japan. This title was set up in most cities ruled by the VOC. (Hoetink 1917: 354-355).

those Chinese living in the *Ommelanden*, while the Dutch sheriff could easily fall into corrupt practices. This situation later grew worst and became one of the factors that triggered the 'Chinese revolt', which appeared as a prelude to the 1740 massacre.

III. THE MASSACRE AND ITS CAUSES

A. The Roots

The roots of the Chinese massacre can be found in the early decades of eighteenth century, when Batavia experienced social economic changes. Some important developments were the decline of sugar economy, the overwhelming number of Chinese immigrants working as coolies in the *Ommelanden*, the waning political influence of the Chinese Captain among his own people, and the rampant corruption among the Company officers (De Haan 1923: 718; Blussé 1986: 90). All these developments deteriorated the relationship between the Batavia Government and the Chinese, which led to the fatal destruction in October 1740.

After having its peak of prosperity during 1690 until 1720, Batavia started to loose its economic vitality in the years after 1725. Vermeulen has given an illustration on how Batavia's 'general expenditure and losses' surpassed by far its profit. In the financial years of 1736/37 the losses amounted to f 3,576,026.10.8, whereas the profits was only f 2,354,362.4.13, which show a deficit of f 1,221,664.5.11 or f 206,970.172 more than the previous year. The decreasing trend of Batavia's economic performance continued until 1740, when the Chinese killing interrupted the economic life of the city. The Batavia government tried to understand the causes of this economic crisis by pointing out several factors; namely the bad crops harvest for some years, the collapse of European sugar market, the decline of property values which fetched only half of its former value, and the deplorable financial condition of several Chinese merchants of Batavia (Vermeulen 1938: 33-34). The biggest loss, however, came from the decline of sugar industry, as it was the most influential sector to the economic life of the city.

The collapse of the sugar market affected directly the sugar production in hinterland Batavia, and a couple of years later many sugar mills went bankrupt and had to close its production. As an illustration, by 1710 there were 130 sugar mills operated in the *Ommelanden*, but only 60 of them survived in 1750. The distilling of arrack, which was closely connected to the sugar industry, was also influenced by this situation. In general, the situation badly hit the Chinese living in Batavia and the *Ommelanden* areas, due to their predominant role in this field. Among 130 sugar mills in the *Ommelanden* by 1740, the Chinese owned 79 mills and they also possibly operated the rest (Blussé 1986: 90). The Chinese millers (called *pothias*) operated most of these sugar factories with credit from the rich Chinese traders at Batavia, from whom they hired the factories. Cator has estimated that every factory required more than 200 labourers, about sixty of whom were usually Chinese. This means that in 1710, when 130 factories existed in the rural areas surrounding Batavia more or less 7,000 Chinese found working at those factories.⁶

The closure of many sugar mills resulted in a difficult economic circumstance causing thousands of Chinese labours losing their job and their source of income. In this situation, a lot of newly arrived Chinese were unable to gain their livelihood in a normal way, and if they had no friend or relatives they were obliged to move to the countryside or to Banten areas. The Batavia authorities tried to restrict the influx of Chinese newcomers, but without success. These newcomers doubled with the increase of jobless Chinese settlers became uncontrollable and soon turned into bandits and vagabonds. This made the *Ommelanden* become unsafe and

⁶ It is plausible that the amount of Chinese coolies bigger than this figure, as the influx of immigrant continue until 1730s (Cator 1936: 12).

dangerous area (Vermeulen 1938: 36).

From the governorship of Diedriek Durven onwards (1729-32) the life condition of the Chinese was getting more difficult. In order to reduce the social problems in the *Ommelanden*, the Batavia authorities decided various policies, such as increasing taxes, tolls, and issuing residence permits. The later policy appeared as the most important one, as the Chinese were obliged to have a *permissiebriefje* (residence permit) by paying 2 *rijksdaalders* per permit to the Government. The permit would be issued after an investigation to prove that the applicant was categorized as useful inhabitant. Any Chinese found without possession of the letter would be considered as illegal and would be sent to the jail. On 12th of June 1736, the Governor General Patras ordered the Chinese officers of Batavia to make a list of all the Chinese who resided since 1729 without having residence permit, and to hand over the list to the Government Secretary. The order aimed to investigate and then to select those who were considered as useful subjects and were allowed to settle in Batavia by paying 2 *rijksdaalders* per person, and to send back to China or send to the jail the useless ones. This regulation, in practice, was never fully operated due to the corrupt attitude of the Company and the Chinese officers (Kemasang 1986: 6).

The residence permit policy was more and more exploitative under the governorship of Adriaan Valckenier. He decided to make a regulation to be executed by the Commissioner of Native Affairs, that all of those people who arrived in Batavia recently without residence permit had to pay 2 *rijkdaalders* within the time limit of 3 months. This gave ample opportunities to the Company officers to extort and blackmail the Chinese in the countryside. It went worse from 1738 onwards when Ferdinand de Roy was appointed as the Commissioner of Native Affairs. The Chinese were maltreated badly when they were forced to renew their residence permit. For that purpose the Chinese were arrested indiscriminately and released only after having paid. Since the end of 1739 and the beginning of 1740, about 100 Chinese were arrested from the areas around Bekasi as far as Tandjong Priok, which caused of great confusion followed by discontent and anxiety amongst the Chinese all around Batavia (Vermeulen 1938: 36; Lohanda 1994: 12).

The Chinese tried to lodge complaints to the authorities in Batavia about their situation, but they never got satisfactory response. As a result, many of them decided to leave and go into hiding in the forest where they might expect hospitality from their compatriots who were living by stealing and robbing. This situation affected the economic life of Batavia; it was reported that since the early 1740 most of daily needs were disappearing from local market. The Batavia authorities viewed this as another sort of Chinese disobedience and against the law. Everywhere confusion seemed to be prevalent, and social unrest mounted day after day (Vermeulen 1938: 39). The VOC officers and the Chinese officers in Batavia could do nothing to moderate this situation. It was only a matter of time the situation would turn into a bigger disruption.

B. The Course of Massacre

On July 25th 1740, in order to overcome the 'Chinese problem', Gustaaf Willem Baron van Imhoff, a member of the Council of Indies (*Raad van Indië*) and ex-Governor of Ceylon, proposed an edict requiring that all Chinese without a residence permit, should be deported to Ceylon. Responding to Imhoff's proposition, Governor Valckenier gave the order to the *Officer van Justitie* and *De Commisaries tot en onder de Zaken van Inlanders* (Director of Native Affairs) to arrest and send to the jail all suspected Chinese who were not possessing letter of permit. (Hoetink 1918: 459; Vermeulen 1938: 40-41). This regulation was executed in

a brutal way; Chinese inside and outside the city were arrested indiscriminately, their house looted and their wives and children ill-treated. This situation mounted the distress and discontent among the Chinese, which undoubtedly sparked off reactions from this community.

Amidst such a distressful and highly social tension, rumours played important role in worsening situation. It was said that the arrested fellows were thrown overboard in the mid of ocean rather than sent to Ceylon. This became an immediate cause for what the VOC sources called as *de Chinesee rebellie*,⁷ the Chinese revolt, which commenced from 29 September onwards until the end of the year around Batavia. The revolt actually started on 25th September, when rumours came to the ears of Batavia authorities through a Chinese messenger Yew Jianko that a riotous crowd of Chinese gathered in the *Ommelanden*. Having received the messages, Governor Valckenier consulted the members of *Raad van Indie*, but the Council members did not accept that as reliable news, and they under-estimated the Chinese as cowards.⁸

On 27th September, however, the Batavia authorities once again received reports saying that the Chinese assembled in groups to plunder the countryside and that they ventured to approach the outposts of Batavia, Meester Cornelis, Tangerang, and Bekasi. This probably lasted several days until the first days of October, when one of government officer heard report from a Chinese that on the night 3rd and 4th October 200 Chinese had left for Batavia. This news was confirmed by them, when a military commander reported that a native sergeant in that locality had been murdered, while the post-holder of Meester Cornelis asked for assistance to fight against 600 armed Chinese who were approaching the post with banners and drums. Facing this, the Council members then realized the seriousness of the situation. They decided to reinforced posts of Bekasi, Meestercornelis, and Tanah Abang with 50 additional troops, and furthermore to place some officers at Angke and Noordwyk. Inevitably, a series of battles broke out between two parties in those areas (Vermeulen 1938: 56).

The Chinese uprising was not a well-planned revolt. The rebels appeared in separated group with different strength to the east, west and south of the city under different leaders without any coordination among themselves. The most important leader was Que Panjang, or Oey Panko, who had a Javanese subordinate from Cirebon, calling himself as Pangeran Dipatyy (Adipati). Que Panjang name was later mentioned again during the war in the east coast of Java. Another important leader was Tay Wansoey, who fought a battle against Van Imhoff in Tangerang on 8 October. Another important thing, according to Vermeulen, was the fact that those Chinese insurgents were mostly not well trained. They used only traditional weapons such as sword, arrows, bamboo spears, etc. Therefore, after they succeeded to plunder one post in Tangerang with its arsenal, they could not use it properly. Furthermore, the rebels had not sufficient logistics, which led them to rob from neighbouring Javanese, and various contagious diseases infected the Chinese insurgents (Vermeulen 1938: 57-58). This situation, however, did not push their step back from the battle; they continued their march to besiege and attack Batavia.

After 5 October events alarming news followed each other very quickly. On the same day, the detachment under the command of Lieutenant Arends, which was sent to Bekasi, was attacked by the rebels and entirely annihilated. On Thursday 6 October, the Batavia authority

⁷ Anonimous, *Een zeer nauwkeurig Dagverhaal, wegens het voorgevallene geduurende den opstand en ontstaane rebellie, mitsgaders het gesmeede verrand, door de Chinesee natie, tegens de Nederlandsche Oost-Indische Maatschappye, ende de Hoofdstad Batavia, met den resortie van dien. Een begin nemende met den 26 September des jaars 1740* (Te Amsteldam, by Arendt van Huissteen, MDCCXLII).

⁸ *Verzameling van verscheidene echte stukken, van Batavia herwaards gezonden: concerneerende den opstand der Chineezzen buiten, en daar op gevolgte gruwelyke massacre binnen gemelde stad ... : [in 1740]* Tweede druk (Dord: Van Braam [etc.], 1742), p. 4; Vermeulen, 1938: 54-55).

received a report that a group of Chinese in the city carried away from their dwellings several carts loaded with rice. Other report said that many food stalls and shops in the city belonging to the Chinese were closed, while native bamboo sellers declared that in the same day they had sold to several Chinese 250 pieces of bamboo, more than they had sold in a day. The Batavia authorities perceived those reports as the evidence of the existing cooperation between the Chinese settlers inside the city and the rebels outside the city. They suspected the rebels would use the bamboos as their weapons or something else for the attacks (Vermeulen 1938: 60).

On 7 October, the Batavia authority decided to attack the rebels in Tanah Abang, who were led by Tan Wansoeij. Their reinforcement, however, was attacked by a troop of Chinese at a certain point between the so-called *Waijgat* and *Cadouwa*. Two officers and 14 soldiers were killed, whereas 11 soldiers managed to escape. At 9.00 a.m. of the same day around 500 Chinese attacked the post of the Qual, armed with 'muskets, daggers, axe, and other weapons'. It was reported that twelve European and twelve Balinese had to flee, while one sergeant, one corporal, one drummer and one soldier were killed. A different story came from Tanah Abang in the morning of 8 October, when Van Imhoff and Van Aerden, who brought cannon into action, succeeded to defeat their Chinese opponents.⁹ This victory, however, did not reduce the threat of the rebels, who approached the city gate from different directions.

On Friday 7 October, the sheriff reported that he had heard from two native women, concubines of a Chinese, that 'tonight or tomorrow for sure, an attack will be made inside as well as outside the city and as the signals for the attack, lantern will be lit everywhere'. This news soon spread rapidly throughout Batavia, coupled with the messages from the battle in the district, which caused much anxiety and panic among the city inhabitants. In the afternoon, it was reported that Chinese were entering the city in large groups, while the women and children left the city. To anticipate the worst situation, on 8 October the Batavia authorities announced the following steps: *first*, to prohibit the Chinese from coming into town to take away their women; *secondly*, all Chinese were asked to surrender their weapons and those who refused would be shot dead; *thirdly*, the Chinese should remain indoors after 6.30 p.m. and keep the doors shut. They were also not allowed to make any light, and whoever showed himself on the street after 6.30 would be shot dead (Vermeulen 1938: 63-64).

That night, the Chinese attacked the city several times with a great force. However, after a murderous battle, they were compelled to retreat in the morning abandoning 4 banners and a great number killed. A few hours later, at the dawn of 9 October the urban people's rage against the Chinese townsmen exploded throughout the city. Possessed of deep feelings of revenge and fear of betrayal by the Chinese in the city, Batavia's inhabitant the Dutch and other Europeans, mardijkers, slaves, and other native people killed and slaughtered savagely around 10.000 Chinese who had not chosen side for any party or the other (Blussé 1986: 94). Hoëvell described the savagery situation on 9 October as follow:

“No word can describe the atrocities which were perpetrated. All Chinese without distinction, rich and poor, old and young, guilty and innocent, were murdered. Pregnant women, suckling mothers, harmless children, doddering old men, all put to sword. Defenceless prisoners, too, were slain like lambs. The howling of the wretched victims only stoked up the clamorous murderers into a blind frenzy. No mercy, no compassion, no pardon... (Hoëvell 1840: 485).

While the killing was in progress, the mutiny and looting was also starting. The houses belonging to Captain Ni Hoe Kong and his brother were looted and plundered by people taking the gold, silver, jewellery, and other precious things. In the afternoon of 9 October, the city was on fire at several places, hundred of houses burnt down. The fire lasted several days and finally extinguished by the 12 October. Some military officers suspected that the Chinese did burn

⁹ According to Hoetink, Captain Ni Hoe Kong was there among the Dutch legion in that morning (Hoetink 1918: 455).

their houses intentionally to give a signal to their compatriots outside the city (Vermeulen 1938: 65).

On the same day, a massacre was also carried out in the prison and the Chinese hospital, where in each place 232 and around 250 Chinese were killed (Hoetink 1918: 460). The massacre of Chinese townsmen, however, did not affect the Chinese rebels outside of the city to stop their attempts to attack or approaching the city. It was reported that the rebellious Chinese from *Ommelanden* continued to attack the city. Battles broke out sporadically and only after the end of October Batavia's order was restored.¹⁰ However, in the same time the battle between the VOC army and the Chinese in central Java began.

C. In Search of Explanation

The atrocious killing of the Chinese in October 1740 is an extreme anomaly in the history of VOC. On the regional level, it can only be compared to the killing of the Chinese in Spanish Manila, a century before, which had an even more disastrous effect.¹¹ People under normal circumstances cannot imagine how the tragedy happened. This kind of feelings was also evident in the case of the people in the Netherlands after the news reached them; they wondered why such an atrocity exploded in the 'heavenly' Queen city of the east. A passionate poem written by Van Haren in 1742 represented those feelings:

“But look! Is that all? What kind of monster dared to give order,
To cut the troath of so many innocent people inhumanly?
Who has first made pull the dagger needlessly?
What kind of horrible animal was so devoid of pity?”
The vapour of the blood goes sizzling up into the skies:
The moaning, the screaming draws God's righteous eyes.
Let the villain not be proud. Shake, o, shake,
O NETHERLANDS, if one does not give punishment to him!
Don't wait a moment in the punishment of his deeds.
And don't take the guilt thereof on your shoulder!¹²

The historians who tried to reconstruct this event have been facing a similar situation and feeling. They find difficulty to define the right concept to explain a mass-killing or ethnic cleansing in the history of human beings, because it always appears as a very complex and complicated phenomenon (Ankersmith 2001: 176).

Historians have written various analysis and interpretation about the Chinese massacre of 1740 in Batavia. Crawford, Raffles, De Haan, Hoetink, and particularly Vermeulen have given different analyses and explanations on the causes and effects of the tragedy. However, they all tend to view the massacre as the consequence of the Chinese revolt inside and outside the city, and because of the feuds within the VOC. The later generation of historians has tried to give a wider perspective on the tragedy. Blussé (1986) by using morphological approach, views the tragedy as the result of long-term factors, namely deteriorating socio-economic condition of the Chinese and the failure of the Chinese officers to maintain their authority over their community. A political interpretation of the tragedy was given by Kemasang (1981; 1982; 1986), who viewed the massacre as a result of power game among the Company elites, as a

¹⁰ Complete picture of the military expedition to suppress the Chinese rebellion after 9th October massacre can be found in Anonymous. *Een kort en beknopt verhaal van den opstand en de daar opgevolgde massacre der chineezen binnen 'Batavia' benevens een omstandig dagverhaal van't gepasserde in de bovenlanden aldaar, onder 't commande van den Manhaften Kapitein J. G. Crummel.* (’s Gravenhage: Ottho en Pieter van Thol, 1741).

¹¹ Chinese 'revolts' against Spanish broke out five times in 1603, 1639, and in 1689. In the first revolt 75% of the Chinese population in the city was killed, while in 1639 around 20.000 Chinese were killed. The last three revolts had no such disastrous effect as the one before (Reid 1996).

¹² Translated from Willem van Haren (1742).

political instrument to liquidate the growing of Chinese middle class bourgeoisie who threatened the VOC economic domination, or as 'a curtain raiser' for the plantation economic interest of the Company.

Social psychologists give contribution to understand the origins of this kind of group violence. Ervin Staub, for instance, argues that violence against a subgroup of society is the outcome of a societal process, which requires analysis at the level of both individual and society. Difficult life conditions or persistent life problem in a society are an important starting point. They include economic problems such as extreme depression or unemployment, political conflict, violence and war, usually with attendant economic and political problems, and the chaos and social disorganization that these problems often entail (Staub 1989: 13-16; 2002: 11-12). Undoubtedly, the Chinese revolt in the *Ommelanden* was the starting point for the massacre of 1740. It was resulted from a long-term process of some preconditions, such as the economic decline, the internal conflict within the Chinese society, the social tension between the Chinese and the VOC or ethnic groups in Batavia.

The fact that most of the victims were Chinese townsmen shows that ethnic sentiment also contributed as one immediate factor in the massacre. Raben (1996) is one among historians who propose that the massacre of 1740 was an anti-Chinese violence. However, according to Kumar, this extreme violence was not only ethnic, but also had a class dimension. She refers to the fact that the majority of the Chinese in the countryside were poor sugar-mill workers who felt themselves exploited by the well-to-do mill-owners and Chinese urban elite. Kumar also refers to some evidences of regional differentiation between the poor and elite Chinese, the latter being overwhelmingly Fukienese, while the former may have had a major Cantonese component (Kumar 1997: 32-33). Kumar's views basically, to some extent, resonates Moerman's classical work, who raised the question of internal friction within the Chinese community as an additional dimension during the riots, particularly between *peranakan* mostly lived within the city and *singkeh* in the countryside (Moerman 1933: 19; cited also by Lohanda 2001: x).

The abovementioned factors operated not only on the level of society, but also in the level of individual. Social psychologists have recommended that one should overlook the motives of the perpetrators to understand brutal mass-killings. In the context of the 1740 Chinese massacre, most Batavia inhabitants were involved in the killing. It is plausible therefore to say that all the abovementioned factors possibly became individual motives, which lingered in the mind of perpetrators when they killed a victim. Furthermore, interestingly, one of the reports written by military officers expressed a very strong Christian spirit, which appeared among the VOC's military officers during the wars against Chinese and the massacre. The report said that the Chinese were "Afgodendienars" or *idol worshipper*, and the VOC's victory was because of the help of God.¹⁵ The Chinese were 'the other' and common enemy of the Batavian inhabitants who deserved to be eliminated from the city.

Those social and personal motives of the perpetrators resulted from 'othering' process to turn the victims into 'others', or the process of dehumanization of the victims. The process, according to Chalk & Jonassohn, can only come into being under a centralized authority and bureaucratic organization. The first process includes the social politic or economic competition between the victim group and other groups in society, where racial, religious, or other social sentiments intertwine with each other to form a motive to destroy the victims. Meanwhile, the later implies that the victims are powerless and in a minor position *vis a vis* the

¹⁵ *Een zeer nauwkeurig Dagverhaal, wegens het voorgevallene geduurende den opstand en ontstaane rebellie, mitsgaders het gesmeede verrand, door de Chinese natie, tegens de Nederlandsche Oost-Indische Maatschappye, ende de Hoofdstad Batavia, met den resortie van dien.* (Te Amsteldam, Arendt van Huissteen, MDCCXLII), p. 61-62. I would like to thank to Dr. Alicia Schrikker for helping me in reading this manuscript.

perpetrator groups, which leads to destructive one-side attacks without any self defence from the victims (Chalk & Jonassohn 1994: 27-29).

Finally, the involvement of sailors who were not permanent inhabitants of Batavia in the killing implied the existence of a 'situational factor'. A situation where people need no reason to kill others, they killed simply for pleasure, to join in 'the killing party'; or a situation when people have to choose whether to kill or being killed. The best illustration of this situation is given by Blussé's citation of a German carpenter Bernhardt Schwarz (Blussé 1986: 95) as follows: "I myself had to join. As I knew that my Chinese neighbour had a fat pig, I intended to take it away from him and bring it into my house. When my boss, the master-carpenter, saw this, he slapped me and told me to kill the Chinese first and then to plunder. I therefore took a rice-pounder and with it beat to death my neighbour with whom I so often had drunk and dined." He also confessed to have shot to death two or three Chinese. "I had grown so accustomed to this, that it was the same to me whether I killed a dog or a Chinese."

IV. SOME IMPLICATIONS OF THE MASSACRE

It is obvious that the atrocity and massive destruction of the massacre must have caused serious short as well as long-term effects to the city and its inhabitants. The sudden absence of the Chinese in Batavia, surely, caused a great interruption to the daily course of business of the city. This part will discuss the impacts of this tragedy in demographic, social, economic, and political aspects.

A. Demography

The loss of 10.000 lives of Chinese townsmen was a real demographic disaster for Batavia, which seriously affected the social economic life of the city. When the Batavia government conducted a census at the end of December 1740, no more Chinese were found in the whole city. Only in the southern suburbs there were still six women and one girl under 14 year. Another source gives, as cited by Vermeulen (1938: 107) a sad illustration of the situation: "there was not a single Chinese house left intact, because everything with exception of side walls was taken away and burnt down, and there was no Chinese to be found in the whole city of Batavia, all of them having been murdered, burnt, hanged or drowned in the canal."

A small number of Chinese started to settle down again in Batavia only after the Batavia government gave a security guarantee. The population registers showed that at the beginning of 1743, in East side of the river, in the West side, and in the Southern suburb of Batavia there were 192 males, 91 females, 15 sons, and 4 daughters. At the end December of 1744, the total of Chinese settlers in Batavia was 819 persons consisted of 357 males, 271 females, 83 sons, and 108 daughters. One year later, the Chinese population increased to 1156 persons, which consisted of 516 males, 375 females, 106 sons, and 159 daughters (Hoetink 1918: 454; Vermeulen 1938: 136-137). From the figures above, it can be seen the number of Chinese who settle back to Batavia increased slowly, undoubtedly this because of the unsafe situation prevailing in the streets for the Chinese of Batavia, and traumatic memory of the massacre among them.

B. Economy

The economic impacts of the massacre were obvious. Shortly after the massacre, Batavia suffered a shortage of foodstuffs, because the Chinese distributors did not appear any longer. Many important commodities like rice, vegetables, fish, etc. were not available, while the prices increased drastically thereof. To overcome the shortages of foodstuffs, Government

asked the resident of Semarang, Tegal, Soerabaya, and Pasuruan to send fresh stocks of rice to Batavia, but they could only send a small amount of rice that was enough only for a while. Finally, Government decided to import rice from Bengal, Sumatra, and Malaka. The shortage of foodstuffs became a catalyst for the increasing mortality among the Company's personnel, which was attributed partly to the malnutrition and the high cost of foodstuffs. This was only moderated after January 1742, when supplies from middle Java increased and two ships from Bengal arrived with 382 weights of rice (Vermeulen 1938: 110).

In the same time, there was also a great shortage of sugar in Batavia, because the production and the trade of this commodity were mostly in the hands of the Chinese. Beside a considerable part of the sugar factories was burnt during the riots, the reparation of them resulted in only two or three factories being able to resume the production of sugar. Apparently, this situation affected the sugar export trade of the Company to European and Asian market, so that the Company experienced great financial loss. Concerning this situation, the Batavian authorities attempted to replace the Chinese with other citizens to handle sugar factories and arrack distilleries, but this encouragement soon proved to be failure. Finally, the Chinese were then permitted to reconstruct their sugar factories and to mill the canes, which remained standing in the field. Since the massacre the income from revenues also declined considerably. It proved once more that the absence of the Chinese weakened economic life of the city (Hoëvell 1840: 93).

C. Infrastructure and the City's Morphology

The Chinese revolts and the riots had devastated and destroyed a lot of social economic facilities in Batavia, such as markets, shops, food stalls, hospital, etc. Therefore, reconstruction of economic facilities was an important part of the government's recovery plan in post-conflict Batavia. However, the lack of materials became the biggest obstacle for the rebuilding of those facilities, and made it take a long time to complete. The rebuilding process greatly transformed the morphology of the city, because the reconstruction of the defence system appeared as one of the main considerations. The Southern suburbs were cleared from any building to have an open space, so that a good outlook could be achieved from the walls of the city, and to have a better striking distance. Various types of new cannon were required for the defence of the city. This new defence system was developed further by Governor General Van Imhoff, who built a defence line along the coast (Raben 1996: 17).

The proposals for building a new market, however, were not welcomed with enthusiasm, probably due to the difficult economical situation at the time. Batavia had to wait until Van Imhoff, who was appointed in 1743 as Governor General, built the new market at the same place and some new shops to encourage the economic progress. To prevent recurrent insurrection, the Batavia authorities permitted no longer the Chinese to live within the city walls. They must be settled in an area outside the city wall at *Diestpoort*, later on known as Batavia's Chinatown (*Chineesche Kamp*), nowadays called *Glodok*. However, the Chinese were allowed to remain in the city from 6 a.m. to 6 p.m. to carry out their business. Later on some of them were allowed again to build their own shops inside the city wall (Vermeulen 1938: 114-115; Lohanda 2001:15).

D. Political Consequences

After the bloody Sunday tragedy, security situation within the city was gradually recovered. The Chinese attacks, however, continued sporadically in several areas in the highland countryside, which lasted until early 1741. In order to dissolve the revolts, the Council formulated an amnesty on the proposition of Van Imhoff, promising a safety guarantee from the Government to the Chinese who were willing to surrender (Chijs 1900:

132-135). However, only a small number of the Chinese rebels surrendered, while the others continued their insurrection. The Chinese rebels trusted no longer the Batavia Government, due to what had happened to their unfortunate fellow Chinese in the massacre.

Some historian believed that the massacre of 1740 was the result of a power game and internal conflict among VOC's elite (Kemasang 1988). This refers to the long feud between Governor General Adriaan Valckenier and Baron van Imhoff, which after the tragedy was brought out into the public. Van Imhoff blamed Valckenier for the Chinese massacre, due to his inability to prevent the riots in Batavia. As the most powerful person in Batavia, Valckenier arrested Van Imhoff and sent him back to Holland under military escort. In their ignorance of the event, in the meantime, the Gentlemen Seventeen had appointed Van Imhoff as the next governor-general. So, soon after he arrived in Holland, Van Imhoff was promptly sent back to Batavia. Hearing this news, Valckenier gave up his position and sailed home. In May 1741, Van Imhoff arrived back in Batavia, and he immediately sent order to the Cape of Good Hope to arrest Valckenier. Valckenier was brought back to Batavia and in November 1742 he was put in jail until his last days. A trial, which was manipulated by Van Imhoff, sentenced Valcknier to death, but he managed to avoid it by appealing to Holland (Hoëvell 1840: 533; Vermeulen 1938: 92-95; Lohanda 2001: 14).

E. Judicial Actions

Short before Valckenier was sent to Jail by Van Imhoff, the Chinese Capitan Ni Hoe Kong was accused of being responsible for the flare up of the Chinese revolts causing the massacre in Batavia. This accusation was based on the assumption that there was a conspiracy among the Chinese townsmen and the Chinese in the countryside to revolt against the Government, and that Ni Hoe Kong was the man behind the plot. Furthermore, 'the evidence' showed that one of the revolts started in his own sugar-mill, which was done by his Chinese workers. Therefore, Ni Hoe Kong had to be responsible for the actions of his people. He was arrested on the night of 9 October 1740 and imprisoned in the castle. An artificial trial was held to prove the Captain's guilt. On 22 May 1744 Ni Hoe Kong was exiled to Ceylon. However, on the request of the convict, the exile destination was changed to Ambon. On 12 February 1745, Ni Hoe Kong with his family was sent to Ambon, where one year later he died (Liem Koen Hian 1938; 45-50).

The imprisonment of Ni Hoe Kong caused the post of Chinese Capitan to remain vacant for three years. To overcome this problem, the Batavia authority set up a Committee for the incoming Chinese (*Gecommitteerde over de aankomende Chineezen*), consisting of a Chinese Captain of Cirebon, a Chinese merchant from Semarang and European, and European, probably of mestizo blood, Henry Abbit. After the position of Chinese Captain of Batavia was reinstated, Lim Beengko was appointed to the post on 25 June 1743 (Lohanda 2001: 13).

F. The City Administration

Realizing that the Chinese revolts and the riot in Batavia were partly caused by the weakness of the Council of the Dutch Indies, the Government tried to change the composition of the Board of Estates. Before the massacre this board had five members, two Dutch and three Chinese representatives, with no Native representative. This composition was based on the Government's consideration of the fact that the Chinese were more numerous and much richer than the native community, so that the board received more and wider Chinese estates than those of the native under its control. As the Chinese were now 'absent', it was proposed to add one more Chinese representative, and one native member. The enlargement was realized on 2nd July 1744, and henceforth a few members were chosen from the native as well as from the Chinese community. This aimed to avoid the jealousy among those groups, and to give the

board more power in administering different communities' civil affairs (Vermeulen 1938: 59).

Adjustments were also made to the Chinese captainship and the Chinese Council, or *Kong Koan*, due to the impotency of these institutions and the deteriorating relation between the Chinese and the Batavia authority during the turbulent year of 1740. As it is mentioned before, the former institution was completely revamped when the new Chinese Captain Leem Beengko was installed. To support the role of this Chinese captainship, the Batavia government decided to give more 'face' to the *Kong Koan*, in which all Chinese officers had a seat, by providing it with office facilities where it could carry out its functions properly. In 1747 the Chinese council was provided with a meeting hall (*rumah bicara*) in the Tiang Bendera or Flag Street. Soon after this institution got busier with a lot of administration affairs, in 1750 it appointed a secretary, who, from 1766 onwards, was assisted by a second secretary (Blussé 2003: 15; Wade 2007: 117).

V. THE CHINESE AFTER THE MASSACRE

A. Back To Business

It was obvious that the Chinese survivors had suffered an agonizing memory about the 9 October massacre, which would linger in their mind for a long time. It seemed that they had different ways to cope with this traumatic memory. Some of them could moderate their anger and revenge feelings, hoping to return to their previous life. While, some others accepted the amnesty grant offered by the Batavia authority. In the meantime, there were also a few Chinese rebels who did not accept their fate meekly. Possessed by revenge feelings, they continued to fight the Company, and some of them joined their compatriots in central Java.

Vermeulen explains that owing to the unsafely situation in Batavia and the attitude of the native soldiers who occupied the roads around Batavia only a small number of Chinese applied for an amnesty grant. The Chinese who wished to come to submission were stopped and molested. Amongst those who received amnesty were a few old and disabled men, and those who were granted the amnesty became labourers in the service of the Company day and night. However, until the end of 1742 it was reported that a number of 3431 Chinese had been accepted amnesty (Vermeulen 1938: 59). This proved to some extent the truth of what was said and felt by the victims themselves. They blamed the massacre not to the system, but to "the bad character or lack morality among the individuals in charge at that time" (Blussé 1986: 96). Above all, again this situation the Chinese showed eagerness to recover their cooperation with the Company in Batavia.

B. The Junk Trade

The Junk trade to Batavia, according to Blussé, was heavily distracted by the Chinese massacre. Most of it was caused by the devastation of the trade infrastructures. Many of the Chinese brokers and key figures had been either killed or banished. The massacre, however, had only a temporary effect; in 1743 the trade was restarted, although after a revival the junk trade within a few decades 'shrank to a shadow of its former self' (Blussé 1986: 140). During this short interruption, not only Junk ships stopped to sail to Batavia, but the Dutch ships were also restricted to enter to the Chinese ports of Macao and Canton, because the local Chinese government was very concerned about the massacre. However, this lasted only around three months, due to the lack of political support from the central government in Peking (Dyke 2005). This was comparable to the case of Manila's Chinese Massacres when the Chinese Emperor gave no vindictive reaction to the Spanish. He viewed bilateral cooperation more important than those unworthy subject who had gone abroad. Indeed, under Ch'ing Dynasty,

the Chinese migrants were considered as betrayers of the country and they deserved to be punished (Duara 1996: 43). In this context, the Case of lieutenant Ch'en I-lao is a good example (Chin-keong 1991: 373-376).

The Batavia government was really afraid that the massacre would harm its economic and diplomatic relations with the Chinese Emperor, which would be a great loss for the Company (Blussé 1986: 138; 1988: 15). Governor General Van Imhoff sent an apologetic letter to the Chien-lung Emperor to explain his position and why the tragedy occurred. The Company did everything to lure Chinese junks back to Batavia's roadstead.

C. The Revenge: Chinese War In Central Java

Historians agree that the Batavia massacre was closely related to the outbreak of Chinese insurgency in central Java, which led an internal feud within the royal court of Mataram. The story began when hundreds of Chinese rebels headed by Que Panjang escaped from Batavia to the highlands area. They fled to Bantam seeking assistance, but they were resisted by 3,000 men recruited by the Sultan of Banten. It was probably for this reason that this group of rebels mostly went east ward along the north coast of Java, joining their compatriots who had already begun hostilities there. The VOC's coastal headquarters at Semarang was besieged and other posts threatened. The rebels attacked and overran the VOC posts at Juwana and Demak in May 1741, which put Semarang under serious threat (Ricklefs 1983: 268-269).

In the mean time, the royal administrators were in quarrel and split into two groups. One group led by the *patih* Natakusumah, favoured joining the Chinese against the VOC. The other led by powerful coastal *adipatis* (lords) wanted to challenge Mataram's domination by supporting the VOC. As both of groups had no definite political decision whether to support the Dutch or the Chinese rioters, some of princes took their own advantages by informing the Dutch about Natakusumah's mission to assist the Chinese in Semarang. By doing so they hoped to come in the Company's favor. The Dutch succeeded to seize the Chinese in Semarang, and King Paku Buwana II (1726-49) asked them to arrest Natakusumah, who was then sentenced into exile to Ceylon (Rommelink 1994: 155-160).

Nevertheless, the weakness of Paku Buwana II encouraged his regional lords to release their territory from Mataram, and rebel. Meanwhile, Raden Mas Garendi, grandson of Amangkurat III (1703-08), claimed the throne, and with the Chinese as allies, attacked the court, putting Paku Buwana II to flight. With the help of the Dutch, Paku Buwana II was able to gain back his throne. Mas Garendi was arrested in 1743; and the Sino-Javanese rebellion was over. Yet, this did not mean the end of internal disputes within the Mataram Kingdom. The conflicting parties continued their opposition, leading to a series of rebellions, which ended with the division of the Kingdom into two courts: Kasultanan Yogyakarta and Kasunanan Surakarta (Lohanda 2001: 15).

VI. CONCLUSION

It is obvious that the massacre of 1740 was a serious interruption for the long-term mutual cooperation between the VOC and the Chinese in Batavia. The tragedy can not be explained without comprehensive understanding about its origins and roots of problems. It was a complex and complicated social phenomenon, which resulted from a combination of multiple factors in the long-term period. The shifting of VOC's economic interest from trade to agriculture, the influx of Chinese immigrant into the Batavia's countryside, the waning of political influence of the Chinese Captain and the increase of corruption were among important factors which have created a perfect precondition for a social disruption in Batavia.

The decline of the European sugar market caused bankruptcy of sugar industry, and turned the Chinese labours in the *Ommelanden* into a jobless, poor, and frustrated community. This condition sparked off various social problems in the countryside. Meanwhile, The Batavia administration and the Chinese officer had no mechanism and power to overcome the situation. This economic distress coincides with the discontent about the brutal practices of the residence permit policy. Insurgency flared up in the countryside, and turned the sugar cane and mills into battle fields between the Chinese and the Company's army. The worsened situation caused panic, suspicion, anger, hatred, and feelings of revenge among Batavia inhabitants against the Chinese, which led to the slaughter of thousands innocent Chinese townsmen.

Most of the historians have agreed that the massacre was a direct result of the previous Chinese revolt, while they have different perspectives to interpret the meaning of this tragedy. They consider it as the result of socio economic process, as the result of political process, the power game among Dutch political elite, the class and ethnic clash, and the internal feuds within VOC elites. However, these social, economical, or political perspectives cannot satisfactorily measure the atrocity level of the 1740 massacre. In this context, the social psychologist's suggestion to analyze motives of the perpetrators gives an interesting alternative. Indeed, it is true that those social, economical, and political factors were a societal process, but at the same time it also worked as an individual process, mixed with any kind of personal background such as ethnic prejudices, religious, ideology, etc. The involvement of non-Batavia inhabitants in the massacre also showed the existence of a 'situational factor', a situation of kill or being killed, or a situation where the perpetrators needed no reasons to kill the victims. They simply joined 'the killing party', whit the powerless Chinese as pleasant targets.

The Chinese massacre has several consequences for the VOC, the City of Batavia and its habitants, the Chinese, and general political situation of Java. For the VOC, the massacre was a failure of its defence strategy and its administration over the City, its inhabitants, sugar industry, and the Chinese. The internal conflict and feuds weakened the Company management in Batavia. Due to the important economic role of the Chinese, the massacre also greatly affected the city's economic life, the market and sugar production, and the Junk trade. In order to recover the situation, the Batavia authority made several adjustments, such as restoration of infrastructure and defence system of the city, the establishment of the Chinese Council (*Kong Koan*), the extension of the Board of Estates (*Boedelkamers*) with the incorporation of more Chinese and the Native member, and the Chinese settlement in a special *Chinese Kamp*. Last but not least, the Batavia massacre triggered off Chinese uprisings in Central and East Java, which commenced the internal feud within Mataram Kingdom as a prelude to the famous division of the last Javanese Imperium into two courts; Yogyakarta and Surakarta.

Acknowledgment:

Research for this article was conducted under the auspice of the ENCOMPASS Scholarship Program, Institute of History, Leiden University, 2006-2009. The article was initially submitted as the first year final assessment of the program. The author would like to thanks to Prof. Dr. Leonard Blussé, Dr. Alicia Schrikker, and Drs. René Wezel for their valuable comments and assistants during the writing process of this article.

VII. BIBLIOGRAPHY

1. VOC Source publications

- “Acte van Amnestie”, in Chijs, J.A. van der (ed.). *Nederlandsch-Indisch plakaatboek 1602-1811*. vol. VII. Batavia: Landsdrukkerij, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1885-1900.
- Anonymous. *Een kort en beknopt verhaal van den opstand en de daar opgevolgde massacre der chineezen binnen 'Batavia' benevens een omstandig dagverhaal van't gepasseerde in de bovenlanden aldaar, onder 't commande van den Manhaften Kapitein J. G. Crummel*. 's Gravenhage: by Ottho en Pieter van Thol, 1741.
- Anonymous. *Nader, en omstandig dagverhaal, wegens het gepasseerde omtrent den opstant en conspiratie der chineesen te Batavia: in den J. 1740*. Amsterdam, 1741.
- Anonymous. *Verzameling van verscheidene echte stukken, van Batavia herwaards gezonden: concerneerende den opstand der Chineezen buiten, en daar op gevolgde gruwelyke massacre binnen gemelde stad ... : [in 1740]*. Tweede druk. Dordrecht: Van Braam [etc.], 1742, [ca. 1742].
- Anonymous. *Een zeer nauwkeurig Dagverhaal, wegens het voorgevallene geduurende den opstand en ontstaane rebellie, mitsgaders het gesmeede verraad, door de Chinese natie, tegens de Nederlandsche Oost-Indische Maatschappye, ende de Hoofdstad Batavia, met den resortie van dien. Een begin nemende met den 26 September des jaars 1740*. Amsterdam: Arendt van Huissteen, 1742.
- Haren, Willem van. *Gedicht op den moord gepleegd aan de Chineesen te Batavia den IX october anno 1740*. 's Gravenhage: Isaac Beauregard, 1742

2. Books and articles

- Abeyaskere, S., 1987. *Jakarta: A History*. Singapore: Oxford University Press.
- Blussé, L., 1981. 'Batavia, 1619-1740: The rise and fall of a Chinese colonial town', *Journal of Southeast Asian Studies*, 12, 1981, p. 159-78.
- _____, 1986. *Strange Company: Chinese Settler, Mestizo Women, and the Dutch in VOC Batavia*. Leiden: KITLV Press.
- _____, 2003. "One Hundred Weddings and Many More Funeral A Year: Chinese Civil Society in Batavia at the End of the Eighteenth Century", in Leonard Blussé & Chen Menghong (eds.). *The Archives of the Kong Koan of Batavia*. Leiden: Brill.
- Boxer, C. R., 1979. *Jan Compagnie in War and Peace, 1602-1799*. Singapore: Heineman Asia.
- Chalk, F. & Jonassohn, K., 1994. *The History and Sociology of Genocide: Analysis and Case Studies*. New Haven: Yale University Press.
- Chin-keong, Ng., 1991. "The Case of Ch'en I-lao: Maritime Trade and Overseas Chinese in Ch'ing Policies, 1717-1754", in Roderich Ptak & Dietmar Rothermund (eds.), *Emporia, Commodities, and Entrepreneurs in Asian Maritime Trade, c. 1400-1750*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- De Nijs, B. E., 1976. *Batavia, Koningin van het Oosten*. 's-Gravenhage: Thomas & Eras.
- Dobbin, C., 1996. "Batavia and the Peranakan Chinese 1619-1870", in *Asian Entrepreneurial Minorities: Conjoint Communities in the Making of the World Economy, 1570-1940*. Richmond.
- Duara, P., 1996. "Nationalist Among Transnationals: Overseas Chinese and the Idea of China, 1900-1911", in Aihwa Ong & Donald Nonini (eds.), *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. London: Routledge.
- Dyke, P. A. van., 2005. *The Canton Trade: Life and Enterprise on the hina Coast, 1700-1845*. Hongkong: Hongkong University Press.

- Ebing, E. & De Jager, Y., 2000. *Batavia Jakarta 1600-2000: A Bibliography*. Leiden: KITLV Press.
- Haan, F. de. *Oud Batavia*. Batavia: Kolff. 3 vols. 1922-23.
_____. *Priangan. De Prianger-regentschappen onder het Nederlandsch bestuur tot 1811*. 4 vols. Batavia: Kolff, 1910-12.
- Hanna, W. A., 1988. *Hikayat Jakarta*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Hoetink, B., 1918. "Ni Hoe Kong, Kapitein der Chineezten te Batavia in 1740", *BKI* (74).
_____, 1922. "Chineesche Officieren te Batavia onder de Compagnie", *BKI* (78).
- Höevell, W. R., 1840. 'Batavia in 1740. Episode uit de geschiedenis van Nederlandsch-Indie', *TNI* 3 (1).
_____, 1846. "De moord der Chineezten te Batavia: een woord aan den heer A.J van der Aa", *TNI* 8 (3).
- Kemasang, A. R. T., 1981. "Overseas Chinese in Java and Their Liquidation in 1740", *Tonan Aja Kenkyu*, vol. 19, No. 2, 1981.
_____, 1982. "The 1740 Masacre of Chinese in Java: Curtain Raiser for the Dutch Plantation Economy". *Bulletin of Concern Asian Scholar*, vol. 14, 1982.
_____, 1988. "Governor General Valckenier and the 1740 Chinese Massacre in Batavia: Sacrificed for a Cover-Up?", *Kabar Seberang*, No. 19-20, 1988.
- Liem Koen Hian. 1938. *Ni Hoe Kong, Kapitein Tionghoa di Batavia dalam Taon 1740*. Batavia.
- Lohanda, M., 2001. *The Kapitan Cina of Batavia*. Jakarta: Djambatan.
- Milone, P. D., 1966. *Queen City of the East: the Metamorphosis of a Colonial Capital*. Ph.D. thesis. Berkeley: University of California.
- Nordholt, H. S., 2002. 'A Genealogy of Violence', in Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (ed.), *Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Raben, R., 1996. *Batavia and Colombo: The ethnic and spatial order of two colonial cities 1600-1800*. Ph.D thesis, Leiden University, Leiden.
- Reid, A., 1988. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680: The land below the winds*. New Haven: Yale University Press.
_____, (ed.).1996. *Sojourners and Settler: Histories of Southeast Asia and the Chinese*. Honolulu: Hawaii University Press.
_____, 2000. 'Early Southeast Asian Categorization of European, in Anthony Reid (ed.), *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- Reid, A. and Chirot, D. (eds.), 1997. *Essential outsiders : Chinese and Jews in the modern transformation of Southeast Asia and Central Europe*. Washington: Washington University Press.
- Rommelink, W., 1994. *The Chinese War and the Collapse of the Javanese State, 1725-1743*. Leiden: KITLV.
- Ricklefs, M. C., 1983. "The Crisis of 1740-41 in Java: The Javanese, Chinese, Madurese, Dutch and the fall of the court of Kartasura", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 139 (1983), no: 2/3, Leiden, p. 268-29.
_____, 2001. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. 3rd edition. London: Palgrave.
- Roesconi, J., 1935. *Sja'ir Kompeni Welanda Berperang dengan Tjina*. Wageningen: Veenman & Zonen.
- Rubinstein, W. D., 2004. *Genocide: A History*. London: Longman Pearson.
- Salmon, C. & Denys Lombard. 2003. *Klenteng-klenteng dan Masyarakat Tionghoa di Jakarta*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Setiono, B. G., 2002. *Tionghoa Dalam Pusaran Politik*. Jakarta: Elkasa.

- Staub, E., 1989. *The Roots of Evil: The origins of genocide and other group violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan Kian An, 1958. "Penyembelihan Besar2an Orang2 Tionghoa", *Pantjawarna*. No. 137, tahun X, 15 April 1958.
- Tan Yeok Song, 1953. "The Chinese in Batavia and the Trouble of 1740", *Journal of the South Seas Society*, IX (1) June 1953, p. 1-68.
- Vermeulen, J. Th., 1938. *De Chinezen te Batavia en de Troebelen van 1740*. Leiden: N.V. Boek en Steen drukkerij Eduard Ijdo, 1938.
- Wijayakusumah, H., 2005. *Pembantaian Massal 1740: Tragedi Berdarah Angke*. Jakarta: Pustaka Populer.

RITUAL MUANG JONG : IDENTITAS KOLEKTIF KOMUNITAS ORANG SAWANG DI PULAU BELITUNG

Bambang H. Suta Purwana

Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Jalan Brigjen Katamsa 139 Yogyakarta
e-mail:bambangjuta@gmail.com

Abstrak

Kehidupan komunitas orang Sawang di Kabupaten Belitung dan Kabupaten Belitung Timur, Provinsi Bangka Belitung, mengalami perubahan sosial-budaya dari nelayan nomaden menjadi hidup menetap di darat sebagai buruh di sektor informal. Permasalahan penelitian ini adalah mengkaji hubungan antara 'agama asli' orang Sawang dengan konstruksi identitas mereka sebagai pewaris budaya bahari. Selain itu menggali makna sistem religi dan praktik ritual 'agama asli' bagi komunitas orang Sawang di Pulau Belitung. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan teknik analisis deskriptif. Upacara Muang Jong menjadi penanda identitas kolektif orang Sawang yang menerangkan bahwa mereka keturunan para pelaut tangguh dan penjelajah samudera. Ritual Muang Jong masih menjadi simbol solidaritas yang mempersatukan orang-orang Sawang dari berbagai daerah di Provinsi Bangka Belitung.

Kata kunci: Sawang, nelayan nomaden, budaya bahari, identitas kolektif, ritual Muang Jong

MUANG JONG RITUAL: COLLECTIVE IDENTITY FOR SAWANG COMMUNITY IN BELITUNG ISLAND

Abstract

The Sawang community live in Belitung and East Belitung, under Bangka Belitung Province. Their life has undergone a socio-cultural change -from nomadic to sedentary by living on land as laborers in the informal sector. This descriptive and qualitative research examined the relationship between their 'native religion' with the construction of their identity as the heirs of maritime culture. In addition, this study explores the meaning of their religious system and ritual practices in their 'native original religion'. The Muang Jong ceremony has become a symbol of their collective identity by stating that they were descendants of the tough sailors and ocean explorers. The Muang Jong is a solidarity making event that unites the Sawang people who reside in different parts of Bangka Belitung province.

Keywords: Sawang, nomadic fishermen, maritime culture, collective identity, Muang Jong

I. PENDAHULUAN

Komunitas orang Sawang di Pulau Bangka oleh pemerintah Provinsi Bangka Belitung dikategorikan sebagai komunitas adat (Subhan, 2013: 3). Direktorat Pembinaan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan juga mengkategorisasikan komunitas orang Sawang sebagai komunitas adat (Purwana, 2013: 5).

Komunitas adat adalah komunitas yang mengkonstruksikan adat sebagai sendi utama organisasi sosial mereka. Beberapa karakteristik yang spesifik dari komunitas adat adalah, pertama, adat menjalankan suatu peran yang sangat mendasar dalam komunitas yang terjalin oleh pertalian keluarga yang erat, baik melalui garis keturunan patrilineal maupun matrilineal. Kedua, pemimpin suatu komunitas yang sangat terikat dengan adat lazimnya terpilih dari keturunan dari kelompok nenek-moyang yang sekaligus diidentifikasi sebagai cucu terakhir dari tokoh pendiri komunitas. Ketiga, individu-individu yang tinggal dalam sebuah kelompok kekerabatan dan komunitas yang terikat oleh garis keturunan serta menempati suatu wilayah tertentu juga ditandai oleh aktivitas kerjasama timbal balik atau pertukaran sosial yang saling

menguntungkan satu sama lain, hal ini menjadi ciri khas utama interaksi mereka sehari-hari (Budiwanti, 2000: 47-49).

Di Bangka Belitung, setidaknya ada lima komunitas adat yakni, Orang Lom, Sekak, Sawang, Jering, dan Kedalek. Orang Lom bermukim di Mapur dan Air Abik Kecamatan Belinyu, Jering dan Kedalek di Kecamatan Kelapa merupakan komunitas adat yang memilih kawasan hutan pedalaman sebagai tempat berdomisili. Orang Lom pada umumnya memiliki mata pencaharian sebagai petani, sedangkan orang Sekak di Tanjung Gunung serta orang Sawang di Belitung adalah komunitas adat yang berdomisili di kawasan pesisir dan berprofesi sebagai nelayan. Baik orang Sekak maupun Sawang terkenal sebagai pelaut ulung. Oleh karena itu, mereka sering juga disebut sebagai Suku Laut atau orang Laut. (Subhan, 2013: 3).

Sebagian komunitas orang Sawang di Pulau Belitung telah dimukimkan di darat pada masa pemerintahan Hindia Belanda ketika mereka menjadi buruh pabrik timah NV Gemeenschapelyke Mynbow Maatschappy Biliton. Mereka dibuatkan perumahan petak di wilayah Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur (Guna, 2014: 20-29). Pada tahun 1970 pemerintah melakukan program pemukiman bagi orang Sawang di Kampung Laut, Kelurahan Pal Satu, Kecamatan Tanjung Pandan dan pada tahun 1985 orang Sawang yang masih hidup nomaden di laut juga dimukimkan di Kampung Laut, Kelurahan Juru Seberang, Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung. Program pemerintah untuk merumahkan orang Sawang di Belitung itu diduga sebagai upaya terselubung untuk meng'Islam'kan komunitas orang adat Sawang karena pada waktu dibangun permukiman orang Sawang di Kelurahan Pal Satu pada tahun 1970-an dan di Desa Juru Seberang, Tanjung Pandan, pada tahun 1985 juga dibangun mushola dan orang-orang Sawang yang mengucapkan kalimat syahadat juga diberi hadiah seperangkat peralatan shalat. Upaya merumahkan orang Sawang itu juga berakibat tercabutnya orang Sawang dari akar budayanya karena selama ratusan tahun nenek moyang orang Sawang membangun budaya bahari sebagai pedoman hidup dan kerangka adaptasi mereka hidup di laut. Masyarakat Sawang di Belitung menghadapi permasalahan yang kompleks antara lain beban diskriminasi yang memiliki sejarah panjang. Setelah mereka dimukimkan di darat, orang Sawang menjadi terasing dengan kehidupan budaya, sistem ekonomi, dan sistem religi mereka sendiri. Selain itu identitas kultural mereka sebagai orang Laut juga semakin memudar ketika kehidupan sehari-hari mereka tidak ada hubungannya dengan laut.

Penelitian ini bertujuan menggali informasi tentang sistem kepercayaan komunitas adat, pelaksanaan ritual-ritual adat beserta dinamika perubahannya dan kaitannya dengan identitas mereka sebagai komunitas adat orang Sawang. Hubungan antara ritual kepercayaan dan identitas komunitas adat orang Sawang ini perlu digali karena sejarah panjang proses marginalisasi komunitas adat juga terjadi dalam ranah sistem kepercayaan mereka. Komunitas adat secara langsung atau tidak langsung didorong untuk menyesuaikan sistem kepercayaannya dengan agama resmi yang diakui pemerintah. Sistem kepercayaan asli komunitas adat semakin tersisih dan bahkan cenderung akan semakin memudar atau akan hilang terlindas oleh hegemoni budaya keagamaan yang dominan.

Kegiatan penelitian ini dilakukan pada komunitas adat orang Sawang di Kabupaten Belitung Timur dan Kabupaten Belitung, Provinsi Bangka Belitung dimulai dengan mengunjungi lokasi pemukiman orang Sawang di Kampung Laut, Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur dan Kampung Laut, Kelurahan Pal Satu, Jalan Gatot Subroto Dalam, Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung. Di dua lokasi yang bernama Kampung Laut tersebut setelah melakukan pengamatan terhadap lingkungan pemukiman mereka, kemudian dilaksanakan wawancara dengan orang Sawang baik dengan warga masyarakat biasa maupun tokoh adat orang Sawang seperti *dukun jong*, *kepala suku*

dan informan lain yang dianggap mengetahui tentang keberadaan orang Sawang di dua tempat tersebut. Penelitian ini juga diperkaya dengan bahan bacaan dari buku, media massa dan bahan yang diunduh dari internet. Metode analisis dalam penelitian ini adalah deskriptif dengan mengkombinasikan perspektif etik dari interpretasi penulis terhadap informasi dan data primer maupun sekunder mengenai orang Sawang dan perspektif *emik* yakni pemahaman orang Sawang terhadap unsur-unsur kebudayaan mereka sendiri.

Budiwanti (2000: 50-52) menyatakan bahwa beberapa bagian adat yang terkait dengan praktek-praktek ritual dan sistem kepercayaan masyarakat dapat disetarakan dengan agama tradisional karena mengandung nilai-nilai moral, eskatologi¹ dan soteriologi², maka praktek adat bisa disetarakan dengan agama tradisional. Praktek-praktek ritual dan sistem kepercayaan orang Sawang dapat dikategorikan sebagai sistem religi mereka. Dalam menganalisa sistem religi komunitas orang Sawang ini digunakan dua kerangka konseptual tentang substansi Yang Suci dan Yang Profan dalam perspektif teori Emile Durkheim.

Agama bagi Emile Durkheim adalah “...a common devotion to sacred things.” Fenomena religi atau keagamaan selalu muncul dalam setiap kelompok sosial ketika ada pemisahan antara ranah yang profan dan yang sakral. *The sacred*, adalah sesuatu yang memiliki sifat keilahian, transendental dan luar biasa. Komunitas orang percaya melakukan aktivitas sakral dimaknai oleh komunitas sebagai realisasi peribadatan bukan wahana untuk mencapai tujuan tertentu. Perbedaan antara ranah yang suci dan ranah yang profan selalu dibuat oleh kelompok orang untuk mengikat mereka dalam satu kelompok orang yang percaya dan mereka semua terikat sebagai satu kesatuan dalam satu simbol dan obyek pemujaan yang sama. Agama merupakan suatu sistem yang mempersatukan kepercayaan dan praktik-praktik pemujaan terhadap sesuatu yang dianggap suci (Coser, 1971: 137-138).

Dalam sistem religi masyarakat manapun, dunia dibagi menjadi dua bagian yang terpisah; 'dunia yang sakral' dan 'dunia yang profan'. Sesuatu yang sakral selalu bermakna sebagai hal yang superior, berkuasa, dalam kondisi normal dia tidak tersentuh dan selalu dihormati. Namun sebaliknya, sesuatu yang profan adalah bagian keseharian dari hidup dan bersifat biasa. Sesuatu yang sakral memiliki pengaruh luas, menentukan kesejahteraan dan kepentingan seluruh anggota masyarakat. Pada sisi lain, hal-hal yang profan tidak memiliki pengaruh yang begitu besar, hanya merefleksikan keseharian setiap individu, baik itu menyangkut aktivitas pribadi maupun kebiasaan-kebiasaan yang selalu dilakukan oleh setiap individu atau keluarga. Konsentrasi utama dalam kehidupan beragama terfokus pada hal-hal yang disakralkan (Pals, 2012: 145).

Agama adalah kesatuan dari keyakinan dan praktik yang berhubungan dengan hal yang suci, khusus dan terlarang. Melalui keyakinan dan praktik ritual terbentuk satu komunitas moral yang tunggal yang disebut gereja dalam tradisi umat Kristiani (Durkheim, 1971: 46; Dillon, 2012: 698). Bagi Durkheim, agama bukan semata-mata pengalaman religius yang bersifat individual namun merupakan aktivitas komunal dan melalui partisipasi dalam aktivitas agama itu ikatan komunal terbangun. Durkheim mengatakan: “... when men celebrate sacred things, they unwittingly celebrate the power of their society”. Ketika orang merayakan sesuatu yang sakral secara tidak disadari mereka merayakan kekuatan masyarakat (Coser, 1971: 137).

¹ Eskatologi adalah bagian dari ajaran agama yang menguraikan secara runtut semua persoalan dan pengetahuan tentang akhir zaman, seperti kematian, alam kubur, kehidupan surga dan neraka, hukuman bagi orang yang berdosa, pahala bagi yang berbuat baik, hari kebangkitan, pengadilan pada hari itu dan lain sebagainya. Lihat, Ahmad Suja'i, 2005, *Eskatologi : Suatu Perbandingan antara Al-Gazali dan Ibn Rusyd*. Jakarta : Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah (SKripsi), hlm 1.

² Soteriologi dapat diartikan sebagai ajaran tentang keselamatan menurut agama Kristen. Lihat, W.R.F. Browning. 2008, *Kamus Alkitab*. Jakarta: BPK Gunung Mulia. hlm. 419.

II. KOMUNITAS ORANG SAWANG DI PULAU BELITUNG

A. Karakteristik Orang Sawang

Pada masa lalu orang Sawang dikenal sebagai orang Laut karena mereka hidup di atas laut. Kehidupan mereka dari semenjak lahir, dewasa, dan sampai akhir hayatnya berada di atas laut, dalam perahu atau sampan mereka yang beratap. Mereka menjalani kehidupan sehari-hari di atas sampan beratap dan tidak mengenal tempat tinggal menetap, mereka disebut *sea nomads*. Orang Sawang dikenal sebagai pengembara yang tidak mengenal tapal batas wilayah administrasi suatu daerah bahkan bisa melintasi batas negara. Sebagai komunitas nomaden, mereka mencari ikan di tempat-tempat yang dianggap banyak ikannya. Mereka mengembara menyesuaikan keberadaan sumberdaya laut dan kondisi musim. Komunitas orang Sawang dari generasi ke generasi terus bergerak mencari ikan dan secara periodik mereka berlabuh ke pantai untuk mencari air tawar di setiap tempat yang terdapat sumur atau sumber mata air tawar maupun muara sungai. Selain itu, mereka menjual atau menukarkan hasil tangkapan ikan dengan bermacam barang kebutuhan hidup mereka dan pada musim badai laut mereka mendarat ke pantai terdekat atau muara sungai untuk berlindung dan memperbaiki peralatan mereka yang rusak.

Siapakah gerangan yang disebut dengan orang Sawang? Sangat sedikit literatur yang mendeskripsikan tentang keberadaan orang Sawang, satu yang bisa disebut adalah tulisan M. Junus Melalatoa dalam bukunya yang berjudul *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia Jilid L-Z* yang diterbitkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan tahun 1995. Dalam buku ini hanya ada sedikit informasi tentang orang Sawang, satu setengah halaman yakni di halaman 752 dan 753. Orang Sawang disebut sebagai orang Sekak, kata Sawang sama sekali tidak muncul kecuali dengan nama yang hampir mirip yakni Ameng Sewang. Orang Sawang menjadi cukup terkenal ketika novel Andrea Hirata yang berjudul *Laskar Pelangi* (2011) menjadi buku *mega best seller*. Andrea Hirata berapa kali menyebutkan tentang keberadaan orang Sawang di Belitung Timur serta membuat deskripsi yang romantis tentang karakteristik fisik dan perilaku sosial orang Sawang.

Warna kulit orang Sawang pada umumnya coklat dan relatif lebih gelap dibandingkan orang Bangka dan Belitung pada umumnya. Bisa dikatakan warna kulit orang Sawang terlihat legam karena terlalu banyak terpapar sinar matahari. Rambut mereka lurus dan sebagian yang lain bergelombang dan kaku seperti mayang mengurai. Selain itu, badan mereka terlihat kekar dan tegap. Andrea Hirata dalam novel *Laskar Pelangi* melukiskan orang Sawang bagaikan orang Aborigin di Australia.

”Dibandingkan orang Melayu, penampilan mereka sangat berbeda. Kulit gelap, rahang tegas, mata dalam, pandangan tajam, bidang kening yang sempit, struktur tengkorak seperti Suku Teuton, dan berambut kasat lurus seperti sikat” (Hirata, 2008: 164).

Yusril Ihza Mahendra, memberikan kesaksian tentang pengalaman masa kecilnya di Belitung Timur dan menggambarkan tentang orang Sawang yang ia sebut sebagai Suku Laut sebagai berikut:

“Penduduk Belitung membagi dirinya dalam dua kelompok, pertama kelompok mayoritas yang dari sudut budaya dan bahasa dapat dikelompokkan sebagai orang Melayu. Kesamaan kultural dengan masyarakat Melayu Riau dan Johor di Semenanjung Malaya, sangat terasa. Kelompok kedua, yang lebih sedikit jumlahnya adalah kelompok Suku Laut atau Suku Sawang, yang mendiami daerah pantai. Postur tubuh dan wajah kedua kelompok ini sangat kentara. Suku Laut mempunyai postur tubuh yang lebih besar, lebih kekar dengan kulit warna coklat kemerahan. Suku Laut terdapat pula di Kepulauan Riau. Legenda-legenda Suku Laut menyebutkan bahwa nenek moyang mereka adalah *Lanun*, atau bajak laut berasal dari Pulau Mindanao di Philipina. Di sekitar Belitung memang ada sebuah pulau yang bernama Mendanau. Apakah ada hubungannya dengan

Mindanao di Philipina, saya belum pernah menelaahnya. Dari pengamatan saya yang hanya sepintas, memang terdapat kesamaan postur tubuh, warna kulit, serta bahasa dan berbagai jenis kesenian antara Suku Laut dengan penduduk asli Mindanao di Philipina.

Orang Laut atau orang Sawang dalam pandangan Yusril Ihza Mahendra, memiliki postur tubuh yang lebih besar dan warna kulit yang lebih gelap dibandingkan dengan orang Melayu Belitung. Selain itu, Mahendra juga menyebutkan legenda asal-usul nenek moyang orang Sawang adalah Suku Lanun atau bajak laut dari Philipina³. Hal ini juga mirip dengan legenda yang dituturkan oleh Idris Said, seorang tokoh masyarakat Sawang dan pimpinan Sanggar Ketimbang Burong yang mengajarkan seni tari orang Sawang di Kampung Laut⁴.

Generasi kedua dan ketiga dari orang-orang Sawang yang tinggal di darat sudah sulit dibedakan dengan orang Bangka dan Belitung pada umumnya karena banyak terjadi perkawinan dengan warga suku bangsa lain yang ada di sekitar tempat tinggal mereka. Perkawinan antara orang Sawang dengan orang dari suku bangsa lain menjadi sesuatu yang biasa terjadi. Kepala Suku Sawang di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung Kabupaten Belitung Timur yang bernama Sunardo merupakan anak dari seorang laki-laki Jawa yang menikah dengan perempuan Sawang, demikian juga Ketua RT 04 di kompleks perumahan orang Sawang Desa Selinsing, Kecamatan Gantung yang bernama Suryanto juga keturunan orang Jawa yang kawin dengan orang Sawang⁵.

Lebih lanjut, Andrea Hirata menggambarkan orang Sawang sebagai suku yang maskulin, pelaut ulung yang hidup di perahu dan berkelana dari pulau ke pulau. Setelah tinggal menetap dan bekerja sebagai buruh dalam strata paling rendah di perusahaan timah, orang Sawang dikenal memiliki etos kerja tinggi, jujur, tidak usil dengan urusan orang lain dan tidak pernah berurusan dengan hukum. Mereka juga digambarkan sebagai orang yang boros, Hirata melukiskan fenomena ini secara halus dan indah.

“Tak ada kepelitan mengalir dalam pembuluh darah orang Sawang. Mereka membelanjakan uang seperti tak ada lagi hari esok dan berutang seperti akan hidup selamanya... Lebih dari itu, mereka tak pernah lari dari utang-utangnya” (Hirata, 2011: 163-164).

Andrea Hirata juga menggambarkan sifat interaksi sosial orang Sawang yang eksklusif. Bagi orang Sawang, hidup ini hanya terdiri atas mandor yang mau membayar mereka. Selain itu, mereka juga tidak memahami konsep aristokrasi karena kultur mereka tidak mengenal *power distance*. Orang yang tidak memaklumi hal ini akan menganggap mereka tidak tahu tata krama. Satu-satunya manusia terhormat di antara mereka adalah sang kepala suku, seorang *shaman* sekaligus dukun, dan jabatan itu sama sekali bukan faktor keturunan namun pilihan orang Sawang (Hirata, 2011: 165). Gambaran Andre Hirata tersebut benar dengan catatan bahwa kepala suku dalam konsepsi orang Sawang di Kecamatan Gantung pada saat ini bukan seorang *shaman* atau dukun melainkan pemuka masyarakat Sawang yang bertugas mewakili kepentingan mereka ketika berhadapan dengan pihak pemerintah dan pihak-pihak lainnya. Kepala suku Sawang di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung pada saat ini adalah seorang lelaki berusia sekitar 40 tahun bernama Sunardo berdarah campuran Jawa dan Sawang serta dianggap tidak memiliki kemampuan supranatural. Sedangkan dukun yang dihormati dalam konteks tradisi bahari orang Sawang adalah dukun laut atau juga sering disebut *dukun jong* yang bertanggungjawab memimpin upacara *Muang Jong*.

B. Asal Usul Orang Sawang di Bangka Belitung

Pengembara laut dari perairan Bangka dan Belitung pada umumnya dipanggil atau

³ <http://yusril.ihzamaheindra.com/2007/12/21/kenang-kenangan-di-masa-kecil-bagian-iv/>

⁴ Kampung Laut berada di Jalan Gatot Subroto Dalam, Kelurahan Pal Satu, Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung.

⁵ Informasi dari Sunardo, Kepala Suku Sawang, di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur.

disebut Orang Laut, namun juga banyak diketahui dengan sebutan Sekak, Sekat, Sika, dan Sekah. Arti dari nama tersebut tidak dapat dijelaskan. Riedel (1881) menduga berkaitan dengan *sekat* atau pantai muara sungai di Melayu, sangat tidak meyakinkan. Hal itu mungkin hanya 'pembelokan' atau 'pemlesetan' dari nama Sekana (k), suatu nama dari manusia perahu-perompak dari Lingga. Mereka itu adalah orang-orang yang selama puluhan tahun dilecehkan di perairan Pantai Bangka. Ecoma Verstege melaporkan pada kasus Belitung, mereka keturunan panglima yang menguasai Jahore. Panglima kemudian diasingkan karena ketidaktaatan terhadap klan mereka. Setelah melakukan pembajakan di perairan Kepulauan Riau-Lingga, mereka diusir dan pergi ke Bangka melanjutkan hidup dengan tinggal menetap di perahu-perahu kecil. Apabila anggapan mengenai asal-usul nama Sekah itu benar, bisa bermakna bahwa orang Laut telah berbaur dengan orang Sekana. Orang Sekah memiliki reputasi yang sangat buruk di awal abad kesembilan belas, mereka terlibat pembajakan bersama-sama dengan orang Rayat dari Lingga. Dalam kegiatan ini, seperti bajak laut Lingga, mereka dibiayai dan didorong oleh seorang tokoh lokal Melayu Belitung (Sopher, 1977: 124).

Orang Sawang atau orang Sekak menurut Melalatoa (1995: 752) adalah kelompok etnik yang hidupnya berpindah-pindah di laut kawasan pantai pulau-pulau kecil di sekitar Pulau Bangka serta Pulau Belitung. Di Pulau Bangka, mereka terutama menyebar di daerah Lepar Pongok dan Pangkalan Baru. Di Pulau Belitung mereka menyebar di daerah Membalong dan beberapa daerah lainnya. Orang Sekak di Bangka sering juga disebut orang Sakai atau orang Mapur karena sebagian besar kehidupannya dihabiskan di laut, kadang mereka juga disebut orang Laut. Di Belitung mereka dikenal sebagai orang Ameng Sewang. Bahasa Sekak termasuk rumpun bahasa Melayu namun dialek bahasa Sekak sangat berbeda dengan dialek bahasa suku bangsa asli lainnya di daerah tersebut. Kehidupan di atas perahu itu menyebabkan mereka sangat tergantung pada keadaan alam. Bila keadaan laut tidak memungkinkan tinggal di rumah perahu, mereka menetap sementara di permukiman yang dibangun di tepi pantai. Biasanya mereka tinggal di darat hanya untuk beberapa saat saja. Waktu yang singkat itu menyebabkan mereka tidak memiliki banyak kesempatan untuk mengadakan hubungan sosial dengan suku bangsa lainnya. Keadaan seperti inilah yang menyebabkan mereka pada masa itu digolongkan sebagai 'masyarakat terasing'.

Satu dari versi asal-usul orang Sawang dideskripsikan oleh Melalatoa (1995: 752). Menurut cerita rakyat, orang Sekak yang berdiam di Bangka merupakan keturunan orang Laut, berasal dari pulau-pulau kecil yang sekarang termasuk wilayah negara Malaysia. Dalam pengembaraannya sebagai nelayan nomaden, orang Laut kemudian menetap di Kubung, Kecamatan Lepar Pongok, Kabupaten Bangka. Keturunan orang Laut inilah yang kemudian dikenal sebagai orang Sekak.

Versi lain dari sejarah lisan asal usul orang Sawang dituturkan Idris Said⁶. Kata *sawang* berasal dari nama pohon yang sering disebut pohon *bukat* atau pohon *sawang*, dandengan buah sawang serta 'ilmu gaib', nenek moyang orang Sawang mampu membunuh para perompak atau bajak laut yang disebut *Lanun*. *Lanun* sering disebut juga *Ilanun* merupakan warga asli Kepulauan Laluna di Philipina Selatan, adalah perompak laut yang sangat ditakuti oleh pedagang yang melintasi perairan Asia Tenggara. Setelah orang Sawang mampu membunuh para perompak, orang-orang Lanun yang masih hidup menyatakan menyerah dan mengajak berdamai dengan orang-orang Sawang, dan menjalin hubungan perkawinan. Anak keturunan hasil perkawinan orang-orang Sawang dengan orang-orang Lanun tersebar di berbagai kepulauan di Nusantara dan Philipina. Tradisi orang Sawang yang mengembara di laut dan tidak pernah terikat dengan tempat bermukim secara permanen menyebabkan terjadinya persebaran yang luas anak keturunan orang Sawang dan Lanun. Persebaran mereka diduga ada di sekitar Kepulauan Sulu, Kepulauan Riau, dan Kepulauan Bangka Belitung.

⁶ Seorang tokoh budayawan Sawang yang tinggal di Jalan Baru Kampung Luat, Jalan Gatot Subroto Dalam, Tanjung Pandan.

Idris Said mengatakan bahwa sebagian dari warga masyarakat Melayu Belitung merupakan keturunan orang Sawang dan Lanun.

Lokasi permukiman orang Sawang di Pulau Belitung



Sumber: <http://salaamministries.com/elvinwefindit/peta-belitung>

Orang Sawang dalam pandangan umum orang Bangka Belitung sering diidentifikasi sebagai orang yang hidup di atas perahu beratap dan pengembara yang tidak jelas asal-usulnya serta berbudaya 'primitive'. Bahasa orang Sawang yang tidak dapat dimengerti oleh orang Bangka Belitung disebut sebagai bahasa *sekak*, ramai atau tidak keruan. Selain itu ada anggapan bahwa orang Sawang bisa memakan ikan mentah tanpa diolah atau dimasak terlebih dahulu. Perilaku orang Sawang seperti itu dianggap tidak senonoh sehingga mereka dinamai sebagai orang Sekak. Dalam percakapan sehari-hari orang Belitung apabila menegur orang yang dianggap berbuat tidak senonoh akan dikatakan: "Macam Sekak kau ini!". Orang yang ditegur seperti itu dianggap orang yang tidak memiliki adat sopan santun atau telah berbuat yang tidak pantas dalam konteks adat kebiasaan orang Belitung.

Orang Sawang di Belitung akan sangat marah apabila dikatakan atau disebut sebagai orang Sekak karena dianggap menghina mereka. Orang Sawang merasa bahwa ada stigma negatif dalam diri mereka apabila mereka disebut sebagai orang Sekak. Stigma negatif tentang orang Sawang memang berkembang luas pada masyarakat Melayu Belitung. Mereka memiliki gambaran bahwa orang Sawang itu boros, senang menenggak minuman keras dan tidak memiliki kemauan untuk hidup secara hemat.



Foto 1. Kolek atau perahu tempat tinggal orang Sawang pada masa lalu (Sumber : Adi Guna)

Pada sisi lain, mayoritas penduduk pribumi di Belitung mengidentifikasi diri mereka sebagai orang Melayu Belitung dan kebudayaan Melayu merupakan kebudayaan dominan di Belitung. Pada umumnya orang Melayu Belitung pandai bersyair dan berpantun serta memiliki adat istiadat yang mirip dengan orang Melayu dari Kepulauan Riau. Orang Melayu Belitung memiliki tradisi keagamaan yang identik dengan Islam sedangkan orang Sawang pada masa lalu dianggap berkepercayaan animisme-shamanisme karena orang Sawang dipersepsikan sebagai

penyembah hantu laut.

Tradisi keagamaan orang Sawang dianggap bertentangan dengan ajaran agama Islam, budaya dan tradisi orang Sawang dianggap rendah dalam pandangan orang Melayu. Selain itu, status ekonomi orang Sawang pada umumnya relatif rendah yakni bekerja di sektor informal seperti buruh pikul di pelabuhan, buruh bangunan, buruh angkut barang di pasar, buruh lepas di pertambangan timah serta tukang parkir menyebabkan mereka secara ekonomi dan sosial termarginalkan.

C. Orang Sawang Menetap di Darat: Dari Pelaut Nomaden Menjadi Buruh Pertambangan Timah

Suku Sawang yang sudah mulai menetap di darat pada masa akhir penjajahan Belanda bekerja sebagai buruh di perusahaan tambang timah Belitung yang dikelola oleh Belanda. Umumnya mereka bekerja sebagai buruh di kapal laut, tongkang, dan ada juga sebagai penjahit karung timah. Mereka dikenal sebagai pekerja yang ulet oleh Belanda⁷. Orang Sawang mulai tinggal di darat ketika perusahaan pertambangan timah di Belitung yang dikuasai oleh orang Belanda mulai mempekerjakan orang Sawang sebagai buruh pikul dan angkut di lokasi pertambangan timah. Pada tanggal 15 November 1860, perusahaan pertambangan timah berdiri dengan nama *Billiton Maatschappy*. Perusahaan ini merupakan perusahaan swasta milik orang Belanda yang bekerja sama dengan Pemerintah Belanda yang berkedudukan di Belanda. Pada tahun 1866, *Billiton Maatschappy* masih terus mendatangkan pekerja dari negeri Cina hingga berjumlah 2724 orang, dan pada tanggal 9 September 1924, *Billiton Maatschappy* berubah nama menjadi NV GMB atau NV *Gemeenschapelyke Mynbouw Maatschappy Billiton* (Guna, 2014: 28-29).

Tenaga buruh yang banyak dipekerjakan di perusahaan penambangan timah adalah pekerja dari Cina. Orang Sawang mulai direkrut sebagai tenaga buruh di perusahaan pertambangan timah pada tahun 1936. Tubuh orang Sawang yang tinggi dan tegap sebagai pertimbangan mempekerjakan mereka di pertambangan timah. Selain itu, orang Sawang relatif tidak menuntut banyak dalam hal penggajian. Orang Sawang juga dinilai sebagai pekerja yang patuh dan mampu bekerja keras dari pagi sampai sore. Pada waktu itu hanya sebagian dari komunitas orang Sawang yang dipekerjakan di perusahaan timah, sebagian yang lain masih hidup di atas sampan beratap dan bermatapencarian sebagai nelayan nomaden. Orang Sawang yang bekerja di perusahaan pertambangan timah pun pada waktu itu belum sepenuhnya terlepas dari pola kehidupan di atas laut karena pada hari libur seperti hari minggu mereka masih pergi melaut mencari ikan. Secara perlahan orang-orang Sawang yang masih hidup di atas sampan menjadi tertarik bekerja di perusahaan pertambangan timah. Ketertarikan mereka setelah mendengar cerita saudara mereka yang secara rutin menerima gaji dan jatah pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari seperti setiap pekerja laki-laki mendapat beras 18 kg, istrinya 10 kg beras dan anak-anak masing-masing mendapat 10 kg beras setiap bulan. Selain itu setiap keluarga orang Sawang yang bekerja di perusahaan pertambangan timah milik orang Belanda juga mendapat jatah gula, kopi, teh, daging kornet, dan minyak tanah untuk menunjang kebutuhan hidup mereka selama satu bulan. Gaji orang Sawang yang bekerja di perusahaan pertambangan timah antara 50 sen sampai dengan 100 sen per bulan⁸.

Pada tahun 1936 hanya sekitar separuh dari populasi orang Sawang yang bekerja di pertambangan timah. Meskipun telah bekerja sebagai buruh pertambangan timah, orang-orang Sawang tersebut masih mempertahankan tradisi mereka melaut. Setiap hari Minggu

⁷ Satu alinea ini merupakan saran tertulis dari Dr. Bambang Rudito yang diberikan kepada penulis melalui e-mail.

⁸ Keterangan dari *Kek Daud*, 79 tahun, pensiunan PT Timah dan sesepuh orang Sawang di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur.

mereka pergi melaut dengan menggunakan perahu layar dengan menggunakan kain putih tebal yang disebut *sabang kajang*. Mereka menangkap ikan di laut dengan cara menumbak ikan pari dan hiu. Hasil ikan tangkapan tersebut, kemudian ditukar atau dibarter dengan ubi dan beras milik orang Melayu. Pada waktu itu, orang Melayu Belitung bermatapencarian sebagai peladang dan bercocok-tanam padi ladang yang tidak jauh dari pesisir. Orang Melayu pada umumnya enggan bekerja di pertambangan timah karena pada masa lalu penguasa kerajaan di Belitung menentang keberadaan pertambangan timah di wilayahnya dan menghimbau orang Melayu memboikot eksploitasi timah di Belitung. Satu dari alasan perusahaan timah mendatangkan buruh kasar dari Cina adalah kecenderungan resistensi dan penolakan orang Melayu Belitung bekerjasama dengan orang Belanda.

Perusahaan timah milik orang Belanda mendapat penolakan dari elite politik khususnya bangsawan Belitung yang menolak bekerja sama dengan orang Belanda. Orang Belitung dihimbau untuk melakukan pemboikotan terhadap upaya eksplorasi timah yang dilakukan oleh perusahaan Belanda di seluruh wilayah Belitung. Mungkin hal ini yang menyebabkan perusahaan timah lebih senang merekrut tenaga kerja dari kalangan orang Tionghoa bahkan mendatangkan secara langsung dari daratan Cina dalam beberapa gelombang dan orang-orang Sawang yang memiliki postur tubuh kekar serta dikenal sebagai pekerja kasar yang tekun.

Bekerja di perusahaan pertambangan timah dengan sistem gaji tetap dan penjataan bahan makan pokok setiap bulan membuat orang Sawang secara perlahan mulai meninggalkan matapencariannya yang lama sebagai pelaut. Orang-orang Sawang lain yang masih melaut lambat laun tertarik ikut bergabung dengan saudara yang bekerja di perusahaan milik orang Belanda tersebut. Perusahaan pertambangan timah membuat rumah penampungan tempat tinggal orang Sawang berupa rumah petak panggung terbuat dari kayu dengan atap sirap. Setiap keluarga mendapat satu petak rumah dengan satu pintu rumah.

Komunitas orang Sawang di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur mulai bermukim di darat secara bertahap semenjak tahun 1936. Pemukiman orang Sawang anak keturunan buruh pabrik timah NV Gemeenschapelyke Mynbow Maatschappy Biliton berada di Kampung Laut Seberang⁹. Ada sebanyak 60 Kepala Keluarga Orang Sawang dengan jumlah keseluruhan sebanyak 213 jiwa, terdiri dari 113 perempuan dan 100 laki-laki. Rata-rata pendidikan orang Sawang hanya lulus Sekolah Dasar dan maksimal lulus Sekolah Menengah Pertama. Pada saat ini ada 3 orang anak muda Sawang yang masih menempuh pendidikan di Sekolah Menengah Atas Negeri Gantung. Sebagian besar kepala keluarga orang Sawang di Kampung Laut Seberang ini bekerja sebagai buruh angkut di gudang timah dan buruh angkut di pasar. Pada saat ini hanya ada 3 orang kepala keluarga orang Sawang yang bekerja sebagai nelayan yaitu Kaki, Adi dan Anan. Tiga orang nelayan ini menggunakan perahu kecil dan memakai alat tangkap ikan berupa jaring, berangkat melaut pagi hari sekitar jam 4.30 dan pulang pada waktu sore hari dengan hasil rata-rata perolehan ikan antara 2 kilogram sampai 5 kilogram per hari. Ikan tersebut dijual dengan harga Rp. 20.000,00 per kilogram¹⁰.

Permukiman orang Sawang lain yang berada di Pulau Belitung berada di Tanjung Pandan, ibukota Kabupaten Belitung. Di Tanjung Pandan, orang Sawang mulai dimukimkan oleh pemerintah pada tahun 1970 di Kampung Laut¹¹. Di kampung ini terdapat 14 KK orang Sawang yakni Idris Said, Abdul Jalil, Aki, Jaya, Jauhar, Rudiansyah, Aris, Seman, Seni, Eden,

⁹ Kampung Laut Seberang ini berada di RT 04 RW 02, Jalan A. Yani, Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur.

¹⁰ Data kependudukan warga komunitas Sawang ini diperoleh dari Sunardo, 50 tahun, Kepala Suku Sawang yang tinggal di RT 04 RW 02, Jalan A. Yani, Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur.

¹¹ Kampung Laot berada di Jalan Gatot Subroto Dalam, Kelurahan Pal Satu, Kecamatan Tanjung Pandan.

Iman, Taufik, Mitut, dan Hamdi. Seluruh populasi orang Sawang di Kampung Laut Jalan Gatot Subroto berjumlah 60 jiwa. Pada tahun 1970-an ketika orang Sawang mulai dimukimkan, jumlah mereka sekitar 200 jiwa dengan puluhan KK orang Sawang. Namun sebagian besar orang Sawang merasa tidak senang bertempat tinggal di Kampung Laut ini, mereka menjual rumahnya dan pergi bergabung di permukiman orang Sawang di Pulau Bangka. Dari 14 KK orang Sawang ini hanya Idris Said yang bermatapencaharian sebagai nelayan, selebihnya bekerja sebagai buruh di pelabuhan, buruh pikul di pasar, tukang batu, dan juru parkir.

Proyek permukiman orang Sawang di Kelurahan Pal Satu, Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung dibangun sekitar tahun 1970-an, sedangkan permukiman di Desa Juru Seberang, Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung Seberang pada tahun 1985. Orang Sawang di Desa Juru Seberang dianggap memiliki pengetahuan yang lebih mendalam tentang budaya dan sistem religi asli orang Sawang karena mereka adalah kelompok orang Sawang yang paling akhir bermukim di daratan Pulau Belitung.

D. Matapencaharian Orang Sawang

Dahulu sebelum tahun 1936 semua orang Sawang adalah pelaut ulung yang mengembara di samudera luas, hampir seluruh waktu hidupnya dihabiskan di atas rumah perahu mereka. Kehidupan sehari-hari mereka selalu disibukkan dengan aktivitas mencari ikan dengan berbagai peralatannya yang sederhana seperti pancing (*ngendik*), jaring (*nyala*), tombak bermata lima (*serapang*) dan *ibul* atau tombak dengan mata tombak yang dapat terlepas dari gagangnya apabila mengenai ikan sasarannya karena diberi tali penghubung.

Orang Sawang mulai tinggal di darat ketika perusahaan pertambangan timah di Belitung yang dikuasai oleh orang Belanda mulai mempekerjakan orang Sawang sebagai buruh pikul dan angkut di lokasi pertambangan timah. Orang Sawang laki-laki yang bekerja di pertambangan timah bertugas mengisi karung-karung dengan pasir timah dan mengangkat karung-karung tersebut ke dalam kereta gerobak angkut. Kereta gerobak tersebut setelah penuh dengan pasir timah, didorong menuju pabrik pengolahan timah melalui jalan rel kereta. Kaum perempuan Sawang yang bekerja di perusahaan pertambangan timah bertugas menjahit karung-karung terpal yang rusak, mereka itulah yang biasa disebut buruh *yukan*.

Bekerja di perusahaan timah milik orang Belanda memberikan rasa nyaman pada diri orang Sawang karena ada jaminan kebutuhan hidup rumah tangga mereka tercukupi oleh pemberian gaji dan bahan makanan pokok dari pihak perusahaan timah. Mereka juga berpikir bahwa bekerja siang malam mencari ikan di laut pada akhirnya sebagian besar hasilnya akan dijual atau ditukarkan dengan berbagai barang kebutuhan hidup sehari-hari dan ketika musim badai di laut mereka juga kesulitan mencari ikan. Bila bekerja pada perusahaan timah, mereka tidak perlu khawatir lagi datangnya cuaca buruk yang menghambat aktivitas mereka. Akhirnya, orang-orang Sawang yang sering berlabuh di pantai daerah Manggar dan Gantung meninggalkan pekerjaannya nelayan nomaden dan bekerja sebagai buruh di perusahaan timah. Andrea Hirata dalam novel *Laskar Pelangi* menggambarkan 'zona nyaman' kehidupan orang Sawang ini sebagai berikut: “..Bagi mereka hidup ini hanya terdiri atas mandor yang mau membayar mereka setiap minggu dan pekerjaan kasar yang tak sanggup dikerjakan suku lain.” (Hirata, 2011: 164).

Sebagian besar kepala keluarga orang Sawang di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur bekerja di perusahaan tambang timah maupun buruh lepas di pertambangan timah inkonvensional atau pertambangan yang dikelola masyarakat, hanya ada empat kepala keluarga orang Sawang di Desa Selinsing yang masih mempertahankan

¹² Satu alinea ini merupakan saran tertulis dari Dr. Bambang Rudito yang diberikan kepada penulis melalui e-mail.

pekerjaan sebagai nelayan. Orang Sawang di Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung, sebagian besar berkerja di pelabuhan sebagai tukang pikul atau kuli angkut, sebagian yang lain sebagai buruh angkut di pasar, tukang serabutan dan di Kelurahan Pal Satu, Tanjung Pandan hanya ada satu orang Sawang yang bekerja sebagai nelayan yakni Idris Said usia 64 tahun yang dikenal sebagai budayawan Sawang dan pimpinan Sanggar Ketimang Burung yang mengajarkan berbagai tarian khas masyarakat Sawang. Pekerjaan orang Sawang pada saat ini secara umum sudah tidak ada kaitannya dengan budaya bahari yang dibangun nenek moyang orang Sawang selama ratusan tahun yang lalu.

E. Sistem Organisasi Sosial Orang Sawang

Keluarga batih (*nuclear family*) adalah unit sosial terkecil dari masyarakat, agen sosialisasi pertama yang mengkondisikan seorang anak Sawang selama beberapa tahun paling awal dalam kehidupannya untuk tumbuh dan berkembang secara sosial menjadi anggota masyarakat. Melalui keluarga, seorang anak Sawang semenjak awal melihat standar pola-pola perilaku sosial anggota keluarga dalam situasi yang berbeda-beda.

Di Kampung Laut, Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Belitung Timur, 60 keluarga tinggal di tiga unit bangunan rumah dengan konstruksi memanjang dan beberapa keluarga lainnya menempati bangunan rumah semi permanen yang masing-masing dihuni oleh satu keluarga orang Sawang. Di dalam rumah panjang, setiap keluarga orang Sawang menghuni satu bilik rumah dan memiliki satu buah pintu akses untuk keluar masuk ke dalam bilik mereka. Di belakang setiap bilik terdapat dapur untuk memasak kebutuhan makan seluruh anggota keluarga penghuni bilik rumah tersebut. Satu bilik rumah dihuni oleh satu keluarga batih orang Sawang. Setiap keluarga batih orang Sawang juga merupakan satu unit ekonomi rumah tangga sendiri yang terdiri dari sepasang suami istri yang oleh anak atau *inak* mereka dipanggil *ma'* dan *nu'* serta anak-anak laki kecil yang biasa disebut *bujang kecil* maupun anak perempuan atau *dara belente*. *Ma'* adalah kepala keluarga dan penanggungjawab pemenuhan kebutuhan rumah tangganya namun bukan berarti *nu'* tidak memiliki peran dalam pemenuhan kebutuhan rumah tangga orang Sawang karena banyak perempuan orang Sawang yang bekerja membantu perolehan *income* rumah tangga mereka. Beberapa perempuan atau ibu rumah tangga orang Sawang bekerja sebagai pedagang makanan kecil yang sehari-hari biasa dikonsumsi anak kecil seperti kue, tempe dan tahu goreng maupun kebutuhan konsumsi orang dewasa seperti rokok serta minuman instan yang dikemas dalam botol maupun minuman yang diseduh air panas seperti teh dan kopi.

Pola pembagian kewenangan dalam urusan keluarga orang Sawang bersifat hampir sejajar antara suami dan istri dengan beberapa kekhasan dalam bidang tertentu terkait dengan kondisi keluarga mereka. Meskipun demikian secara normatif, suami dan istri memiliki peran dan tanggungjawab yang berbeda dalam rumah tangga orang Sawang. Suami berperan sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah. Suami bersama istri juga berperan penting dalam mengajarkan penerapan norma-norma sosial dan penegak disiplin untuk memberikan hukuman bagi anak-anak maupun anggota keluarga lainnya yang melanggar norma-norma kepatutan dalam kehidupan sosial.

Istri orang Sawang memiliki peran khusus yang berkaitan dengan kodrat sebagai wanita yakni melahirkan dan membesarkan anak. Seorang istri lebih banyak tinggal di rumah untuk mengasuh anak-anaknya. Seorang istri juga menentukan apa yang dibutuhkan untuk makan pada hari itu dan apa yang bisa dilakukan untuk membantu menambah pendapatan keluarga. Para wanita Sawang juga merupakan pekerja yang rajin dan berhemat untuk membantu suami memenuhi kebutuhan nafkah keluarga.

Kerabat dalam konsepsi orang Sawang biasa meliputi saudara kandung dan saudara

sepupu tingkat pertama. Inilah kelompok sosial yang memiliki derajat solidaritas sosial yang tinggi, berbagai hal penting yang terkait dalam konteks kepentingan kerabat biasanya terjalin hubungan resiprositas sosial dan ekonomi, seperti tolong-menolong dalam penyelenggaraan ritual daur hidup. Upacara pernikahan dan kematian biasanya menjadi tanggung jawab kerabat meskipun beban terberat secara finansial tetap berada pada keluarga inti atau keluarga batih.

III. SISTEM RELIGI ORANG SAWANG

A. Religi Orang Sawang

Kebudayaan suatu masyarakat merupakan hasil adaptasi. Namun pada sisi lain juga merupakan bentuk strategi masyarakat beradaptasi dengan lingkungan alam dan sosialnya. Masyarakat Sawang dari generasi ke generasi hidup di atas laut. Mereka lahir, hidup sampai mati di atas laut. Laut merupakan ekosistem yang mempengaruhi seluruh aspek kehidupan orang Sawang. Apabila kebudayaan dimaknai sebagai pola perilaku sosial yang paling efektif untuk memenuhi segala kebutuhan hidup, seluruh aspek kehidupan sehari-hari orang Sawang selalu berkaitan dengan laut. Jagat bahari merupakan makro kosmos yang membentuk sistem kepercayaan orang Sawang.

Seperti komunitas suku bangsa lainnya, komunitas Suku Sawang juga memiliki beberapa konsep penting yang berkaitan dengan sistem kepercayaan serta serangkaian ritual yang merupakan aspek praksis dari sistem kepercayaan mereka dan secara umum mempengaruhi kehidupan mereka sehari-hari. Sistem kepercayaan orang Sawang sebagai bagian dari unsur-unsur kebudayaan orang Sawang yang terus berubah seperti sistem sosio-ekonomi, politik dan pendidikan yang terus berkembang, sistem kepercayaan orang Sawang pun mengalami perubahan.

Secara historis, ketika komunitas suku bangsa lain seperti komunitas orang Melayu mulai mengetahui dan mengenal komunitas orang Sawang berada di laut maupun pantai sekitar Kepulauan Bangka dan Belitung, orang Melayu memandang atau menggambarkan komunitas orang Sawang sebagai penganut sistem kepercayaan animisme-shamanisme. Orang Sawang dianggap tidak memiliki agama, orang-orang liar yang tidak jelas asal-usulnya dan selalu mengembara di lautan bebas. Orang Sawang pada awalnya tidak memiliki afiliasi keagamaan tertentu. Pengertian agama sering dihubungkan dengan lima agama resmi yang diakui pemerintah pada masa Orde Baru. Sistem kepercayaan orang Sawang yang asli tidak berafiliasi dengan lima agama resmi Indonesia.

Konsep suci dalam perspektif religi orang Sawang dihubungkan dengan penguasa jagat bahari. Laut atau samudera yang luas bukan semata-mata dipahami sebagai bentangan geografis yang bersifat material namun juga memiliki dimensi rohaniah. Samudera yang luas tempat orang Sawang hidup dan mengembara sering menampakkan fenomena alam yang teduh dan banyak menyediakan kelimpahan rezeki berupa ikan yang tidak pernah habis ditangkap. Namun pada sisi lain, di tengah samudera yang luas seakan tiada bertepi dapat menampakkan fenomena alam yang mengerikan berupa angin badai yang mendatangkan gelombang air laut setinggi gunung yang dapat menghempaskan dan menghancurkan perahu layar orang Sawang. Orang Sawang percaya bahwa ada kekuatan adikodrati dibalik fenomena dahsyat yang terjadi di tengah laut. Samudera yang luas dikuasai oleh para penguasa laut yang disucikan dalam pemahaman religius orang Sawang.

Pemahaman orang Sawang tentang dunia dalam perspektif kepercayaan mereka mengacu pada konsepsi jagat bahari. Orang Sawang yang hampir sepanjang hidupnya berada

di atas air laut menjelaskan bahwa dunia mereka sebagai dunia bahari yang berada di bawah kekuasaan Ratu Pantai Selatan yang bersemayam di Samudera Hindia sebagai penguasa tertinggi di dunia laut atau jagat bahari, penguasa laut tingkat kedua adalah Bujang Awang, tingkat ketiga adalah Dayang Ina. Dayang Ina ini menurut orang Sawang memiliki pasangan yang namanya tidak boleh disebut kecuali dalam pembacaan mantra ritual *Muang Jong*. Pantangan penyebutan nama pasangan Dayang Ina ini kalau dilanggar bisa menyebabkan orang yang menyebut namanya berarti memanggil dia dan berakibat orang yang menyebut nama akan kerasukan ruh pasangan Dayang Ina. Penguasa penguasa laut tingkat keempat adalah Pilai dan penguasa laut tingkat kelima adalah Badiq.

Kelima penguasa samudera dihormati dan disucikan oleh orang Sawang. Upacara *Muang Jong* yang dilakukan setiap tahun itu bertujuan menunjukkan bakti orang Sawang terhadap penguasa laut. Rangkaian persembahan kepada lima penguasa laut tersebut berupa sembilan bahan kebutuhan pokok ditambah kemenyan, beras kunyit, mayang pinang, daun telasih, dan rokok dikemas dalam *ancak* replika bangunan rumah diletakkan di atas *jong* atau replika perahu. *Jong* tersebut dihanyutkan menuju pulau mistis yang suci yakni Pulau Jengih Gosong Timur. Pulau gaib yang tidak dapat dilihat dengan mata manusia tersebut merupakan keraton atau istana tempat bersemayam para penguasa laut. Upacara *Muang Jong* bermakna mengantar ke tengah laut persembahan komunitas orang Sawang kepada para penguasa samudera yang berada di 'pulau suci' yakni Pulau Jengih Gosong Timur.

Konsep suci dalam sistem religi orang Sawang juga berkaitan dengan waktu. Tiga hari setelah upacara *Muang Jong* semua orang Sawang dilarang untuk beraktivitas di laut. Tiga hari pasca upacara *Muang Jong* merupakan hari suci yang tidak boleh dipergunakan untuk semua aktivitas mencari ikan di laut. Tiga hari yang disucikan itu semacam hari raya bagi seluruh makhluk halus dari Pulau Jengih Gosong Timur oleh karena itu semua orang Sawang wajib untuk menghormati hari-hari yang disucikan dalam tradisi religi nenek moyang orang Sawang.

Dahulu sebelum menganut agama Islam, orang Sawang yang menghadapi permasalahan yang sulit diatasi selalu meminta bantuan kepada penguasa laut. Ketika terjadi angin ribut, badai dan gelombang laut yang sangat besar, orang Sawang akan menyebut-nyebut nama penguasa laut untuk memohon pertolongan dan keselamatan. Kelima penguasa laut tersebut yang menjadi tujuan dari persembahan orang Sawang dalam ritual *Muang Jong* setiap tahun. Seluruh rangkaian sesajian yang terdiri dari Sembilan bahan pokok ditambah ayam dan telur serta kelengkapan ritual lainnya pada intinya dipersembahkan kepada lima penguasa laut atau jagat bahari.

Dari penuturan orang Sawang tidak dapat digali konsepsi mereka tentang Tuhan Yang Maha Esa dalam sistem religi orang Sawang. Permasalahan ini mungkin terjadi karena generasi pelaut ulung atau pelaut pengembara sudah tidak ada lagi. Orang yang berusia lanjut dalam komunitas orang Sawang di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Belitung Timur seperti *Kek Daud* yang berusia 79 tahun tidak dapat menjelaskan sistem kepercayaan orang Sawang mengenai konsepsi Tuhan Yang Masa Esa. *Kek Daud* pada waktu kecil periode tahun 1930-an masih sempat hidup di atas laut namun masa kecil di atas laut itu terputus ketika orang tua *Kek Daud* memutuskan tinggal di darat sebagai buruh perusahaan tambang timah. Orang-orang Sawang yang memutuskan tinggal di darat dan bekerja di perusahaan pertambangan timah beradaptasi dengan lingkungan sosial yang baru. Mereka tinggal di lingkungan pemukiman orang Melayu dan berinteraksi secara intens dengan orang Melayu dalam kehidupan sehari-hari. Pemuka agama Islam dari komunitas orang Melayu banyak melakukan pendekatan kepada orang Sawang sehingga orang Sawang secara suka rela memeluk sistem keagamaan yang baru yakni Islam. Proses konversi sistem keagamaan dari agama atau religi

khas orang Sawang menjadi Islam tidak berlangsung mudah dan selesai dalam waktu yang singkat. Meskipun sampai saat ini orang Sawang secara formal mengaku beragama Islam dan dibuktikan dalam KTP mereka tertulis beragama Islam bukan berarti Islam sudah menjadi pilihan jalan hidup dan acuan pola perilaku sehari-hari orang Sawang. Seorang pemuka agama Islam dari Desa Juru Seberang, Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung menuntut dukun laut di desa tersebut untuk di'islam'kan, karena dukun laut tersebut meskipun sudah berumur 80 tahun dan pernah menikah serta punya anak namun belum disunat maka dukun laut tersebut perlu disunat atau di'islam'kan. Fenomena ini menggambarkan proses konversi keyakinan keagamaan pada warga komunitas orang Sawang masih terus berlangsung. Seakan ada ketegangan antara sistem kepercayaan asli orang Sawang sebagai identitas kultural Sawang yang dianggap bertentangan dengan Islam yang menjadi identitas baru orang Sawang.

Orang Sawang juga percaya bahwa nenek moyang mereka memiliki daya kesaktian yang luar biasa sehingga bisa mengalahkan raksasa di laut yang disebut Gajah Mina. Bujang Juare adalah nama pahlawan nenek moyang orang Sawang yang menundukkan Gajah Mina. Mitologi yang menceritakan kedigdayaan nenek moyang orang Sawang yang menaklukkan makhluk raksasa di laut yang bernama Gajah Mina dilestarikan dalam *Tarian Gajah Menunggang* diiringi dengan lagu *Bujang Juare*. Mitologi kepahlawanan nenek moyang orang Sawang dipentaskan dalam ritual *Muang Jong*. Binatang mitologis Gajah Mina dipercaya setiap saat dapat hadir dalam situasi darurat yang dihadapi orang Sawang di laut seperti pada saat ada badai dahsyat di laut yang menghempaskan perahu kayu atau *kolek* orang Sawang sehingga orang Sawang terlempar ke dalam laut. Dalam situasi gawat tersebut beberapa orang Sawang pernah ditolong ikan raksasa yang sulit digambarkan bentuknya secara utuh dan membawa orang Sawang tersebut ke daratan yang terdekat.

B. Religiusitas Orang Sawang

Religiusitas tidak selalu berhubungan dengan praktik atau pun penghayatan agama yang diakui pemerintah, orang-orang yang dikategorikan “tidak beragama” pun dapat mengalami suasana jiwa yang sering dikonsepsikan sebagai religiusitas. Mircea Eliade menyitir satu konsepsi tentang *mysterium* dari buku Rudolf Otto yang berjudul *The Idea of Holy*, yang berarti sesuatu hal yang misterius namun secara bersamaan juga terasa sangat agung sekaligus sangat menakutkan. Otto menulis tentang pengalaman individual manusia dengan amat jelas dan dramatis. Pada suatu saat dalam kehidupannya, sebagian manusia pernah merasakan suatu hal yang luar biasa dan sangat kuat terasa dalam jiwanya. Ia merasa sangat terpukau oleh satu realitas yang sama sekali berbeda dengan diri mereka sendiri, sesuatu yang misterius, mengagumkan, dahsyat, dan teramat indah untuk dirasakan. Itulah pengalaman seseorang tentang 'Yang Suci' atau '*The Holy*', satu perjumpaan dengan Yang Sakral. Ketika seseorang mengalami suatu peristiwa yang dipahami dalam jiwanya sebagai perjumpaan dengan Yang Sakral, ia mengalami perasaan yang sulit dilukiskan namun terasa menakjubkan dan sangat indah dalam hati. Perasaan seperti ini disebut perasaan tentang *The Numinous*, dari kata Latin *numen* yang berarti spirit atau realitas keilahian. Ketika seseorang mengalami perjumpaan dengan Yang Suci seperti ini, dia akan merasakan dirinya bagaikan tidak ada, hanya sekedar kabut atau debu, atau seperti noktah yang sangat kecil di tengah alam semesta dan dihadapan Yang Suci. Sebaliknya, Yang Suci akan 'terlihat' sebagai sesuatu yang luar biasa, substansial, agung dan nyata adanya. Dia yakin timbulnya perasaan kagum terhadap *The Numinous* ini sangat unik dan oleh karenanya tidak bisa direduksi. Perasaan ini berbeda dengan perasaan lain ketika berjumpa dengan hal-hal yang juga indah dan menakjubkan, walaupun perasaan itu mirip dengan perasaan berjumpa dengan *The Numinous*. Dalam getaran perasaan yang lain, akhirnya ia terbawa kepada titik emosi terdalam hati bahwa ia bagaikan tidak ada dan tidak berdaya dihadapan *The Numinous*, itulah yang disebut spiritualitas dalam kehidupan beragama selama ini (Pals, 2012: 235).

Kehidupan orang Sawang dahulu ketika mengembara dengan perahu beratap di laut luas yang seakan tidak bertepi, sejauh mata memandang hanya terlihat laut. Seringkali mereka terbawa arus angin dan gelombang laut yang tidak mampu mereka kontrol arahnya, dalam situasi tertentu ketika badai dahsyat bertiup sangat kencang, langit gelap gulita disertai hujan yang sangat lebat, gelombang air laut yang bergulung-gulung bagaikan gunung air yang berlari dan setiap saat dapat menghempaskan perahu-perahu orang Sawang yang kecil. Dalam situasi yang sangat kritis seperti ini, orang Sawang merasa dirinya sangat kecil, tidak berdaya, bahkan seperti titik debu di tengah samudera yang gelap tertutup awan mendung serta air hujan yang bagaikan ditumpahkan dari langit, kilat menyambar-nyambar dan seringkali petir bagaikan bom yang meledak dahsyat di sekitar mereka. Dalam menghadapi situasi seperti ini, orang Sawang merasa tidak berdaya dan pasrah, ia merasa dan yakin bahwa semua peristiwa ini ada yang mengatur yakni Sang Penguasa Laut. Perasaan pasrah dan tidak berdaya dihadapan Sang Penguasa Laut inilah yang dapat disebut sebagai perjumpaan dengan *The Numinous*. Hati orang Sawang akan bergetar hebat, takjub dan takut dihadapan Sang Penguasa Laut. Kehidupan orang Sawang di laut yang hampir sepenuhnya mengandalkan pada kemurahan alam, sangat memungkinkan untuk sering menghayati rasa spiritualitas seperti ini yang mungkin dapat menjelaskan dasar 'agama asli' orang Sawang. Pengalaman spiritual seperti inilah yang mungkin menjadi akar dari ritual Muang Jong dalam tradisi orang Sawang yang masih bertahan hingga saat ini.

Bagi orang Sawang, cerita-cerita mitologi merupakan bagian penting dalam kehidupan mereka. Mitologi-mitologi itu kemudian membentuk pola pikir mereka, berfungsi sebagai standar nilai terhadap apa yang dikagumi dan merupakan pola-pola pemikiran yang harus dipakai sebelum bertindak. Setiap pola-pola sakralitas ini membentuk seluruh aktivitas masyarakat Sawang sebagai nelayan nomaden, dari yang paling penting dan seremonial sampai pada masalah sehari-hari yang sepele. Ada mitologi yang hidup dalam alam pikiran orang Sawang antara lain mitologi pulau suci tempat arwah nenek moyang dan penguasa laut bersemayam. Pulau Jengih Gosong Timur adalah pulau gaib yang tidak dapat dilihat secara kasat mata. Di pulau gaib ini bersemayam para penguasa laut beserta bala tentara gaibnya dan di sanalah arwah nenek moyang orang Sawang beristirahat. Upacara *Muang Jong* atau mengantar replika perahu berisi serangkaian sesaji itu diarahkan menuju ke Pulau Jengih Gosong Timur, serangkaian mantra yang dibaca oleh *dukun jong* adalah proses komunikasi orang Sawang dengan makhluk halus penghuni laut untuk menyerahkan dan minta mengantarkan *jong* atau replika perahu tersebut menuju pulau suci tersebut. Konsepsi tentang adanya pulau suci ini menandakan bahwa masyarakat Sawang memiliki konsep tentang pusat alam semesta atau *axis mundi*, terminologi yang digunakan Mircea Aliade dari bahasa Latin yang berarti pusat dunia. Pulau Jengih Gosong Timur merupakan poros utama dan tempat kehidupan orang Sawang diputar kembali setiap tahunnya. Mitologi tentang pulau sakral Jengih Gosong Timur ini adalah *axis mundi* atau pintu gaib titik di mana orang Sawang dapat bertemu dengan Yang Suci. Sedangkan replika perahu atau yang disebut *jong* itu adalah *imago mundi* cermin dari perahu suci kendaraan para penguasa laut dan nenek moyang orang Sawang. Ritual dengan mengutamakan perilaku-perilaku imitatif terhadap perilaku perbuatan dewa-dewi dan nenek moyang orang Sawang ini merupakan hasrat terdalam dari pandangan hidup masyarakat Sawang. Keinginan ini tidak hanya bertujuan untuk mencerminkan Yang Suci saja, namun lebih dari itu juga bertujuan untuk berada di dalam Yang Suci dan dapat hidup dalam naungan para dewa penguasa laut. Kehidupan sehari-hari orang Sawang yang selalu berhadapan dengan fenomena alam yang tidak sepenuhnya dapat dikendalikan dan kadang membahayakan diri dan komunitasnya menyebabkan orang Sawang dicekam rasa ketidakberdayaan dan ketakutan mendorong mereka untuk mendekat kepada Yang Suci. Perasaan seperti inilah yang mengkondisikan orang Sawang masuk ke alam supranatural.

Mircea Eliade mengatakan bahwa kunci untuk memasuki pintu pemahaman agama adalah simbol. Apa itu simbol, bagaimana cara kerjanya dan mengapa masyarakat menggunakan simbol tersebut? Ketiga pertanyaan tersebut merupakan permasalahan fundamental dalam kajian religi. Sejarah religi setiap suku bangsa selalu silih berganti muncul simbol, mitos, dan ritual-ritual keagamaan. Bagaimana memahami cara kerja simbol? Satu hal yang perlu ditekankan, bahwa apa saja dalam kehidupan sehari-hari ini yang bersifat biasa-biasa saja merupakan bagian dari Yang Profan. Namun dalam waktu-waktu tertentu, hal-hal yang Yang Profan dapat ditransformasikan menjadi wahana Yang Sakral (Eliade, 2002: 3-35). Seorang *dukun jong* dalam kehidupan sehari-hari orang Sawang adalah bagian dari Yang Profan, orang biasa saja tidak lebih dari orang Sawang lainnya. Namun dalam waktu tertentu dan melalui prosesi ritual adat tertentu seorang *dukun jong* dapat berubah menjadi wahana Yang Suci ketika ia kerasukan ruh dewa penguasa laut memberikan titah-titah yang penting bagi kehidupan orang Sawang. Jadi yang dituntut bagi manusia adalah menemukan tanda-tanda keberadaan Yang Sakral dan kemudian meyakinkannya. Proses perubahan dari wahana Yang Profan menjadi wahana Yang Sakral ini oleh Eliade disebut dengan istilah 'dialektika Yang Sakral' atau Yang Sakral mengejawantah menyatakan diri kedalam simbol yang menggambarkan Yang Sakral.

Penjelasan di atas seolah-olah penuh kontradiksi, jika Yang Suci benar-benar lawan dari Yang Profan, bagaimana mungkin yang natural bisa sekaligus bertransformasi menjadi yang supranatural? Masih mengikuti alur penjelasan Eliade (Pals, 2012: 241-244), simbol dan mitos-mitos mewujudkan diri dalam imajinasi-imajinasi, yang biasanya muncul dari ide-ide kontradiksi. Kemudian mengikat seluruh aspek pribadi, emosi, keinginan dan aspek-aspek alam bawah sadar lainnya dari manusia. Dalam diri manusia hasrat-hasrat kontradiktif dapat berkumpul dan juga seperti impian serta fantasi-fantasi yang tidak logis yang bisa saja terjadi, maka dalam pengalaman religius orang Sawang, hal-hal yang berlawanan yakni representasi dari Yang Sakral dan representasi dari Yang Profan bisa bertemu. Orang Sawang membangun seperangkat simbol dan mitos-mitos yang merujuk kepada eksistensi Yang Suci dari alam material di mana mereka hidup. Dalam pemikiran masyarakat arkhais seperti Suku Sawang sang pengembara di samudera raya ini, dunia terhampar berupa lautan luas seakan tak bertepi, sepanjang hidup mereka mengarungi lautan akan selalu menemukan pulau atau pantai baru yang dapat disinggahi untuk pertama kalinya. Dunia dalam wujud lautan jelas menjadi bahan imajinasi, bukti, pertanda dan analogi-analogi orang Sawang dalam menggambarkan keberadaan Yang Suci. Apa saja yang ada di lautan merupakan satu *framework* besar untuk menggambarkan kemaharajaan dewa-dewi penguasa lautan. Dalam segala bentuk keindahan dan sekaligus keganasan alam lautan, dengan kompleksitas yang ada di dalamnya, misteri, keanekaragaman flora dan fauna serta alam di lautan, selalu terbuka kemungkinannya untuk menerima kehadiran Yang Sakral. Dunia orang Sawang sangat hidup dengan cerita dan legenda-legenda tentang makhluk mitologis, dewa-dewa penguasa laut dan nenek moyang orang Sawang yang gagah berani menaklukkan bajak laut yang paling ditakuti di perairan laut Asia Tenggara. Mitos-mitos dan legenda-legenda tersebut menceritakan tentang kehadiran Yang Sakral dalam sejarah kehidupan orang Sawang di tengah samudera raya.

Hampir semua orang Sawang yakin roh para datuk atau leluhur orang Sawang bersemayam di tanjung, pantai, kuala, suak, atau bukit-bukit batu. Agar mereka aman melewati tempat-tempat tersebut, orang Sawang selalu memberi *pemakan* atau sesaji, selain itu mereka bisa juga minum air laut sedikit di tempat tersebut untuk menandakan bahwa mereka adalah '*orang sendiri*', dan karena itu mereka berharap agar tidak diganggu. Orang Sawang juga percaya akan hantu-hantu penunggu suatu tempat, *mambang* dan peri, yakni makhluk-makhluk halus penghuni tempat-tempat yang dianggap angker dan dapat mencelakakan orang. Ini terlihat ketika mengambil kayu untuk keperluan membuat *jong*,

ancak, dan *tiang jitun* di hutan. Selain itu mereka juga percaya akan kekuatan gaib, yang antara lain bersumber pada benda-benda seperti *buntat*, *batu akik*, *akar bahar*, *keris*, dan benda-benda yang bersumber pada manusia. Dukun dianggap memiliki kekuatan gaib yang dapat digunakan untuk tujuan baik maupun buruk, mencelakakan lawan, atau menghalau serangan lawan, serta menyembuhkan penyakit yang berasal dari perbuatan manusia maupun karena *tesempuk* atau kemasukan dan diganggu roh, hantu, dan lainnya. Dengan kekuatan gaibnya, seorang dukun dianggap mampu mengatasi gejala-gejala alam yang merugikan manusia, seperti menenangkan ombak dan badai di laut. Kesempatan untuk menjadi dukun tak terbatas pada pria saja, wanitapun dapat menjadi dukun yang sama besar peran dan pengaruhnya seperti dukun pria. Antara dukun yang satu dengan lain dapat timbul persaingan untuk memperebutkan pengaruh, kadang-kadang mereka lakukan secara terbuka *becoba* atau mengadu kekuatan gaib. Kekuatan gaib dapat diwariskan kepada sanak keluarga, tetapi dapat juga diajarkan kepada pihak lain. sebelum pengetahuan itu diwariskan, harus dipertegaskan dahulu hubungan antara keluarganya, yaitu dukun sebagai guru dan orang yang menerima pengetahuan itu sebagai muridnya, selanjutnya merupakan hubungan antara orang tua dan anak yang diikat oleh prinsip hubungan timbal balik. Dengan adanya hubungan ini ada syarat untuk memberi '*asam garam*' atau imbalan atas pengetahuan yang diajarkan. Pemberian '*asam garam*' ini berupa hadiah-hadiah seperti sandang, uang, bahkan jaminan hidup¹².

Religiusitas orang Sawang di laut masih dapat ditelusuri dalam perilaku orang Sawang yang sedang melakukan aktivitas di laut baik itu sedang mencari ikan atau sedang dalam perjalanan berlayar dari pulau ke pulau. Apabila ada barang yang tertinggal di rumah tidak boleh kembali ke rumah dan pergi lagi ke laut karena orang Sawang yang pergi dengan perahu besar atau *kolek tagem* untuk perjalanan yang jauh maupun dengan *kolek kecil* untuk perjalanan laut yang dekat, hatinya harus mantap dan tidak boleh bimbang atau ragu. Mengambil barang yang tertinggal di rumah dan kemudian pergi lagi ke laut dianggap sikap batin yang penuh keraguan. Seorang pelaut dituntut memiliki jiwa yang kuat dan penuh percaya diri. Inilah sikap jiwa orang Sawang yang menghayati kegiatan melaut dengan hati yang tidak pernah ragu. Selain itu apabila orang Sawang lapar kemudian di suatu pulau atau pantai menemukan buah atau binatang yang bisa dimakan atau dimasak, pantang untuk banyak bertanya namun sebaiknya langsung diambil untuk keperluan makan secukupnya. Demikian juga apabila dalam perjalanan di tengah laut bertemu dengan ikan-ikan atau binatang yang bentuknya aneh atau bertubuh besar tidak seperti ikan yang biasa ditemui, orang Sawang pantang untuk berteriak atau menunjukkan sikap kaget dan heran, sebaiknya tetap diam dan tenang karena dalam kepercayaan orang Sawang hal itu bisa bermakna bahwa Sang Penguasa Laut memantau keselamatan orang Sawang di laut.

C. Islamisasi Agama Orang Sawang

Program pembangunan permukiman komunitas orang Sawang di Kelurahan Pal Satu, Tanjung Pandan pada tahun 1970-an dan Desa Juru Seberang, Tanjung Pandan pada tahun 1985 dilandasi oleh pemikiran bahwa komunitas orang Sawang sebagai pengembara di laut 'tidak beragama' dan dianggap penyembah hantu laut. Program permukiman untuk orang-orang Sawang di wilayah Kabupaten Belitung khususnya di Kecamatan Tanjung Pandan mengemban 'misi suci' untuk meng'Islam'kan orang-orang Sawang agar mereka meninggalkan kepercayaan animisme-shamanisme. Pemda Belitung membangun surau dan memberi hadiah sarung, baju, kopiah, dan seperangkat alat salat bagi orang Sawang yang menyatakan diri masuk Islam.

Agama Islam sebagai fenomena budaya identik dengan budaya Melayu. Mengacu pada pendapat Klinken (2007: 102), identitas ke-Melayu-an bersifat cair karena tidak merujuk pada karakteristik budaya tertentu kecuali tradisi keagamaan Islam. Di Kalimantan Barat, kategori

orang Melayu meliputi semua orang Bugis, Arab, dan Madura. Inti dari kategorisasi sosial ini adalah agama, mereka yang beragama Islam disebut Melayu. Bahkan orang Dayak yang masuk agama Islam disebut masuk Melayu. Ke-Melayu-an di Kalimantan Barat tidak berhubungan dengan genealogi atau darah keturunan dan ciri-ciri fisik tertentu namun semata-mata karena agama yang dianutnya. Orang Tionghoa yang masuk agama Islam oleh orang Melayu bisa disebut sebagai 'orang kite' atau orang Melayu.

Orang Sawang yang menyatakan diri memeluk agama Islam secara perlahan juga mengikuti tradisi keagamaan orang Melayu Belitung. Berbagai ritual keagamaan orang Melayu Belitung yang berkaitan dengan ritual daur hidup seperti kelahiran, sunat, perkawinan, dan kematian juga dilaksanakan oleh orang Sawang yang telah tinggal menetap di darat. Orang Sawang juga mengikuti tradisi keagamaan yang biasa dilaksanakan di perkampungan orang Melayu Belitung. Hal itu dapat diamati dari partisipasi orang Sawang dalam upacara *Maras Taun*. Upacara ini dipimpin oleh *dukun kampung*, biasa dilaksanakan di desa-desa di Belitung setiap selesai musim panen padi di ladang. *Maras* berarti membersihkan duri atau kotoran, secara umum upacara *Maras Taun* berarti bersyukur atas rezeki yang diberikan Tuhan kepada warga desa berupa padi yang berlimpah sekaligus memohon agar warga masyarakat dijauhkan dari segala marabahaya. Dalam upacara *Maras Taun* ini orang-orang Sawang juga ikut hadir membaur bersama dengan orang-orang Melayu.

Pada umumnya setiap kampung memiliki seorang *dukun kampung*. Warga masyarakat mengakui *dukun kampung* merupakan tokoh pemimpin informal, seseorang yang dituakan dan dianggap memiliki pengetahuan agama yang cukup luas serta doa-doanya dipercaya makbul. *Dukun kampung* tidak berhubungan dengan hereditas atau faktor keturunan, orang yang tidak memiliki sejarah keluarga dari *dukun kampung* bisa diangkat masyarakat menduduki jabatan sosial ini apabila dipandang mampu mengatasi hal-hal gaib yang dapat membahayakan warga masyarakat sebagai kolektivitas maupun individual. Tidak dapat dipungkiri bahwa banyak *dukun kampung* yang memiliki garis keturunan dari *dukun kampung* sebelumnya namun faktor hereditas ini hanya salah satu pertimbangan bagi warga masyarakat untuk memilih seorang *dukun kampung*.

Orang Sawang sebagai bagian dari masyarakat yang menempati suatu daerah atau kampung yang populasi penduduknya mayoritas orang Melayu Belitung, juga mengakui otoritas spiritual *dukun kampung*. Pada saat seorang anak Sawang lahir, sakit dan menghadapi permasalahan lainnya yang dipercaya berhubungan dengan hal gaib atau dipengaruhi makhluk halus maka orang Sawang juga akan mendatangi *dukun kampung* untuk meminta bantuan doanya.

Salah satu ritual keagamaan yang dilakukan oleh orang Sawang ketika mereka mulai menetap di darat adalah ritual sunat bagi anak laki-laki. Dahulu, ketika orang Sawang masih hidup di atas perahu di laut, mereka tidak mengenal tradisi sunat. Upacara sunat bagi orang Sawang biasanya dilangsungkan secara sederhana dengan mendatangi rumah tenaga medis dan membayar ongkos sunat secara suka rela namun biasanya sekitar Rp. 30.000,00. Anak laki-laki yang disunatkan dibelikan celana, sarung, dan baju koko baru, kemudian mengundang para kerabat untuk makan bersama di rumah dan membaca doa selamat. Pembacaan doa selamat biasanya diawali dengan pembacaan sholawat Nabi, hal ini bisa dilaksanakan dengan mengundang *nuje* atau seorang tokoh agama di kampung. Orang Sawang di Desa Selinsing biasanya mengundang *nuje* Haji Syafei, seorang ulama Melayu, yang rumahnya tidak jauh dari kompleks pemukiman orang Sawang. Selain itu, pembacaan doa selamat juga bisa dilakukan oleh anak muda orang Sawang karena anak-anak muda orang Sawang banyak yang sudah fasih membaca kitab Al Qur'an dan doa-doa yang ada dalam tradisi keagamaan Islam. Di lingkungan pemukiman orang Sawang di Desa Selinsing sudah

ada tempat anak-anak orang Sawang untuk belajar mengaji atau membaca Al Qur'an yang bernama Tempat Pendidikan Al-Qur'an Arwana. Praktik ritual sunatan yang paling sering dilaksanakan oleh orang Sawang adalah mengikuti acara sunatan massal yang biasanya setiap tahun diselenggarakan oleh PT Timah. Dalam acara sunatan massal gratis ini setiap anak mendapat hadiah berupa uang saku sebesar Rp. 100.000,00 dan baju koko, kopiah serta kain sarung baru.

IV. RITUAL MUANG JONG

A. Ritual Publik *Muang Jong*

Komunitas orang Sawang di Kabupaten Belitung dan Kabupaten Belitung Timur sudah lama menetap di darat. Mereka sudah banyak menyerap unsur-unsur kebudayaan Melayu dan secara resmi menganut agama Islam. Sebagian besar orang Sawang sudah tidak lagi bermatapencarian sebagai nelayan dan kehidupan mereka sehari-hari tidak lagi berkaitan dengan laut, namun dalam diri mereka ada kesadaran yang samar-samar bahwa mereka merupakan keturunan para pelaut dan pewaris tradisi bahari. Orang Sawang tidak sepenuhnya meninggalkan tradisi bahari warisan leluhur mereka. Satu tradisi yang masih mereka pertahankan adalah ritual *Muang Jong*, di wilayah Belitung Timur disebut ritual *Buang Jong*. Hari pelaksanaan upacara *Muang Jong* bagi orang Sawang disambut sebagai 'hari raya'. Mereka datang dari rumah masing-masing berkumpul di pantai tempat penyelenggaraan ritual *Muang Jong* untuk mengikuti upacara, menyaksikan berbagai pertunjukan kesenian khas orang Sawang, makan bersama, dan bersuka-cita bertemu dengan sanak-saudara yang lama tidak bersua.

Pemerintah daerah tingkat kabupaten baik Kabupaten Belitung maupun Kabupaten Belitung Timur memberi dukungan dana terhadap penyelenggaraan upacara *Muang Jong* di Tanjung Pandan dan *Buang Jong* di Gantung setiap tahunnya semata-mata dilandasi tujuan untuk mengkomoditisasi budaya orang Sawang sebagai atraksi budaya yang eksotik guna menarik kedatangan wisatawan sebanyak mungkin. Perhatikan kata-kata Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Belitung Timur;

“Surat Edaran dari Gubernur Bangka Belitung tentang pelestarian adat dan budaya suku Sekak. Di tingkat provinsi, surat edaran tersebut mengintruksikan kepada Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Belitung Timur untuk melaksanakan program pelestarian kebudayaan Suku Sekak khususnya aspek kesenian mereka.

Arahan kedua, pada pertengahan bulan Oktober 2013 yang lalu ketika ada pembahasan RKKL tahun 2014, Bupati Bangka Belitung Timur dan anggota DPRD Komisi C bersepakat agar warga Suku Sekak atau Suku Sawang untuk melakukan atraksi seni secara rutin satu bulan sekali untuk menunjang daerah destinasi wisata di Belitung Timur”.

Dari tuturan Kepala Dinas tersebut dapat dicermati bahwa tujuan dari pelestarian kebudayaan Sawang khususnya aspek atraksi seni itu hanya untuk menunjang destinasi wisata di Belitung Timur. Pemerintah Kabupaten Belitung Timur dan Kabupaten Belitung, setiap tahun memberi dukungan dana penyelenggaraan ritual *Muang Jong*, demikian juga dengan pemerintah Provinsi Bangka Belitung mengalokasikan dana bantuan penyelenggaraan ritual ini setiap tahunnya.

Ritual *Muang Jong* merupakan upacara selamat bagi orang Sawang yang menggantungkan hidupnya pada kemurahan sumberdaya laut. Ritual ini bermakna sebagai ungkapan rasa syukur orang Sawang atas semua rezeki dan keselamatan yang mereka peroleh selama satu tahun. Mereka bersyukur kepada dewa-dewi penguasa laut yang disakralkan

disertai dengan harapan dan doa semoga dalam waktu satu tahun yang akan datang juga memperoleh rezeki yang banyak, sehat, dan selamat seluruh anggota keluarganya.

Muang Jong artinya mengantar *jong* atau replika perahu ke tengah laut, namun kadang juga sering disebut *Buang Jong* meskipun istilah ini dianggap tidak tepat karena *buang* berarti membuang atau sekedar melempar *jong* ke laut. Dalam praktiknya, *jong* itu dibawa dengan kapal motor ke laut kemudian replika kapal yang memiliki layar tersebut didorong sampai berjalan ke arah tengah laut. Upacara *Muang Jong* diselenggarakan oleh komunitas Suku Sawang di Pulau Belitung di dua tempat yakni Pantai Mudong, Kecamatan Manggar, Kabupaten Belitung Timur dan di Pantai Tanjung Pendam, Kecamatan Tanjung Pendam, Kabupaten Belitung. Ritual *Muang Jong* di Kabupaten Belitung Timur dilaksanakan pada bulan Februari pada saat berlangsung ketika angin bertiup ke arah timur. Arah angin sangat diperhitungkan agar *jong* atau replika perahu layar yang berisi sesajian untuk makhluk halus itu bisa terbawa angin ke arah tengah laut. Posisi Pantai Mudong, Kecamatan Manggar itu berada di sisi bagian timur dari Pulau Belitung, upacara *Buang Jong* dilaksanakan pada saat angin bertiup ke arah timur. Di Kabupaten Belitung, ritual *Muang Jong* digelar antara bulan Agustus sampai November pada waktu berlangsung angin bertiup ke arah barat karena posisi Pantai Tanjung Pandan berada di sisi sebelah barat Pulau Belitung dengan demikian arah angin menuju ke laut lepas. Penetapan hari dan tanggal pelaksanaan ritual *Muang Jong* setiap tahunnya tergantung dari hasil *penerawangan* dari *dukun jong* setelah dilakukan ritual *Berasik* atau ritual memanggil makhluk halus dari laut untuk menunjukkan waktu yang tepat bagi penyelenggaraan ritual *Muang Jong*. Kegiatan *Muang Jong* berlangsung selama tiga hari tiga malam.

Upacara *Muang Jong* diawali dengan ritual *Berasik* atau prosesi menghubungi atau mengundang makhluk halus dari lautan melalui pembacaan mantra oleh *dukun jong*. Tanda-tanda dari alam sering menunjukkan kedatangan para makhluk halus dari arah lautan ini berupa angin kencang yang tiba-tiba berhembus kuat dari arah laut dan gelombang ombak air laut juga nampak bertambah besar. Ritual *Berasik* sebenarnya bukan hanya dilaksanakan pada saat *Muang Jong* namun juga dapat dilakukan oleh *dukun jong* saat mengobati orang sakit. *Dukun jong* akan melakukan *Berasik* sambil menabuh gendang serta ber-*deker* atau mengulang-ulang bacaan mantra. Ritual *Berasik* pada intinya adalah prosesi pemanggilan makhluk halus dari lautan. Bagi seorang *dukun jong* yang senior dan berpengalaman untuk memanggil makhluk halus dari laut tidak perlu ber-*deker* namun cukup mengheningkan cipta dalam hati dengan niat memanggil makhluk halus penghuni lautan, mereka akan datang. Orang Sawang sangat percaya bahwa lautan yang luas ada yang menguasainya yakni dewa-dewi penguasa laut. *Dukun jong* di Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur menyebutkan ada tiga makhluk halus yang merupakan satu keluarga penguasa laut di sekitar Kepulauan Bangka Belitung yang bernama Bujang sebagai kepala keluarga, Dayang Senani istri Bujang, dan anak mereka yang bernama Terang. Namun *dukun jong* di Kelurahan Pal Satu, Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung menyebutkan ada lima penguasa samudera yang memiliki cakupan wilayah kekuasaan yang sangat luas sampai ke Samudera Hindia. Lima penguasa samudera itu adalah Ratu Pantai Selatan yang bertahta di Samudera Hindia sebagai penguasa tertinggi di samudera raya, penguasa laut dibawah Ratu Pantai Selatan adalah Bujang Awang, satu tingkat dibawah kekuasaan Bujang Awang adalah Dayang Ina. Dayang Ina ini menurut orang Sawang memiliki pasangan yang namanya tidak boleh disebut kecuali dalam pembacaan mantra ritual *Muang Jong*. Pantangan penyebutan nama pasangan Dayang Ina ini kalau dilanggar bisa menyebabkan orang yang menyebut namanya akan kerasukan atau kesurupan ruh pasangan Dayang Ina. Penguasa laut tingkat keempat adalah Pilai dan penguasa laut tingkat kelima adalah Badiq.

Setelah upacara *Berasik* usai, dilanjutkan dengan pertunjukan *Tarian Ancak* yang

diperagakan oleh seorang pemuda. Pemuda yang menari tersebut melakukan gerakan tari menggoyang-goyang *Ancak* atau replika rumah tempat tinggal orang Sawang yang dihias dengan daun kelapa. *Ancak* tersebut diayun-ayunkan ke segala penjuru mata angin, diiringi dengan suara gendang dan *tawak* atau gong yang dipukul bertalu-talu. *Tarian Ancak* ini juga dimaksudkan untuk mengundang lebih banyak lagi para makhluk halus penghuni lautan untuk bergabung dalam ritual *Muang Jong*. *Tarian Ancak* berakhir ketika penarinya kesurupan dan memanjat tiang tinggi yang disebut *jitun*.

Dalam rangkaian upacara *Muang Jong* ini juga dimanfaatkan oleh komunitas orang Sawang mengenang hal-hal yang memiliki nilai penting dalam sejarah panjang orang Sawang hidup di laut. Berbagai peristiwa yang sangat penting dalam kehidupan orang Sawang di laut pantas untuk dikenang dan diceritakan kembali kepada generasi muda. *Tari Sambang Tali* menggambarkan narasi cerita nenek moyang orang Sawang yang sering dituntun oleh burung Sambang Tali untuk menunjukkan tempat koloni atau berkumpulnya ikan dalam jumlah yang sangat banyak. Selain itu, burung Sambang Tali juga sering menolong orang Sawang ketika kehilangan orientasi arah di tengah laut ketika tidak mengetahui arah menuju daratan.

Satu tarian yang selalu ditampilkan dalam upacara *Muang Jong* adalah *Tari Gajah Manunggang*. Tarian ini melambangkan keberhasilan nenek moyang orang Sawang menaklukkan binatang laut raksasa yang disebut Gajah Mina, sehingga Gajah Mina selalu membantu orang Sawang menghadapi marabahaya di laut. Mitologi penundukan nenek moyang orang Sawang terhadap makhluk raksasa di laut yang bernama Gajah Mina dilestarikan dalam *Tarian Gajah Manunggang* dan diiringi dengan lagu *Bujang Juare*. Bujang Juare adalah pahlawan mitologis orang Sawang yang mengalahkan Gajah Mina.

Ritual selanjutnya yang tidak kalah menariknya adalah *Numbak Duyung*. Dalam ritual ini dipergunakan mata tombak yang sangat tajam dan sudah dibacakan mantra kemudian diikatkan dengan seutas tali pada pangkal tombak. Ritual ini dilanjutkan dengan memancing di laut. Bagi orang Sawang saat ini yang tidak bermatapencaharian sebagai nelayan, kedua ritual ini sangat menarik dan biasanya diikuti peserta dengan antusias sambil mengenang kehidupan ekonomi nenek moyang mereka yang sepenuhnya mengharapkan hasil dari laut.



Foto 2. *Jong* diantar ke laut (Sumber: Adi Guna)

Ada satu acara dalam pergelaran ritual *Muang Jong* yang melibatkan kelompok suku bangsa lain terutama kelompok suku Melayu Belitung dalam ritual *Jual Beli Jong*. Dalam acara ini tidak menggunakan alat tukar berupa uang, namun seperti pertukaran barang antara orang Sawang dengan orang Melayu Belitung. Ritual ini untuk mengenang leluhur orang Sawang yang secara periodik berlabuh di pesisir, menjalin hubungan resiprositas ekonomi dengan orang Melayu yakni barter atau tukar-menukar barang. Orang Sawang menukar ikan dan udang hasil tangkapannya kepada orang Melayu untuk ditukar dengan beras, gula, minyak goreng, baju, tembakau atau rokok dan lainnya. Ritual ini juga melambangkan selain resiprositas ekonomi, ada juga resiprositas sosial antara orang Sawang dengan orang Melayu, salah satu contoh yang nyata adalah tidak sedikit orang Sawang yang menikah dengan orang Melayu. Acara yang penting lainnya adalah *Beloncong* atau melagukan syair-syair orang Sawang dengan iringan alat musik tradisional orang Sawang yakni gendang dan *tawak* atau gong. Setelah acara *Beloncong* selesai dilanjutkan dengan *Nyaloi* mirip dengan *Beloncong* namun syair lagunya berisi kesan budi baik para

leluhur, mengapa mereka cepat meninggalkan sanak keluarga, masih ingatkah mereka para arwah bahwa dahulu mereka sewaktu hidup pernah menyelam bersama di laut. *Nyaloi* lebih bermakna sebagai ungkapan kenang-kenangan indah tentang kehidupan mereka dahulu ketika masih hidup di dunia, budi baik mereka akan selalu dikenang oleh keluarga dan anak cucu mereka. Orang-orang tua dari komunitas Sawang sering mengangis haru ketika mengikuti acara *Nyaloi* karena teringat dengan sanak keluarga mereka yang sudah meninggal dunia.

Puncak acara *Muang Jong* adalah mempersiapkan *Jong* yang akan diantar berlayar ke tengah laut untuk membawa persembahan orang-orang Sawang kepada para penguasa laut dan arwah nenek moyang orang Sawang. Sesajian atau persembahan yang ada di dalam *jong* itu antara lain: beras kunyit, kopi, teh, rokok tiga batang, kemenyan, gabin atau roti, gula, seekor ayam hidup, tiga butir telur ayam kampung, mayang pinang, tiga helai daun sereh dan daun telasih. *Jong* juga dihiasi dengan bendera merah putih. Kemudian setelah rangkaian sesaji sudah lengkap ada di dalam *jong*, enam orang laki-laki dewasa memakai ikat kepala atau *coken* berwarna putih, atau hitam dan bisa juga bermotif batik sebagai lambang para pendekar Suku Sawang mengangkat *jong* menaiki perahu motor menuju ke tengah laut. Konon dahulu kala nenek moyang orang Sawang adalah pendekar-pendekar yang berilmu tinggi selalu memakai *coken* dan berhasil menundukkan Suku Lanun yang dikenal sebagai bajak laut yang paling ditakuti di perairan Asia Tenggara. Setelah tiba di tengah laut, *jong* diturunkan ke laut dengan harapan *jong* terus melaju karena dipasang kain layar menuju Pulau Jengih Gosong Timur atau 'pulau gaib' tempat bersemayam para penguasa laut. Satu hal yang paling dikawatirkan dalam ritual *Muang Jong* adalah terjadinya *ngulak* atau *jong* tidak bergerak ke arah tengah laut namun justru berbalik ke arah pantai tempat penyelenggaraan acara *Muang Jong*. Ini pertanda yang sangat buruk karena bisa menimbulkan wabah sampar yakni orang tiba-tiba mati tanpa sakit. Tiga hari pasca *Muang Jong* merupakan hari yang sakral bagi orang Sawang sehingga pantang bagi orang Sawang untuk beraktivitas mencari ikan atau mengadakan perjalanan di laut.

B. Fungsi Ritual *Muang Jong* : Identitas Kolektif Komunitas Orang Sawang

Upacara *Muang Jong* merupakan satu-satunya upacara dalam konteks religi asli orang Sawang yang menandakan bahwa orang Sawang itu keturunan para pelaut ulung yang mewarisi tradisi bahari yang patut dibanggakan. Melalui serangkaian ritual *Muang Jong* dan festival seni budaya Sawang seakan meneguhkan jatidiri atau identitas orang Sawang sebagai anak keturunan para pelaut tangguh yang mampu menaklukkan para perompak yang sangat ditakuti di perairan Asia Tenggara yakni perompak Ilanun atau Lanun. Penyelenggaraan upacara *Muang Jong* setiap tahun ini mempersatukan kembali semua orang Sawang yang tersebar di berbagai tempat di Kepulauan Bangka Belitung. Orang-orang Sawang dari berbagai tempat datang berduyun-duyun di tempat upacara *Muang Jong* untuk mengenang dan meneguhkan identitas mereka sebagai pewaris budaya bahari. Mereka merayakan kesamaan identitas sebagai suku 'Laut'. Ritual *Muang Jong* juga merupakan aktivitas kolektif orang Sawang untuk merayakan semua hal yang bermakna dalam kehidupan mereka seperti bahasa, tari-tarian, syair atau *beloncong*, hubungan kekerabatan, sejarah gemilang masa lalu orang Sawang dan kenangan tentang keperkasaan mereka di samudera. Ritual *Muang Jong* seperti sebuah ritual katarsis atau pembebasan beban psikologis orang Sawang terhadap realitas kemarginalan mereka dalam kehidupan sosial dan ekonomi. Melalui ritual *Muang Jong*, orang Sawang secara kolektif meneguhkan dirinya bahwa mereka juga memiliki ketangguhan jiwa dan raga untuk menghadapi gelombang permasalahan yang silih berganti dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Ritual *Muang Jong* bagi pemerintah daerah dan wisatawan mungkin hanya sekedar

intertainment dari *event* budaya spiritual yang menarik untuk disaksikan. Namun bagi orang Sawang di Belitung, ritual *Muang Jong* memiliki makna lebih dari sekedar suatu tontonan atau hiburan semata. Orang-orang Sawang dari berbagai tempat, bahkan dari Pulau Bangka, datang berbondong-bondong ke lokasi penyelenggaraan ritual *Muang Jong*. Mereka bersukaria, bersenda gurau, bercengkerama dengan saudara, kerabat luas dan teman yang telah lama tidak bertemu karena tinggal di tempat yang berjauhan. Dalam suasana seperti ini orang-orang Sawang yang berusia lanjut bertutur kata dan bersenda gurau dengan saudara dan teman sebaya mereka menggunakan bahasa Sawang. Orang-orang Sawang yang berusia lanjut saling menanyakan keadaan atau kabar saudara, kerabat dan teman mereka di waktu kecil. Mereka berbagi kabar suka dan duka terkait dengan sanak-saudara dan teman-teman mereka yang telah lama tidak saling bersua.

Ritual *Muang Jong* visualisasi sejarah orang Sawang yang hebat dan sangat perkasa di laut. Orang Sawang ingin menunjukkan bahwa nenek moyang mereka memiliki sejarah gemilang sejajar dengan sejarah kerajaan-kerajaan maritim karena orang Sawang mampu menaklukkan bajak laut Lanun yang ditakuti oleh armada perdagangan dari kerajaan-kerajaan maritim. Visualisasi mitologi orang Sawang ini memiliki makna yang sangat penting bagi peneguhan identitas dan martabat orang Sawang yang sering dilecehkan oleh orang darat dan aparat pemerintah. Visualisasi mitologi ini merupakan penegasan bahwa orang Sawang memiliki sejarah yang hebat dan dapat disejajarkan dengan sejarah kerajaan-kerajaan Melayu yang besar di masa lalu.

Ritual *Muang Jong* memiliki makna yang penting bagi orang Sawang, melalui ritual ini mereka merayakan pengalaman kehidupan kolektif orang Sawang ketika mereka masih hidup sebagai komunitas nelayan nomaden. Melalui ritual ini orang Sawang juga merayakan semua hal yang bermakna dalam sejarah kehidupan kolektif mereka seperti sejarah, pengalaman kehidupan mereka di atas laut, hubungan kekerabatan dan rasa kebersamaan mereka sebagai komunitas orang Sawang. Fenomena ini mirip seperti yang dikatakan Durkheim: “... *when men celebrate sacred things, they unwittingly celebrate the power of their society*” (Coser, 1971: 137). Ketika orang Sawang merayakan keberadaan para dewa-dewi penguasa laut yang disakralkan secara tidak disadari mereka merayakan semua hal yang bermakna dalam kehidupan sosial mereka sebagai komunitas orang Sawang.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Kebudayaan masyarakat Sawang yang bermukim di Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur dan di Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung berada dalam proses perubahan karena semenjak tinggal menetap di darat dan meninggalkan pekerjaannya sebagai nelayan, kehidupan mereka sehari-hari tidak berhubungan dengan laut. Sedangkan kebudayaan asli orang Sawang termasuk sistem religi mereka merupakan proses adaptasi orang Sawang terhadap ekosistem laut. Secara perlahan kebudayaan bahari orang Sawang semakin terkikis dan generasi muda orang Sawang hampir sepenuhnya mengadopsi kebudayaan orang Melayu Belitung. Tradisi keagamaan orang Sawang yang berazaskan animisme-shamanisme berubah menjadi pemeluk agama Islam. Ketika orang Sawang sudah meninggalkan matapencahariannya sebagai nelayan dan menjadi muslim sesungguhnya, orang Sawang sudah kehilangan sebagian besar dari aspek-aspek kebudayaan Sawang. Anak-anak muda Sawang juga sudah tidak bisa berbahasa Sawang karena bahasa ibu yang diajarkan pertama kali dalam keluarga mereka adalah bahasa Melayu Belitung.

Upacara *Muang Jong* menjadi penanda atau simbol identitas kolektif orang Sawang yang

menerangkan bahwa mereka keturunan para pelaut tangguh dan penjelajah samudera di sebagian besar perairan Nusantara pada masa lalu. Ritual *Muang Jong* masih menjadi simbol solidaritas yang mempersatukan orang-orang Sawang dari berbagai daerah di Provinsi Bangka Belitung bahwa mereka terikat oleh sejarah dan asal-usul nenek moyang yang sama.

B. Saran

Pemerintah daerah Provinsi Bangka Belitung dapat membantu melestarikan kebudayaan orang Sawang dengan membantu pengembangan sanggar-sanggar kesenian yang khusus mengajarkan kesenian berbasis tradisi orang Sawang. Selain itu bahasa Sawang sebaiknya juga perlu dilestarikan melalui berbagai festival atau lomba cerita rakyat yang berasal dari legenda dan mitos-mitos yang ada dalam tradisi orang Sawang.

DAFTAR PUSTAKA

- Browning, WRF, 2008. *Kamus Alkitab*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Budiwanti, E., 2000. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta : LKiS.
- Coser, L.A., 1971. *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. Second Edition. New York; Chicago; San Francisco: Atlanta: Harcourt Brace Javanovich, Inc.
- Dillon, M., 2012. "Sosiologi Agama" dalam Bryan S. Turner, *Teori Sosial Dari Klasik Sampai Post Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Hlm. 691-721.
- Durkheim, E., 1971. "The Social Foundation of Religion", dalam Roland Robertson (Ed.), *Sociology of Religion: Selected Readings*. Middlesex: Penguin Books, hlm 42-54.
- Eliade, M., 2002. *Mitos Gerak Kembali Yang Abadi, Kosmos dan Sejarah*. Yogyakarta : Ikon Teralitera.
- Guna, A., 2014. "Jelajah Sejarah: Kota Gantong", *Majalah Visit Beltim Edisi 7 Tahun 2014*. Manggar: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Belitung Timur, hlm 28-30.
- Johnson, D. P., 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jakarta: Gramedia.
- Melalatoa, M. J., 1995. *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia. Jilid L-Z*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.
- Pals, D. L., 2012. *Seven Theories of Religion*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Purwana, B.H.S. 2013. *Laporan Inventarisasi Komunitas Adat Sawang di Kabupaten Belitung dan Kabupaten Belitung Timur, Provinsi Bangka Belitung*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Kepercayaan kepada Tuhan YME dan Tradisi, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (Laporan tidak diterbitkan).
- Riedel, J. G. f., 1811. "De Baning Djoekoet Singa En Baning Senam Njeroepak Amang; Twee Volksverhalen in Het Dialekt Der Orang Lawoet of Orang Sekah van Belitoeng", *Tijdschrift voor Indisehe Taal-en Volkenkunde* 26: 264-273.
- Sopher, DE, 1977. *The Sea Nomads: A Study of the maritime Boat People of Southeast Asia*. Singapore: National Museum Singapore.
- Subhan, A., 2013. *Tiga Persoalan dan Urgensi Pemberdayaan Masyarakat Adat Provinsi Kepulauan Bangka Belitung*. Paper tidak dipublikasikan.
- Suja'i, A., 2005. *Eskatologi : Suatu Perbandingan antara Al-Gazali dan Ibn Rusyd*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah (Skripsi)
- van Klinken, G., 2007. *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*. Jakarta: KITLV Jakarta Yayasan Obor Indonesia.

NOVEL

Hirata, A., 2011, *Laskar Pelangi*. Yogyakarta : Bentang.

SUMBER INTERNET

- <http://yusril.ihzamahendra.com/2007/12/21/kenang-kenangan-di-masa-kecil-bagian-iv/>

DAFTAR INFORMAN

No.	Nama	L/P	Umur	Pekerjaan	Alamat
1	Idris Said	L	64 thn	Nelayan / Ketua Sanggar Ketimang	Jl. Baru Kampung Laut, Jl. Gatot Subroto Dalam, Burong Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung.
2	Seman	L	55 thn	Buruh angkut pelabuhan	Jl. Baru Kampung Laut, Jl. Gatot Subroto Dalam, Burong Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung.
3	Awang	L	80 thn	<i>Dukun jong</i>	Desa Juru Seberang, Kecamatan Tanjung Pandan, Kabupaten Belitung.
4	Daud	L	79 thn	Pensiunan PT Timah	Kampung Laut, Jalan A. Yani Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur.
5	Jubaidah	P	60 thn	Ibu rumah tangga	Kampung Laut, Jalan A. Yani Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur.
6	Sunardo	L	50 thn	Buruh angkut pelabuhan / Kepala Suku Sawang	Kampung Laut, Jalan A. Yani Desa Selinsing, Kecamatan Gantung, Kabupaten Belitung Timur.

DARI TSSB HINGGA SDSB: SEJARAH "LOTERE LEGAL" SUMBANGAN BERHADIAH DI DIY, 1970-AN HINGGA 1993

Indra Fibiona

Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Jl. Brigjen Katamso 139 Yogyakarta 55152
e-mail : indrafibiona@yahoo.com

Abstrak

Fenomena maraknya lotere baik legal maupun ilegal di tahun 1970-an menjadi stigma bahwa judi merupakan tradisi masyarakat Jawa. Lotere memiliki eksese negatif terhadap perekonomian termasuk perekonomian masyarakat di DIY. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif bertema sejarah sosial dengan metode penelitian snowball sampling dan triangulasi (kritik) dengan sumber primer mengenai peristiwa maraknya lotere pada waktu itu. Penelitian ini menjelaskan tentang penyelenggaraan lotere TSSB hingga SDSB di Daerah Istimewa Yogyakarta dalam kerangka historis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dana dari daerah banyak tersedot ke Jakarta untuk setiap kali pengundian lotere. Keberadaan KSOB dan TSSB juga menyulut protes masyarakat karena dampak negatif yang ditimbulkan. TSSB dan KSOB mengalami metamorfosis menjadi SDSB di tahun 1989. SDSB mendapat penolakan dari tokoh masyarakat serta mahasiswa khususnya di DIY. Mendapat tekanan dari masyarakat, pemerintah membekukan SDSB di akhir tahun 1993. Walaupun telah resmi ditutup, masyarakat di DIY masih merindukan adanya lotere, hal tersebut memicu tumbuhnya lotere ilegal dan jenis judi lainnya.

Kata Kunci : judi, lotere, pengaruh negatif, Yogyakarta.

FROM TSSB TO SDSB: HISTORY OF THE " LEGAL LOTTERY " CONTRIBUTION PRIZE IN DIY, 1970S TO 1993

Abstract

The trending phenomenon of both legal and illegal lotteries in the 1970s to 1990s created a stigma that gambling was a tradition of Javanese society. The TSSB and the SDSB (a merge between TSSB and KSOB in 1989) were legal lotteries. However, both types of lotteries had negative impacts on the Indonesian economy in general, including the economy of the Yogyakarta Special Territory. Applying socio-historical approach, this qualitative research draw the samples using snowball sampling and triangulation method. The primary source was the widespread lottery events at that time. This research looks at the flow of money from the two lotteries. The results showed that in every drawing, money from Yogyakarta moved to the Jakarta. After the pressure from the public, the Government stopped the SDSB. However, this had caused the emergence of illegal lotteries in Yogyakarta.

Keyword : gambling, lottery, negative impacts, Yogyakarta.

I. PENDAHULUAN

Daerah Istimewa Yogyakarta tahun 1960-an dikenal sebagai Provinsi termiskin ketiga di Indonesia. 47 % dari seluruh lahan pertanian yang ada di DIY di antaranya adalah lahan kering dan kurang subur. Sementara itu, perpindahan masyarakat dari desa yang tidak produktif ke Yogyakarta tidak mampu meningkatkan kesejahteraan, justru semakin memperburuk keadaan dan meningkatkan kemiskinan (Yossi, 2009). Dalam kondisi seperti itu, masyarakat miskin mudah terjebak dengan berbagai hal yang memberi mereka angan-angan mendapat kekayaan dengan mudah dan cepat, salah satunya melalui perjudian. *Lotere* pada waktu itu merupakan jenis judi yang sangat marak dan menjadi primadona. Tingginya animo masyarakat terhadap *lotere* disebabkan oleh tingkat ekonomi yang rendah serta mulai banyaknya fragmentasi tanah. Masyarakat banyak yang mencari jalan pintas agar dapat mencapai kehidupan sejahtera dan tercukupi segala kebutuhan, salah satunya dengan

membeli *lotere*.¹

Lotere tumbuh subur dalam kehidupan masyarakat DIY secara umum. *Lotere* tidak hanya dikonsumsi oleh masyarakat miskin saja, melainkan hampir sebagian masyarakat ekonomi menengah ke atas yang fanatik terhadap *lotere*. Pemerintah pusat mengeluarkan kebijakan sumbangan sosial berhadiah (SSB) tahun 1979 (Mandayun, et. all, 1998: 23). “*Lotere legal*” tersebut bertahan hingga kemudian di tahun 1985 Pemerintah meresmikan *lotere* jenis “*Porkas*” Sepak Bola yang mulai diedarkan dan diperdagangkan di akhir tahun 1985 (*Suara Merdeka*, 19 Januari 2004). Masyarakat di Daerah Istimewa Yogyakarta terbuai dengan kehadiran undian kupon semacam TSSB yang berkembang hingga menjadi SDSB. *Lotere lotere* tersebut menuai pertentangan dari masyarakat karena ekses negatif yang ditimbulkan. Puncaknya adalah demonstrasi anti SDSB, salah satunya seperti yang dilakukan oleh 5.000 mahasiswa di Daerah Istimewa Yogyakarta (Wirodono, 1994 : 55-59). Sebagai dampak kuatnya desakan pencabutan izin penyelenggaraan *lotere* tersebut di tingkat nasional, pemerintah mencabut dan menghapus izin pemberlakuan SDSB tahun 1993 (*Suara Merdeka*, 19 Januari 2004).

Permasalahan utama yang diangkat dalam penulisan ini yaitu bagaimana kegiatan perjudian dan pengaruhnya terhadap kegiatan ekonomi dan kondisi sosial masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta, ketika legalisasi judi *lotere* TSSB hingga SDSB diberlakukan secara nasional oleh pemerintah pada akhir 1970-an hingga awal 1990-an ? Dari permasalahan utama tersebut digali beberapa pertanyaan penelitian. Pertama, mengapa TSSB, *Porkas*, KSOB dan SDSB bisa diizinkan oleh pemerintah DIY dan diterima oleh masyarakat DIY? Padahal secara teoritis, semua bentuk perjudian mempunyai ekses negatif terhadap kehidupan sosial. Kemudian seperti apakah proses pengelolaan *lotere* tersebut di DIY? Pertanyaan selanjutnya mengarah kepada pelaku ataupun orang - orang yang terlibat yaitu mengenai siapakah yang terlibat di dalam proses penyelenggaraan *lotere* tersebut? Apakah dampak yang ditimbulkan dari TSSB hingga SDSB bagi masyarakat DIY? Karena animo masyarakat terhadap kupon - kupon baik TSSB hingga SDSB makin menggila, timbul gerakan masyarakat menentang keberadaan *lotere* tersebut. Lalu Siapakah yang melakukan perlawanan terhadap ekses negatif yang ditimbulkan *lotere* tersebut dan dengan cara apakah mereka melakukan perlawanan?

Alasan pemilihan Daerah Istimewa Yogyakarta sebagai lingkup spasial dalam penelitian ini, yaitu DIY merupakan daerah yang kondisi ekonomi yang secara makro rendah. Alasan kedua yaitu merujuk pada karakteristik masyarakat DIY yang beragam, sehingga timbul pro dan kontra mewarnai peredaran TSSB, *Porkas*, KSOB, dan SDSB. Selain itu, dalam kehidupan masyarakat DIY masih banyak yang menghubungkan hal-hal tahayul dan mistis tersebut dalam peruntungan mencari jalan pintas menuju kekayaan dengan TSSB, *Porkas*, KSOB, dan SDSB. Sebuah Kotamadya di DIY juga terkenal dengan sebutan kota pelajar, tetapi masyarakat justru banyak yang *terjembab* dalam masalah *lotere* TSSB dan *Porkas* (*Kedaulatan Rakyat*, 18 Nopember 1987).

Penelitian ini berlatarkan waktu tahun 1979 hingga 1993. Tahun 1979 merupakan periode awal TSSB diselenggarakan, kemudian disusul *Porkas* pada tahun 1986 dan KSOB di tahun 1988 dengan tujuan awal sebagai media penghimpun dana masyarakat guna memajukan prestasi olah raga di Indonesia. *Lotere* tersebut bergejolak dari tahun ke tahun karena dipandang negatif oleh sebagian masyarakat (Hartoyo, 1993:40). Sedangkan tahun 1993 merupakan periode penghapusan *lotere* SDSB oleh pemerintah pusat. Rentang waktu antara tahun 1979 hingga 1993 bukan waktu yang singkat, pada rentang waktu tersebut terjadi

¹ Sebenarnya tidak hanya *lotere* saja, judi jenis lainnya juga banyak dilakukan dalam aktivitas masyarakat Yogyakarta pada waktu itu. (Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2009 pukul 19.00WIB di Karanggayam).

dinamika sosial akibat kebijakan pemerintah terkait dengan fenomena TSSB, *Porkas*, KSOB hingga SDSB yang menimbulkan stigma di masyarakat pada awal tahun 1990-an.

Ada beberapa tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini, yaitu untuk mendokumentasikan realitas sosial ekonomi dalam lingkup teritorial Yogyakarta terutama terkait dengan kemunculan TSSB hingga SDSB. Selain itu, menguraikan penjelasan substansial mengenai fenomena *lotere* yang pernah merebak di Daerah Istimewa Yogyakarta, yang dianggap sebagai kebijakan pemiskinan rakyat serta tidak memihak terhadap masyarakat miskin. Realitas sosial seperti ini sekarang hampir terlupakan oleh akademisi dan masyarakat umum sehingga perlu diangkat sekaligus di waktu yang akan datang, diharapkan mampu memberikan ide mengenai *problem solving* apabila ditemukan permasalahan serupa.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bertemakan sejarah sosial. Pengumpulan data dilakukan dengan penelusuran sumber primer berupa arsip di Dinas Sosial, Biro Hukum DIY, Arsip Daerah Istimewa Yogyakarta dan beberapa instansi lainnya. Kemudian melalui *Majalah Tempo* dan *Majalah Suara Muhammadiyah* terbitan tahun 1980-an hingga 1990-an, yang intens memuat berita mengenai *lotere legal* sumbangan berhadiah. Sedangkan sumber data lainnya berasal dari beberapa surat kabar baik lokal maupun nasional. Penelusuran sumber sekunder melalui studi pustaka berhasil menemukan lebih dari 20 karya penulisan yang memuat peristiwa mengenai TSSB hingga SDSB. Data yang diperoleh kemudian dikomparasikan dan diverifikasikan dengan sumber primer sehingga lebih selektif dalam mengungkap *eviden* yang betul betul kredibel.

Pencarian sumber data lisan menggunakan metode interview atau *oral history*, Subjeknya antara lain konsumen kupon TSSB, *Porkas*, KSOB, dan SDSB, selain itu penjual atau distributor kupon-kupon tersebut. Wawancara dilakukan dengan metode *snowball sampling*. Data yang diperoleh melalui interview diverifikasikan (masuk dalam tahapan kritik sumber) melalui komparasi sumber data lainnya seperti arsip, majalah, surat kabar yang telah didapat sehingga didapat *eviden* yang kredibel dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Penulisan ini tentu memiliki perbedaan dengan kajian lainnya yang pernah meneliti tentang perjudian khususnya *lotere*. Penelitian ini lebih fokus terhadap peristiwa terkait *Porkas*, KSOB, TSSB, dan SDSB dan hubungan timbal balik dengan kehidupan sosial ekonomi masyarakat yang dibatasi oleh lingkup spasial Daerah Istimewa Yogyakarta. Penelitian ini juga menjadi pelengkap proses perkembangan beberapa bentuk *lotere* yang telah dikaji dalam beberapa karya penulisan, terutama *lotere legal* di Daerah Istimewa Yogyakarta dalam ranah sejarah.

Penelitian ini mengkaji tentang sejarah “*lotere legal*” sumbangan berhadiah, diawali dengan paparan tentang kondisi masyarakat Yogyakarta tahun 1970-an hingga tahun 1980-an, kemudian adanya “budaya judi” di kalangan masyarakat Yogyakarta serta judi jenis *lotere* yang dulu pernah ada di Yogyakarta. Dilanjutkan dengan perkembangan TSSB hingga SDSB di Yogyakarta, diawali dengan dikeluarkannya kebijakan TSSB, kemudian disusul dengan *Porkas* serta transformasinya menjadi KSOB, kemudian masuknya SDSB. Sebagai klimaks dari fenomena “*lotere legal*” adalah realitas yang timbul akibat dampak *lotere* tersebut dan kristalisasi dari permasalahan pokok terkait fenomena TSSB hingga SDSB.

II. KONDISI SOSIAL EKONOMI SERTA PERJUDIAN PADA MASYARAKAT DIY TAHUN 1970-AN HINGGA 1980-AN

A. Pendidikan dan Mata Pencaharian Masyarakat tahun 1970-an hingga 1980-an

Data tahun 1960-an hingga 1970-an mengungkapkan 90% Penduduk DIY hanya berpendidikan tingkat SD atau sederajat (Humas Propinsi DIY, 1994:51). Menginjak tahun 1980-an, jumlah sekolah tersebut cenderung tetap dengan peningkatan jumlah siswa walau tidak signifikan (Djumali, 1988:4c-6c). Hal ini menandakan sedikitnya antusiasme masyarakat terhadap pendidikan waktu itu. Sebagian masyarakat beranggapan bahwa dalam mengolah lahan pertanian tidak membutuhkan tingkat pendidikan yang tinggi, hanya butuh ketrampilan dan keuletan.²

Usia nonproduktif semakin bertambah dari tahun ke tahun di hampir seluruh wilayah Yogyakarta. Data tahun 1976 hingga 1979 mengindikasikan peningkatan usia nonproduktif sebesar 680% (Kantor Pusat Data DIY, 1979: 314). Menurut data Survei Penduduk Antarsensus (SUPAS) tahun 1976, dari 2.624.138 jiwa penduduk DIY, 1.142.888 jiwa diantaranya merupakan usia nonproduktif. Di pedesaan sendiri, lapangan pekerjaan tidak dapat mengimbangi jumlah tenaga kerja produktif. Hal ini menyebabkan meningkatnya urbanisasi ke kota dan menimbulkan masalah sosial dan ekonomi baru di perkotaan. Melalui pendekatan teori W. Peterson, maka dapat dikatakan 77 penduduk usia non produktif DIY ditanggung oleh 100 penduduk usia produktif (Nototaruno, 1979). Generasi muda (usia produktif) lebih memilih menjadi kaum urban di kota, bukan dilatarbelakangi oleh ketidakinginan bermatapencaharian petani, tetapi mereka menyadari bahwa kehidupan yang memadai tidak bisa tercapai karena semakin banyaknya fragmentasi tanah di desa (Soemardjan, 1980: 296-297).

Masyarakat pedesaan di DIY hingga tahun 1980-an pada umumnya lebih berorientasi untuk bekerja sebagai petani. Pekerjaan seperti guru atau sejenisnya kurang mendapatkan perhatian. Namun mendekati tahun 1990, pekerjaan guru mulai dilirik generasi muda.³ Di tahun 1980-an, generasi muda mulai sadar akan pentingnya pendidikan. Data tahun 1988 tercatat 102.476 mahasiswa yang berkuliah di 49 perguruan tinggi baik swasta maupun negeri di DIY (Djumali, 1988:4c-6c). Meningkatnya jumlah masyarakat yang ingin menikmati pendidikan di DIY mengakibatkan sarana pendidikan semakin berkembang (Dahlan, 1992:75-79). Semakin banyaknya fragmentasi tanah di desa serta terbukanya pemikiran masyarakat desa akan pendidikan melatarbelakangi keluarga tani yang berkecukupan di pedesaan menginginkan putra putrinya mengenyam pendidikan di perguruan tinggi (*Sosiologi Pedesaan jilid1*, 1994 : 2).

Gunungkidul merupakan daerah yang masyarakatnya minim dalam mengenyam jenjang pendidikan baik formal maupun informal. Sebagian besar penduduk Gunungkidul hanya mengenyam pendidikan setingkat Sekolah Dasar hingga SMP (Darmaningtyas, 2002:359). Tingkat Pendidikan yang dicapai masyarakat pada waktu itu mengantarkan masyarakat pada pencapaian matapencaharian mereka.

B. Tingkat Kemiskinan dan Kriminalitas di DIY

Secara konseptual kemiskinan diklasifikasikan menjadi dua, yaitu *absolute deprivation* (kemiskinan absolut) dan *relative deprivation* (kemiskinan relatif). Kemiskinan absolut menunjuk kepada mereka yang tidak bisa mencukupi kebutuhan dasarnya, bisa disebabkan

² Mulyanto, wawancara, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

³ Hal ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Wandi Wiroatmodjo, melihat antusiasme anak-anaknya yang menginginkan bekerja menjadi guru. Wandi Wiroatmodjo, wawancara, 19 Februari 2010, pukul 14.00 WIB di Karangmalang. Lihat juga buku *Sosiologi Pedesaan jilid1*. (*Sosiologi Pedesaan jilid1*, 1994 : 2).

karena cacat ataupun usia nonproduktif, sedangkan kemiskinan relatif adalah mereka yang sudah bisa memenuhi kebutuhan dasarnya, tetapi mereka tidak bisa memenuhi standar normal kehidupan yang berlaku dalam masyarakat tersebut (Sukanto, 2000:56). Di DIY, kemiskinan absolut (golongan usia non produktif) dari tahun ke tahun jumlahnya selalu meningkat.⁴ Hal ini disebabkan oleh generasi penerus kaum produktif yang enggan memilih hidup di desa untuk menopang kesejahteraan usia non produktif, sehingga hidup dalam keterbatasan ekonomi.⁵

Daerah yang berpenduduk miskin di Yogyakarta di dominasi Kabupaten Gunungkidul yang dibayangi kekeringan lahan dan minimnya lapangan pekerjaan, sedangkan masyarakat hidup dengan kebutuhan yang cukup banyak. Sikap pamer, suka dipuji menyebabkan sebagian masyarakat mengedepankan prestise daripada kebutuhan yang seharusnya lebih diprioritaskan (Darmaningtyas, 2002:370-373). Di tahun 1984 tercatat bahwa Yogyakarta menempati urutan ke 2, Propinsi termiskin di Indonesia dilihat dari rendahnya biaya hidup masyarakat Yogyakarta dibandingkan dengan 27 Provinsi di Indonesia (Djumali, 1988:4c-6c).

Rendahnya SDM sejalan dengan banyaknya kemiskinan secara teoritis berpengaruh pada besarnya tindak kriminalitas. Di DIY, dari tahun 1970-an tindak kriminalitas yang sering banyak dijumpai adalah tindak premanisme.⁶ Kasus tindak premanisme tahun 1980-an di Yogyakarta terbilang cukup besar. Para preman di Yogyakarta sering melakukan pemerasan terhadap pemilik-pemilik toko (Siegel, 2002:150). Pada tahun 1983, Yogyakarta adalah wilayah yang pertama kali diterapkan Operasi Clurit atau dikenal dengan penembakan misterius (Petrus) (Kompas, 6 April 1983). Operasi Petrus yang digalang oleh Komandan Garnisun Yogyakarta menysisir preman dan copet di Yogyakarta untuk menciptakan pariwisata yang kondusif (Siegel, 2002:150). Tindak premanisme di Yogyakarta memiliki kaitan erat dengan perjudian yang marak di tahun 1980-an (Novan, 2008). Selain tindak premanisme yaitu tindak pencurian yang kian marak seiring berkembangnya pariwisata Yogyakarta. Tingkat kriminalitas di daerah pariwisata Yogyakarta tidak dapat ditekan dengan maksimal terutama tindak pencurian terhadap wisatawan asing (Singarimbun 2003:38,42-46). Tindak kriminalitas lainnya yaitu perjudian yang marak di kalangan masyarakat sejak tahun 1950-an hingga 1980 DIY, terutama dalam golongan masyarakat *marginal*. Perjudian semakin dikecilkan ruang geraknya oleh aparat penegak hukum. Masyarakat kemudian mengorganisir perjudian-perjudian gelap dengan bantuan preman. Inilah mengapa tindak premanisme menjamur sebagai dampak perjudian pada waktu itu.⁷

C. "Tradisi Judi" Dalam Kehidupan Masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta

Masyarakat Jawa, khususnya DIY telah mengenal perjudian sejak lama. Bukti bahwa masyarakat Jawa telah mengenal judi dapat dilihat pada lukisan relief di Candi Borobudur (Haryanto, 2003:6). Namun sebetulnya judi dalam masyarakat Jawa digolongkan dalam aktivitas 5-M (*mo limo*) yang harus dijauhi. *Mo limo* tersebut antara lain minum-minuman keras atau *mabuk*, *madon* atau main perempuan, maling atau mencuri, *madat* atau candu narkoba (narkotika dan obat-obatan terlarang) serta main atau judi (*bebotohan*) (Kartini, 1983:78). Pada masa penjajahan Belanda pun terdapat larangan untuk berjudi, seperti yang ditegaskan pada *Staatsblad* (Lembaran Negara) Tahun 1912 Nomor 230, *Staatsblad* Tahun 1935 Nomor 526. Pada intinya, kedua *Staatsblad* tersebut melarang segala bentuk perjudian

⁴ Lihat *Monografi daerah Istimewa Yogyakarta tahun 1979*. (Kantor Pusat Data DIY, 1979: 314).

⁵ Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, fragmentasi tanah menyebabkan usia produktif lebih memilih urbanisasi (Soemardjan, 1980: 296-297).

⁶ Wagiyo, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam. Lihat juga *Harian Wawasan*, 22 Nopember 2008

⁷ Mulyanto, *wawancara*, 6 Mei 2010, pukul 19.30 WIB, di Karanggayam. Lihat juga artikel Tedy Novan (Novan, 2008), dan penjelasan James T. Siegel (Siegel, 2002:150).

baik yang menggunakan perantara bandar ataupun tidak. Walaupun ada larangan untuk berjudi, masyarakat tidak mempedulikan hal tersebut. Bahkan maraknya perjudian pada waktu itu didokumentasikan dan digunakan sebagai kartu pos yang dikeluarkan pemerintah Hindia Belanda.⁸

Orang Jawa khususnya masyarakat Yogyakarta sendiri banyak yang melakukan perjudian dengan berbagai ragam dan jenis perjudian, walaupun terdapat norma yang mengikat orang Jawa untuk tidak melakukan *bebotohan* atau judi. Jenis jenis perjudian yang sering dilakukan masyarakat di Yogyakarta di antaranya seperti adu jago atau sabung ayam, *cliwik* atau judi dadu, *botoh Neker* atau judi kelereng, *gapple* atau *teplek* (Domino), *ceki* atau kartu remi, *ngépul* atau bertaruh skor bola dengan kertas yang digulung. kemudian beberapa judi *lotere*, baik yang resmi ataupun tidak resmi.⁹



Foto 1. Kartu Pos Bergambar Perjudian di Jawa.
(Sumber : <http://djawatempoedoeloe.multiply.com>)

Sebagian masyarakat Yogyakarta tak bisa lepas dari perkara *mo limo* terutama *moh main* (tidak berjudi). Sebagian tidak mau meninggalkan berjudi karena sudah terbiasa melakukannya dan menjadi candu. Tindak perjudian banyak dijumpai hampir di seluruh wilayah Yogyakarta dengan perlindungan dari berbagai pihak yang berkepentingan, baik itu dari preman bahkan dari aparat penegak hukum sendiri.¹⁰

Fenomena maraknya judi waktu itu dibuktikan dengan maraknya judi *teplek* di Desa Caturtunggal, Depok, Sleman, Yogyakarta. Bahkan di malam haripun ketika diadakan siskamling (sistem keamanan keliling) warga terkadang berjudi untuk menghilangkan penat.¹¹ Selain judi *teplek*, banyak juga ditemukan judi sabung ayam seperti di seputaran Kota Yogyakarta dan daerah Sleman terletak dekat dengan Jalan Gejayan. Jenis judi ini banyak ditemukan di berbagai wilayah di DIY pada tahun 1960-an hingga tahun 1980-an.¹²

Acara pernikahan pun terkadang digunakan untuk ajang bermain judi kartu atau *ceki* (remi) serta *teplek* atau *domino*. Jika tawaran pertarungan dari salah seorang penjudi menarik, penjudi yang terlarut dalam perjudian biasanya melanjutkan kegiatan perjudian walau acara pernikahan telah usai. Pertarungan judi jumlahnya sangat besar, senilai sebidang tanah. Dalam sebuah hajatan bisa diramaikan oleh 8 kelompok penjudi dan berlangsung selama 3 hari berturut-turut (Soekardjo, 2008:286). Acara selamatan paska melahirkan juga biasanya dijadikan ajang botohan atau taruhan judi kartu remi. Kegiatan tersebut berlangsung hingga pagi, kemudian dilanjutkan dengan aktivitas seperti biasanya, yaitu mencari nafkah.¹³

Acara berkabung terkadang dijadikan sebagai ajang berjudi. Masyarakat percaya bahwa arwah orang yang telah meninggal akan kembali menjumpai keluarga apabila jenazah meninggal dalam kurun satu hari. Para tetangga yang turut datang di rumah warga yang sedang berkabung tidak tidur semalam suntuk agar arwah orang yang meninggal tidak datang

⁸ Fotografer mengabadikan gambar tersebut dan menggunakannya sebagai sampul pos. (<http://djawatempoedoeloe.multiply.com>, Diakses tanggal 24 Oktober 2010 Pukul 16.30 WIB).

⁹ Wandi Wiroatmodjo, *wawancara*, 19 Februari 2010, pukul 14.00 WIB di Karangmalang.

¹⁰ Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam

¹¹ Wagiyono, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam

¹² Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

¹³ Hal ini dikemukakan Sunardi, tahun 1970an hingga 1990an di Kecamatan Imogiri, Kabupaten Bantul, sering ditemukan perjudian ketika ada selamatan pasca melahirkan. Sunardi, *wawancara*, 30 Juni 2010, pukul 11.00 WIB di Purawisata Yogyakarta.

untuk mengganggu. Pada saat menunggui arwah tersebut digunakan untuk kegiatan berjudi agar tidak suntuk. Kegiatan judi tersebut harus mendapat izin dari keluarga yang berkabung.¹⁴

Pada tahun 1970an judi *ngépul* sangat marak. judi *ngépul* yaitu judi yang cara bermainnya mengambil secara acak gulungan kertas kecil yang berisikan angka. Angka tersebut dicocokkan dengan hasil pertandingan sepak bola yang berlangsung di stadion.¹⁵ Pada saat kunjungan Ratu Juliana ke Gedung Agung tahun 1971 sebagian warga berjudi *teplek* atau *domino*. Tidak hanya warga sipil yang berjudi, beberapa oknum Polisi Militer pun ikut meramaikan judi tersebut.¹⁶

Bentuk perjudian lainnya yang juga banyak dijumpai di wilayah Yogyakarta adalah judi *cliwik* atau judi dadu. Di Tahun 1980an misalnya, Shopping Center Serba Guna digunakan sebagai arena judi *cliwik* atau judi dadu di bawah naungan Pemuda Pancasila.¹⁷ Dari beberapa hal tersebut menunjukkan bahwa perjudian masyarakat Yogyakarta dilakukan dengan frekuensi yang cukup padat, walaupun terdapat larangan dari pemerintah terkait tindak perjudian. Para penjudi didominasi oleh masyarakat DIY yang berumur paruh baya (Koeswinarno,2000:84). Hal tersebut yang menjadi stigma bahwa judi merupakan bagian dari tradisi masyarakat DIY.

D. Judi Lotere Di Daerah Istimewa Yogyakarta

Beragam Judi jenis kupon atau yang lebih dikenal dengan *lotere* banyak dijumpai pada tahun 1940an hingga 1970an. *Lotere* hadir di DIY dengan beragam wajah, salah satu yang terkenal pada waktu itu adalah *jaw jie liang* yang berpusat di Jakarta. Pengundian dilakukan setiap satu ataupun dua pekan sekali. Permainan *lotere* lainnya yaitu Undian Uang Besar yang diadakan setiap dua pekan. Pengumuman pemenang *lotere* yang beruntung mendapatkan hadiah dimuat di surat kabar Shin Po (Harian Shin Po, 29 Mei 1956).



Foto 2. Kupon Lotere Oendian Oeang
Sumber : <http://mbaktyas.multiply.com>,
diakses tanggal 23 Agustus 2010

Judi *lotere* marak kembali di DIY terutama di Tahun 1960an, saat pemerintah mengeluarkan kebijakan *lotere* yang dikelola secara legal untuk dana pembangunan yang dikenal masyarakat Yogyakarta, yaitu *national lottery* atau *nalo*. Niels Mulder pernah menyatakan bahwa judi merupakan budaya orang Jawa. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya masyarakat yang antusias terhadap kupon *nalo* kala itu. Hal tersebut dibantah Karkono Partokusumo (staf lembaga Javanologi Yayasan Panunggal Yogyakarta) yang menyatakan bahwa Niels Mulder melihatnya tidak secara menyeluruh sehingga

timbul interpretasi judi di kalangan masyarakat Jawa sudah menjadi tradisi (Widada, 16 Maret 1986). Kebiasaan judi yang diungkapkan Niels Mulder adalah masa masa ketika demam *nalo* (*national lottery*) melanda Yogyakarta. Banyak ditemukan warung warung baik yang resmi maupun tidak resmi yang menjual *nalo* pada waktu itu. Kehadiran *nalo* juga disertai dengan perilaku masyarakat yang mendatangi para peramal untuk meramal pertaruhan *nalo*. Selain itu juga kerap ditemukan anggota aliran kebatinan meminta ramalan pada pemimpin

¹⁴ Wagiyono, wawancara, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

¹⁵ Mulyanto, wawancara, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam, dan Sunardi. wawancara, 30 Juni 2010, pukul 11.00 WIB di Purawisata Yogyakarta.

¹⁶ Mulyanto, wawancara, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

¹⁷ Mulyanto, wawancara, 6 Mei 2010, pukul 19.30 WIB, di Karanggayam. Lihat juga ulasan Tedy Novan, (Novan, 2009).

kebatinan.¹⁸ *nalo* pada waktu itu merupakan bisnis yang menggiurkan bagi bandar, pengusaha dan jasa peramal di Yogyakarta.¹⁹

Kupon *nalo* dijual dengan harga Rp. 100,00 dan diedarkan dengan menggunakan izin dari Dinas Sosial. Begitu juga dengan *toto totalisator* atau *lotto* yang banyak beredar di Yogyakarta. Judi ini legal dan pendistribusiannya diawasi oleh pemerintah. *toto totalisator* didistribusikan di Kota Yogyakarta dan sebagian Kabupaten Sleman.²⁰ Penyelenggara *nalo* di Yogyakarta adalah Ong Ging Ging yang lebih dikenal dengan nama Onggo Hartono (Aly dan Albanik, 2004 : 332). Kedua judi kupon tersebut banyak dijual di areal THR (Taman Hiburan Rakyat) Yogyakarta yang sekarang berubah nama menjadi Purawisata.²¹ Beberapa bandar bekerjasama dengan oknum aparat penegak hukum, sehingga jenis perjudian ini bisa bertahan lama.²² Tahun 1968, kedua jenis *lotere* ini mendapat protes dari organisasi Islam Muhammadiyah karena dianggap bertentangan dengan agama (Suara Muhammadiyah, No.23/76/1991 :17).

Jenis lain judi kupon lainnya yang banyak dijumpai di tahun 1970an yaitu *lotere dana harapan*, *lotere daerah* atau dikenal dengan *loda* dan *hwa hwe*. Kedua jenis *lotere* tersebut memiliki izin beredar dari pemerintah DIY. *Lotere dana harapan* disebut juga *undian harapan* dan dikelola oleh pemerintah pusat di bawah Yayasan Rehabilitasi Sosial yang berubah nama tahun 1978 menjadi Badan Usaha Undian Harapan (<http://tempointeraktif.com>). Hasil penarikan *lotere undian harapan* digunakan untuk membiayai penanggulangan masalah sosial.²³ Sedangkan *loda* dan *hwa hwe* dikelola oleh pemerintah Kota Yogyakarta.²⁴

Penyelenggaraan Loda di DIY diberhentikan di tahun 1974, diawali dengan ditutupnya Taman Hiburan Rakyat (tempat pengundian *loda*) dan pemberhentian Proyek Kassa tahun 1973 (Harian *Masa Kini*, 5 Mei 1973).²⁵ Sedangkan *lotere undian harapan* dibekukan pada tahun 1978 oleh pemerintah pusat karena menuai protes dari masyarakat (Hartoyo, 1993 : 40). Selain *lotere resmi*, *judi buntut* juga *booming* dalam kehidupan masyarakat di DIY Tahun 1960an hingga 1980an. Penjualan *judi buntut* banyak dijumpai sekitar daerah THR. Sisanya tersebar di Jalan Gejayan, Jalan Kaliurang. Pembelinya pun beragam, dari buruh, tukang becak bahkan mahasiswa.²⁶

Melihat dampak *lotere* yang sangat besar terhadap masyarakat, pemerintah melarang segala jenis perjudian dan *lotere* dengan mengeluarkan Kepres RI No 47 tahun 1973 tentang penertiban perjudian dan UU No. 7 Tahun 1974. Dalam UU No. 7 tahun 1974 dijelaskan bahwa ditinjau dari kepentingan nasional, penyelenggaraan perjudian mempunyai ekses yang negatif dan merugikan terhadap moral dan mental masyarakat, terutama terhadap generasi muda. Meskipun hasil perjudian yang diperoleh pemerintah baik pusat maupun daerah dapat digunakan untuk usaha-usaha pembangunan, ekses negatifnya lebih besar daripada ekses

¹⁸ Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam dan Wandi Wiroatmojo, *wawancara*, 19 Februari 2010, pukul 14.00 WIB di Karangmalang. Lihat juga aliran kebatinan yang dijelaskan Niels Mulder. (Mulder,2001: 52-54).

¹⁹ Dikemukakan Niels Mulder, ketika ia mengadakan penelitian di Yogyakarta bertepatan dengan merebaknya judi *nalo*. Masyarakat sangat antusias dengan perjudian jenis kupon tersebut (Mulder,2001: 51-52).

²⁰ Wandi Wiroatmodjo, *wawancara*, 19 Februari 2010, pukul 14.00 WIB di Karangmalang.

²¹ Lilik Wiyono, *wawancara*, 11 Desember 2009, pukul 15.00 di Turi, Sleman. Lihat juga paparan *Mudjijono* (*Mudjijono*. 2002 : 24).

²² Senada dengan yang diungkapkan Mulyanto, bahwa judi buntut adalah judi yang diundi berdasarkan nomor hasil undian *Nalo*, tapi seiring dengan diberhentikannya izin peredaran *nalo*, judi ini kemudian berkembang di bawah beberapa bandar bandar, dengan nama sesuai kelompok bandar. Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

²³ Hal ini dijelaskan dalam Surat Keputusan Menteri Sosial No. B.A. 5-4-76/169 *Tentang Penyelenggaraan Undian Harapan*.

²⁴ Mulyanto. *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam. Dimuat juga dalam *Kedaulatan Rakjat*, 23 Desember 1971.

²⁵ Mulyanto, *wawancara*, 6 Mei 2010, pukul 19.30 WIB, di Karanggayam.

²⁶ Bapak Mulyanto sering memergoki mahasiswa UGM yang beliau kenal mampir di kios kios penjual kupon *Nalo*. Bahkan ketika Bapak Mulyanto menjadi penjual kupon Dana Harapan pun, banyak mahasiswa membeli kupon dari beliau. Mulyanto. *wawancara*, 6 Mei 2010, pukul 19.30 WIB di Karanggayam.

positifnya (Anggraini, 2008).²⁷ Pada tanggal 9 Februari tahun 1976, presiden menginstruksikan kepada menteri sosial untuk menghentikan segala jenis *toto* atau undian.²⁸ Walaupun pemerintah mengeluarkan larangan perjudian, perjudian ilegal justru semakin marak. Undian liar atau *kupon putihan* banyak dijumpai dan susah ditertibkan. Hingga Tahun 1979, jenis undian liar merebak, diedarkan secara sembunyi - sembunyi dan terstruktur melalui beberapa agen di DIY (*Kedaulatan Rakyat*, 24 Februari 1979). Pemerintah DIY mengalami kesulitan dalam menangani masalah perjudian gelap. Banyak oknum aparat yang mengeruk keuntungan perjudian jenis *lotere* di DIY. Oknum tersebut biasanya membiarkan perjudian di awal pekan. Menjelang akhir pekan, para bandar mendapatkan uang banyak hasil dari penarikan. Mereka bertindak menertibkan perjudian dengan menangkap bandar judi untuk dimintai sejumlah uang hasil dari penarikan. Para bandar juga terkadang lebih memilih untuk mendekam di penjara apabila tidak mampu membayar pemenang *lotere* yang berhasil menebak tepat. Fenomena tersebut dianggap lazim dan banyak dijumpai di tahun 1970an (Mulder, 2001:52).

III. PENYELENGGARAAN TSSB HINGGA SDSB DI DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

Masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta sebetulnya masih trauma terhadap bentuk perjudian jenis *lotere*. Antusiasme masyarakat belum sepenuhnya terlihat menyambut diberlakukannya TSSB, disebabkan oleh tingginya intensitas penegak hukum memberantas jenis judi *lotere* yang ilegal (*judi putihan*) waktu itu. Adanya kebijakan pemerintah DIY yang melarang segala tindak perjudian dengan dikeluarkannya UU no.7 tahun 1974 mengakibatkan masyarakat takut dan enggan, sehingga sosialisasi diselenggarakannya Sumbangan Sosial Berhadiah belum bisa diterima oleh masyarakat Yogyakarta. Baru setelah dikeluarkan kebijakan *Porkas*, sedikit demi sedikit antusiasme masyarakat mulai bergeliat.²⁹

Pendistribusian TSSB berdasarkan SK Menteri Sosial nomor 29/BSS 1988, memberikan wewenang penentuan wilayah peredaran TSSB pada gubernur (Rasyid, 23 Juli 1988 : 22). TSSB didistribusikan di tempat yang strategis dan terbuka untuk umum. Distribusi TSSB diawasi ketat oleh Pemerintah DIY.³⁰ Pendistribusian TSSB di wilayah DIY diatur dalam Surat Keputusan Gubernur DIY Nomor : 69 / KPTS / 1988 tentang penetapan wilayah administrasi peredaran Kupon Sumbangan Olahraga Berhadiah (KSOB) dan atau Tanda Sumbangan Sosial Berhadiah (TSSB).³¹ Di daerah Sleman, penjualan TSSB tersebar di sepanjang Jalan Kaliurang, Jalan Gejayan, dan Jalan Magelang. Rata rata penjual yang berada di sepanjang jalan protokol adalah penjual yang memiliki izin resmi atau disebut juga agen resmi TSSB.³² Konsumen TSSB sangat beragam, mulai dari masyarakat ekonomi menengah ke bawah terutama petani, pedagang, buruh, tukang becak menjadi konsumen tetap TSSB. Beberapa oknum pegawai negeri juga turut jadi bagian konsumen TSSB. Biasanya mereka menjual jatah beras satu tahun untuk membeli nomor TSSB.³³

Di tahun 1986, para penggemar *Porkas* dan TSSB menghabiskan hari harinya untuk

²⁷ Lihat juga UU No. 7 Tahun 1979 *Tentang Perjudian*.

²⁸ SK Menteri Sosial No. K\55-IT\76\MS *tentang Instruksi Presiden Mengenai Toto Raga dan Toto Lainnya*.

²⁹ Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

³⁰ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam.

³¹ Bisa dilihat dalam SK Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor : 69 / KPTS / 1988 *Tentang Penetapan Wilayah Administrasi Peredaran Kupon Sumbangan Olahraga Berhadiah (KSOB) dan atau Tanda Sumbangan Sosial Berhadiah (TSSB)*.

³² Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam. Lihat juga iklan TSSB di surat kabar *Kedaulatan Rakyat*. (*Kedaulatan Rakyat*, 22 Februari 1988).

³³ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam dan Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam. Lihat juga poster petani yang lebih memilih mengotak - atik *Porkas* daripada turun ke sawah. (*Bernas*, 15 juli 1987).

memprediksi dengan mengotak-atik kode ramalan *Porkas* dan TSSB. Alasan yang membuat mereka tertarik pada umumnya adalah jumlah hadiah utama yang menggiurkan.³⁴ *Porkas* terdiri dari dua kupon, yaitu *kupon putih* dan *kupon hijau*. *Kupon hijau* merupakan kupon terlaris di DIY karena harganya yang terjangkau bagi kalangan menengah bawah (Wirodono, 8 September 1987). Sedangkan untuk kupon TSSB yang paling laku terjual adalah kupon dengan harga Rp. 300,00. *Porkas* dan TSSB didistribusikan melalui agen-agen yang tersebar di hampir seluruh wilayah kabupaten. Tiap agen harus memiliki izin yang dikeluarkan pemerintah daerah melalui Dinas Sosial. Mengurus izin penjualan atau agen *Porkas* dan TSSB tidaklah mudah, karena dari pihak Dinas Sosial harus melakukan survei terhadap lingkungan yang tidak boleh dekat dengan peribadatan, sekolah untuk menghindari ekses negatif.³⁵ Jika agen-agen besar, pengajuan izin untuk mengedarkan TSSB dan *Porkas* ditujukan kepada Dinas Sosial Propinsi atas persetujuan gubernur. Agen besar TSSB dan *Porkas* yang mendapatkan izin resmi dari Dinas Sosial dan gubernur berada di Daerah Tingkat II dalam mengedarkan kupon tersebut.³⁶ Beberapa agen yang terletak di Kabupaten Sleman dan Kotamadya Yogyakarta di antaranya di Jalan Mayor Suryotomo No. 2-D, Toko Semeru di Jalan Gejayan No.19A, serta beberapa agen lainnya di Jalan Mas Suharto, Jalan Kaliurang serta Jalan Magelang KM 6.³⁷

Pengumuman hasil undian *Porkas* di Yogyakarta dicantumkan melalui surat kabar *Kedaulatan Rakyat*, atau bisa melihat di papan pengumuman yang terletak di depan Gedung Redaksi *Kedaulatan Rakyat*, Jalan Mangkubumi yang mulai dipampang sejak pukul 23.00 WIB. Para pengecer *Porkas* biasanya datang untuk melihat hasil pengundian, kemudian hasil tersebut mereka umumkan di lapak ataupun kios mereka.³⁸ Pengelola *Porkas* untuk wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta dipercayakan kepada PT Bola Mas Sukses Sejati (Hendridewanto, 20 Juni 1987 :18). Pemerintah Daerah Kotamadya Yogyakarta melayangkan surat kepada Gubernur DIY tanggal 17 Nopember 1987 mengenai penentuan 75 lokasi penjualan kupon *Porkas* di wilayah Kota Yogyakarta agar mudah dikontrol. Hal ini ditanggapi positif untuk mengurangi ekses negatif akibat penjualan *Porkas* yang tidak terpantau, mengingat penjualan *Porkas* sudah masuk ke pelosok dan merambah remaja serta pelajar (*Kedaulatan Rakyat*, 18 Nopember 1987).

Ketika *Porkas* ditutup dan diganti menjadi KSOB, lembaran lembaran KSOB pun banyak diburu oleh para *penggemar lotere* di Yogyakarta. Namun ketenaran *Porkas* dan KSOB tidak secemerlang TSSB yang berhasil meraup untung lebih banyak. Distribusi KSOB di wilayah DIY mengacu pada SK Menteri Sosial nomor 29/BSS 1988, yang kemudian pada pelaksanaannya, wilayah peredaran KSOB dikontrol melalui Surat Keputusan Gubernur DIY, Nomor : 69 / KPTS / 1988 tentang penetapan wilayah administrasi peredaran KSOB dan TSSB. Dalam surat keputusan tersebut ditetapkan wilayah administrasi peredaran KSOB yang meliputi Kotamadya Daerah Tingkat II Yogyakarta, Daerah Tingkat II Kabupaten Sleman, Daerah Tingkat II Kabupaten Kulonprogo, Daerah Tingkat II Kabupaten Bantul serta Daerah Tingkat II Kabupaten Gunung Kidul.³⁹ Para penjual KSOB harus memiliki izin dari Dinas Sosial serta pemerintah daerah untuk memudahkan pengawasan terhadap kupon agar tidak menimbulkan ekses negatif.⁴⁰ Adapun pengajuan izin penjualan kupon KSOB maupun

³⁴ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam dan Mulyanto, *wawancara* 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

³⁵ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam.

³⁶ Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

³⁷ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam. Lihat juga iklan pada surat kabar *Kedaulatan Rakyat*. (*Kedaulatan Rakyat*, 23 Agustus 1986, *Kedaulatan Rakyat*, 12 Juli 1987 dan *Kedaulatan Rakyat*, 11 Oktober 1987).

³⁸ Wandi Wiroatmodjo, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 14.30 WIB di Karangmalang.

³⁹ SK Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor : 69 / KPTS / 1988 tentang *Penetapan Wilayah Administrasi Peredaran Kupon Sumbangan Olahraga Berhadiah (KSOB) dan atau Tanda Sumbangan Sosial Berhadiah (TSSB)*.

⁴⁰ Wandi wiroatmojo, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 14.30 WIB di Karangmalang.

TSSB dilakukan dengan menghubungi agen resmi KSOB dan TSSB dengan membawa fotokopi kartu keluarga, KTP, dan tiga buah pasfoto. Kemudian mengisi formulir yang menjelaskan nama dan alamat pemohon dan keterangan apakah tinggal di rumah kontrakan atau milik sendiri. Setelah seminggu setelah permohonan diajukan, kiriman kupon TSSB dan KSOB dapat langsung dijual (Nasution, 18 Juli 1988: 22). Berbeda dengan penjual kupon KSOB ataupun TSSB yang kebanyakan tidak resmi, para penjual tersebut membeli beberapa bendel kupon dari agen resmi KSOB dan TSSB kemudian dijual kembali tanpa mendapatkan izin dari pemerintah. Biasanya penjual kupon TSSB dan KSOB non resmi berjualan hingga ke pelosok tanpa mengindahkan larangan pemerintah untuk berjualan walau dekat dengan tempat ibadah maupun sekolah.⁴¹

Hampir di tiap desa ditemukan banyak penjual KSOB dan TSSB walau tidak memiliki izin resmi dari Dinas Sosial Yogyakarta.⁴² Bahkan warung warung penjual jamu dan bahan kebutuhan pokok di desa desa yang tersebar di DIY mengubah kiosnya menjadi warung KSOB dan TSSB (Nasution, 18 Juli 1988 : 23). Pedagang kupon tersebut kebanyakan tidak memiliki izin resmi dari pemerintah. Para pedagang tidak memandang resiko yang akan mereka terima apabila diketahui aparat menjual kupon TSSB dan KSOB tanpa izin dari Dinas Sosial (*Bernas*, 3 januari 1989). Pemerintah DIY kemudian melakukan usaha penertiban distribusi kupon TSSB dan KSOB dengan mewajibkan agen agen yang belum memiliki izin untuk mengajukan permohonan izin usaha untuk penjualan TSSB dan KSOB, melalui Pemda di setiap kabupaten. Seperti yang dilakukan Pemerintah Kotamadya Yogyakarta, yang mengeluarkan Surat Keputusan Walikodya Yogyakarta No. 057/KD/1988 tentang penertiban dan pengawasan izin lokasi peredaran KSOB dan TSSB di Kodya Dati II Yogyakarta, kemudian Keputusan Walikodya Yogyakarta No.076/KD/1988 tentang penertiban dan pengawasan izin lokasi penjualan atau peredaran KSOB dan TSSB, Keputusan Walikodya Yogyakarta No. 084/KD/1988 tentang pemberian izin lokasi penjualan TSSB dan KSOB dalam bentuk izin tempat usaha di Kodya Yogyakarta (*Bernas*, 3 januari 1989). Namun pada pelaksanaannya belum sepenuhnya terkontrol dengan baik.

Di Kulonprogo, juga terjadi hal yang sama. Peredaran KSOB dan TSSB oleh agen agen tidak resmi merambah hingga daerah daerah yang dilarang oleh pemerintah. Lemahnya pengawasan terhadap penjualan kupon baik TSSB maupun KSOB menyebabkan kupon ini mudah dijumpai di banyak tempat. Bahkan ada yang menjual kupon TSSB maupun KSOB secara *door to door* (dari pintu ke pintu). Pemerintah Kulonprogo kemudian melakukan penertiban dan pengawasan dengan mewajibkan para penjual KSOB dan TSSB untuk melaporkan penjualannya dan juga membuat regulasi mengenai perizinan penjualan kupon tersebut (Kedaulatan Rakyat, 19 April 1988).

Penjualan sistem *door to door* TSSB serta KSOB juga terjadi di wilayah Kota Yogyakarta. Anggota fraksi Persatuan Pembangunan mengalaminya sendiri, di sela sela rapat komisi masuk seseorang tidak dikenal menawarkan lembaran lembaran TSSB dan KSOB (*Kedaulatan Rakyat*, 24 Agustus 1988). Walau terdapat beberapa larangan untuk tidak menjual TSSB dan KSOB ditempat tempat tertentu, penjual tidak menghiraukan himbauan tersebut. Pemerintah menindak tegas penjual yang melanggar izin distribusi kupon TSSB dengan sanksi penertiban, selain itu juga sanksi pidana. Aparat penegak hukum melakukan operasi *Tipiring* (Tindak Pidana Ringan) guna menjaring penjual *lotere* legal yang tidak memiliki izin, seperti yang terjadi di Daerah Tingkat II Bantul. Jumlah penjual TSSB dan KSOB yang tidak berizin sebanyak 13 Orang tersebar di beberapa kecamatan perkaranya diseret ke meja hijau di tahun 1988 (*Bernas*, 11 Januari 1989).

⁴¹ Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

⁴² Sunaryo, *wawancara*, 28 Febuari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam.

Pengawasan juga dilakukan terhadap siswa siswa sekolah oleh Kanwil Depdikbud DIY, yaitu dengan mengeluarkan surat edaran yang ditujukan untuk kepala SMTP dan SMTA seluruh DIY. Kanwil Depdikbud DIY menghimbau kepada seluruh kepala SMTP dan SMTA untuk melakukan pengawasan terhadap anak didik mereka agar tidak larut dalam KSOB dan TSSB (*Kedaulatan Rakyat*, 23 Febuari 1988). walaupun telah mendapat himbuan untuk melakukan pengawasan terhadap pelajar, tetap saja banyak oknum pelajar membeli kupon KSOB. Mereka membeli kupon KSOB maupun TSSB secara sembunyi sembunyi di beberapa penjual kupon yang tidak resmi.⁴³

Ketika KSOB dan TSSB diubah menjadi SDSB, Pengawasan pun diperketat. Hal ini bertujuan untuk memperkecil jumlah lokasi agen SDSB (*Bernas*, 3 januari 1989). Pada awal diberlakukan SDSB di DIY, belum begitu ramai oleh pembeli walaupun izin pendistribusian sudah diberikan kepada agen agen di Propinsi DIY khususnya di Kota Yogyakarta. Agen agen yang mendistribusikan SDSB sebagian besar merupakan agen yang mendistribusikan KSOB maupun TSSB tahun 1988 (*Kedaulatan Rakyat*, 3 Januari 1989).

Pemasok utama Lembaran SDSB atau dikenal dengan BSDSB (Bukti Sumbangan Sosial Berhadiah) wilayah DIY adalah PT Nursada. Setiap minggu, PT Nursada menargetkan 2,8 juta lembaran SDSB laku terjual untuk Wilayah Jawa Tengah dan DIY. Pada 5 putaran pertama, target penjualan tidak mudah tercapai karena menurut humas PT Nursada, peredaran kupon SDSB di beberapa wilayah tersendat sendat (*Tempo*, 4 Febuari 1989 : 21).

Wilayah distribusi BSDSB (Bukti Sumbangan Sosial Berhadiah) diatur dalam Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta No. 295 / KPTS / 1988. Surat keputusan tersebut merujuk pada Keputusan Menteri Sosial RI No. 21 / BSS / XII / 1988 tentang Petunjuk Pelaksanaan Penyelenggaraan Pengumpulan Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah serta Keputusan Menteri Sosial RI No. BSS 16 - 11 / 88 tentang Pemberian Ijin Penyelenggaraan Pengumpulan Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah kepada Yayasan Dana Bhakti Kesejahteraan Sosial di Jakarta.⁴⁴

Sedangkan agen-agen resmi yang telah terdaftar dalam wilayah Kotamadya Yogyakarta diatur dalam Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta No. 36/KPTS/1989. Keputusan yang ditetapkan dalam SK tersebut antara lain menunjuk tempat tempat agen penjualan atau loket Bukti SDSB di beberapa tempat sesuai dengan izin. SK ini mulai diberlakukan sejak tanggal 19 Febuari 1989.⁴⁵

Di Daerah Tingkat II Bantul, tercatat 19 penjual kupon SDSB yang tersebar di beberapa kecamatan, kecuali wilayah kecamatan Dlinggo, Pleret, dan Pajangan (*Bernas*, 11 Januari 1989). Walaupun beberapa kecamatan tidak terdapat loket SDSB, warganya tidak mau ketinggalan untuk membeli kupon SDSB di luar wilayahnya. Tidak ayal mereka juga ada yang menjualnya kembali secara sembunyi - sembunyi.⁴⁶ Di Gunung Kidul, ruang peredaran SDSB juga dipersempit agar tidak merambah wilayah krisis air. Setidaknya terdapat 30 agen resmi SDSB yang beroperasi di Gunung Kidul yang lokasi penjualannya telah dipertimbangkan dan mendapat izin (*Kedaulatan Rakyat*, 13 Januari 1989). Wilayah yang mendapat larangan untuk berjualan kupon SDSB di Dati II Gunung Kidul yaitu kecamatan Rongkop, Paliyan, Panggang, Tepus. Alasan pelarangan berjualan kupon SDSB di wilayah tersebut karena termasuk ke dalam wilayah keterbatasan ekonomi (*Kedaulatan Rakyat*, 9 Desember 1989).

⁴³ Pongky Cahyo, wawancara, 11 Desember 2010, pukul 13.30 WIB di UGM.

⁴⁴ Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta No. 295 / KPTS / 1988 *Tentang Penetapan Wilayah Administrasi Peredaran Bukti Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah Di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta*.

⁴⁵ Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta No. 36/KPTS/1989 *Tentang Penetapan/ Penunjukan Loket-Loket Penjualan BSDSB Di Wilayah Kotamadya Daerah Tingkat II Yogyakarta*.

⁴⁶ Sunardi, wawancara, 30 Juni 2010, pukul 11.00 WIB di Purawisata Yogyakarta.

Jumlah agen resmi di Daerah Tingkat II Kulonprogo tercatat sebanyak 19 buah yang tersebar hampir di semua kecamatan. Dari 19 penjual SDSB yang telah mengajukan izin, hanya 10 penjual saja yang mengambil surat perizinan tersebut dari Pemda di tahun 1991. Pada perpanjangan izin penjualan SDSB di tahun selanjutnya akan dikenakan biaya tambahan. Terdapat beberapa penjual SDSB di Kulonprogo yang dicabut perizinannya, seperti yang terjadi di Kecamatan Sentolo, Kabupaten Kulonprogo. Lokasi agen SDSB berada dekat dengan masjid. Sebetulnya agen SDSB tersebut hanya ingin mengedarkan kupon di kawasan yang ramai, mengingat masjid tersebut berdekatan dengan sebuah pasar di Sentolo. Hal tersebut diakui juga oleh humas perwakilan yayasan yang mewakili SDSB di wilayah Kulonprogo dan segera diambil tindakan (*Bernas*, 20 Desember 1991).

Para pembeli kupon SDSB terdiri dari beberapa kalangan seperti halnya *Porkas*, KSOB maupun TSSB. Bila dibandingkan pada saat KSOB dan TSSB diberlakukan, SDSB jauh lebih ramai tingkat penjualannya di hampir seluruh wilayah DIY. Mereka yang membeli kupon SDSB mulai dari masyarakat ekonomi menengah hingga menengah ke bawah. Baik petani, pedagang, buruh, tukang becak bahkan beberapa oknum pegawai negeri, pelajar serta mahasiswa juga turut jadi pecandu SDSB.⁴⁷

Agen Agen penjual SDSB yang mempunyai banyak pelanggan diantaranya di Jalan Brigjen Katamso, Jalan Hayam wuruk, Jalan Mayor Suryotomo (*Kedaulatan Rakyat*, 5 Januari 1989). Rata rata agen resmi SDSB adalah agen resmi KSOB maupun TSSB yang mengajukan perpanjangan izin. Ketika KSOB dan TSSB dihapus dan diganti dengan SDSB, izin penjualan KSOB dan TSSB yang telah diajukan dialihkan menjadi izin usaha penjualan SDSB.⁴⁸

Para pecandu SDSB terkadang mengumpulkan iuran untuk membeli kupon SDSB yang berisi 10 tebakkan nomor. Mereka juga berusaha mencari pinjaman uang sebesar Rp50.000,00 hingga Rp.100.000,00 dengan menjaminkan surat tanda nomor kendaraan bermotor untuk membeli kupon walau keadaan ekonominya sedang kacau. Jumlah tersebut sangatlah besar, mengingat pendapatan masyarakat kecil pada waktu itu hanya berkisar Rp.900,00 hingga Rp.5000,00 Mereka berani mengambil resiko demi memenangkan undian SDSB dan judi putihan.⁴⁹

SDSB menjadi sangat populer pada pertengahan 1989. Pembeli kupon SDSB di DIY semakin banyak karena termotivasi pembeli lainnya yang mendapatkan berbagai hadiah. Pernah seorang tukang becak di daerah Kota Yogyakarta membeli SDSB seri A (Kupon SDSB yang berbungkus amplop seharga Rp.5000,00) memenangkan undian utama senilai 1 Milyar Rupiah, keesokan harinya beberapa pembeli menyerbu agen yang tiketnya tersebut berhasil memenangkan undian. Para agen nakal yang merangkap sebagai bandar *kupon putihan* juga terkadang memenangkan pembeli kupon lebih dikenal dengan *buntutan* atau dua angka untuk merangsang minat pembeli lainnya sehingga pendapatan agen tersebut meningkat.⁵⁰

Ketika timbul aksi demonstrasi anti SDSB oleh gabungan mahasiswa perguruan tinggi di DIY yang dilakukan pada tahun 1991, penjualan SDSB tidaklah surut. Beberapa agen meraup untung besar karena merangkap sebagai penjual dan bahkan bandar dari judi toto gelap atau putihan. Pengecer SDSB menjamur hingga wilayah wilayah terpencil walau telah diberikan regulasi mengenai larangan penjualan di daerah tertentu. Penjualan SDSB di Yogyakarta dihentikan ketika SDSB resmi ditutup tahun 1993.⁵¹

⁴⁷ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam dan Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

⁴⁸ Wandu Wiroatmodjo, *wawancara* 19 Februari 2010, pukul 14.30 di Karangmalang.

⁴⁹ Mulyanto *wawancara*, 28 Juli 2010, dan Wagiyo, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

⁵⁰ Pongki Cahyo, *wawancara*, 11 Desember 2009, pukul 13.30 WIB di UGM.

⁵¹ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam.

IV. DAMPAK SOSIAL EKONOMI *LOTERE* TERHADAP MASYARAKAT

A. Fanatisme Masyarakat Terhadap TSSB Hingga SDSB Dan Munculnya Praktik Perdukunan Memenangkan *Lotere*

Siapa yang tidak tergiur untuk menjadi kaya dalam sekejap? Itulah yang menjadi iming iming sumbangan berhadiah dari TSSB hingga SDSB. Mulai dari rakyat biasa hingga Pegawai Negeri banyak yang *terjembab* untuk jalan pintas menuju kaya melalui TSSB, *Porkas*, KSOB maupun SDSB. Setiap hari kegiatan sebagian masyarakat DIY pada masa kejayaan TSSB, *Porkas*, dan KSOB bahkan hingga SDSB selalu diisi dengan meramal huruf dan nomor kupon.⁵²

Konsumen *lotere* baik TSSB, *Porkas* dan KSOB tidak hanya masyarakat golongan dewasa saja, *lotere* tersebut juga merambah para pelajar. Banyak dijumpai pelajar membeli kupon *lotere* TSSB pada tahun 1988, saat pengundian TSSB dan KSOB ramai tiap akhir pekan. Sebagian dari pelajar ada yang melepas almamater sebagai pelajar maupun tidak, mereka mendatangi kios kios KSOB dan TSSB untuk membeli kupon.⁵³ Fenomena seperti ini tidak hanya ditemukan di Kota Yogyakarta, di Kecamatan Imogiri juga terlihat hal yang sama. Para pelajar membeli kupon di agen agen tidak resmi, serta mengenal baik para penjualnya. Hal tersebut mereka lakukan mengingat pengawasan tidak begitu ketat dan para penjual kupon tidak peduli siapa konsumen mereka.⁵⁴

Beberapa mahasiswa juga turut serta dalam meramaikan *lotere* legal tersebut pada waktu itu. Para mahasiswa tersebut berdalih hanya untuk iseng dan mencoba sedikit peruntungan dengan membeli kupon TSSB hingga SDSB.⁵⁵ Ketenaran *lotere* tersebut juga seakan menjadi virus yang menjadi penyakit dalam masyarakat. Hari - hari pegawai di kantor kantor pemerintahan seringkali diwarnai dengan menebak kode kode dan ramalan, terutama saat merebaknya SDSB di Yogyakarta. Hal ini menyebabkan pegawai kurang produktif dan malas (Suara Muhammadiyah, No.23/76/1991 :15).

Pegawai Negeri di Yogyakarta tidak mendapat larangan untuk membeli SDSB, hal ini dilontarkan oleh Pengurus KORPRI Yogyakarta yang menyatakan bahwa selama etos kerja pegawai negeri tidak terganggu, mereka tidak dilarang untuk membeli kupon SDSB (*Bernas*, 30 Nopember 1991). Namun pada kenyataannya, beberapa pegawai yang fanatik terhadap SDSB tidak produktif pada jam kerja karena sibuk berkuat dan mengotak atik ramalan ramalan SDSB.⁵⁶

Fanatisme masyarakat terhadap *lotere* pemerintah yang berkedok sumbangan berhadiah tersebut mewabah terutama di kalangan masyarakat miskin. Seperti yang tertuang dalam penelitian Iswantara Adhi Nugraha siswa SMA 6 Yogyakarta yang mengungkap anomali masyarakat desa Legundi di Kabupaten Gunung Kidul tahun 1991. Kebanyakan masyarakat di desa tersebut adalah orang orang yang hidup berada di bawah garis kemiskinan, tetapi mereka royal dalam menyumbang hartanya melalui SDSB. Hal tersebut dianggap sebagai anomali yang luar biasa terjadi ditengah keterpurukan ekonomi (Hidayat, 24 Agustus 1991:102). Fanatisme masyarakat terhadap *lotere* pemerintah ini seakan tidak bisa direduksi

⁵² Wandu Wiroatmodjo, *wawancara*, 19 Februari 2010, pukul 14.00 WIB di Karangmalang.

⁵³ Seperti yang dituturkan oleh Pongki, ketika itu ia sebagai pelajar bersama teman teman sebayanya iseng - iseng mencoba peruntungan membeli kupon TSSB ataupun KSOB. Pongki Cahyo, *wawancara*, 11 Desember 2009. Lihat juga *Kedaulatan Rakyat*, 23 Nopember 1988.

⁵⁴ Sunardi, *wawancara*, 30 Juni 2010, pukul 11.00 WIB di Purawisata Yogyakarta.

⁵⁵ Wagiyu mengungkapkan, ketika kios kios *Porkas* tersebar hingga masuk ke gang gang kampung sekitar Catur Tunggal, beberapa oknum mahasiswa tanpa malu malu membeli kupon. Wagiyu, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB di Karanggayam.

⁵⁶ Seperti yang dikemukakan oleh Mulyanto, Beberapa kerabat beliau yang menjadi Pegawai negeri, sering kali mencuri - curi waktu pada jam kerja untuk mengotak atik ramalan dan menebak nomor. Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

karena mereka mengharapkan hasil yang lebih besar apabila memenangkan *lotere* pemerintah tersebut.⁵⁷

Fanatisme masyarakat terhadap *lotere* menyebabkan banyak *penggemar Porkas* DIY mencoba mencari peruntungan *Lotere* dengan mengaitkan kejadian kejadian mistis, peristiwa bahagia hingga peristiwa yang memilukan di sekeliling mereka. Pada saat *boomingnya Porkas*, *penggemar Porkas* biasanya mencari kode enkripsi huruf dari peristiwa peristiwa yang telah terjadi di sekitarnya untuk memasang *lotere Porkas*. Sebagian *penggemar Porkas* mendengarkan siaran berita dalam radio ataupun membaca surat kabar yang memuat peristiwa mengenai kecelakaan lalu lintas dan peristiwa lainnya. Kode enkripsi di dapat melalui rumusan- rumusan tertentu dari kejadian tersebut.⁵⁸

Ketika interval pengundian KSOB dan TSSB berjarak satu minggu pada awal tahun 1988, warga banyak yang berbondong - bondong menuju Gunung Kemukus (tempat yang oleh sebagian masyarakat dianggap sakral dan mujarab dalam memanjatkan permintaan). Mereka bermeditasi untuk mendapatkan peruntungan undian TSSB dan KSOB. Masyarakat yang berdatangan untuk bersemedi ataupun bermeditasi kebanyakan berasal dari luar kota, terutama dari Yogyakarta (Wirodono, 31 Januari 1988).

Tempat keramat lain yang sering digunakan untuk mencari kode huruf dan angka yaitu tanah pemakaman tua. *Penggemar lotere* melakukan ritual di pemakaman tua yang dianggap keramat untuk *Ngalap Nomer* yang akan dipertaruhkan dalam undian TSSB melalui bimbingan ahli spiritual. mereka harus memenuhi persyaratan untuk dapat terpenuhi keluarannya nomor nomor TSSB. Ritual mistik ini dilakukan pada hari hari khusus yang dianggap sakral dan keramat. Salah satu makam yang dianggap memberikan akurasi kode TSSB yaitu makam raja-raja Jawa di Girigondo (sebelah utara Pantai Glagah Indah, wilayah Kulon Progo Yogyakarta).⁵⁹

Tidak hanya tempat tempat sakral saja yang digunakan sebagai ajang pencarian kode huruf untuk TSSB maupun KSOB. Masyarakat juga mengkaitkan peristiwa penting dengan perolehan kode huruf *lotere* tersebut, seperti ketika peristiwa wafatnya Sri Sultan Hamengkubuwana IX pada tanggal 13 Oktober 1988 yang turut disangkutpautkan dengan peruntungan untuk memasang *lotere* TSSB dan KSOB. Selain tanggal wafatnya Sultan HB IX, Nomor lambung kereta jenazah yang digunakan untuk membawa jenazah sultan dari Jakarta menuju Yogyakarta juga dipertaruhkan dalam peruntungan menebak nomor undian TSSB.⁶⁰ Ini menjadi bukti bahwa masyarakat yang fanatik terhadap *lotere* menyangkutpautkan peruntungan dalam menebak nomor undian TSSB dengan peristiwa - peristiwa ganjil.

Kegilaan masyarakat DIY terhadap sumbangan berhadiah *Porkas* ditandai dengan kegiatan sehari hari meramal kode *Porkas* menjadikan banyak orang menganggap ini sebagai peluang bisnis. Mereka kemudian menawarkan jasa meramal dengan membuat *Pak Tepak* (selembar kertas yang bergambarkan anagram huruf atau angka yang memiliki *ambiguitas* dalam penafsirannya).⁶¹ Bahkan para penjual jasa meramal mengiklankan usahanya lewat media surat kabar, seperti yang dijumpai di surat kabar *Kedaulatan Rakyat*.⁶² Biasanya para

⁵⁷ Mulyanto, wawancara, 28 Juli 2010, pukul 19.00 di Karanggayam.

⁵⁸ Dalam hal ini Sunaryo memecahkan kode menggunakan rumusan-rumusan yang beliau karang sendiri dihubungkan dengan kejadian beruntun sehingga memperoleh nomor yang bisa dipertaruhkan dalam *Porkas*. Sunaryo, wawancara, 19 Februari 2010 pukul 15.00 di Karanggayam.

⁵⁹ *Ngalap nomer* merupakan istilah yang tidak asing pada waktu itu untuk menyebutkan perilaku masyarakat *penggemar* judi kupon dalam mendapatkan nomor - nomor yang akan dipertaruhkan melalui cara-cara mistis. Sunaryo, wawancara, 26 Februari 2010, pukul 15.00 di Karanggayam

⁶⁰ Pongki Cahyo, wawancara, 11 Desember 2009.

⁶¹ Lilik wiyono, wawancara, 11 Desember 2009, pukul 15.00 di Turi, Sleman.

⁶² Lihat juga gambar iklan yang terdapat pada *Kedaulatan Rakyat* (Kedaulatan Rakyat, 23 juli 1986).

penjual jasa ramalan menamai ramalan ramalan yang mereka keluarkan untuk membedakan dengan yang lain. Terdapat ratusan nama nama ramalan yang dijual, seperti Romo Gayeng dan Mbah Mojo. Nama yang sering dipakai adalah “Mbah”, “Ki” ataupun “Romo”. *Penggemar Porkas* dan TSSB lebih menyukai ramalan yang kebanyakan bernama “Mbah” karena dianggap memiliki nilai mistis yang tinggi dan diyakini mampu memecahkan kode huruf atau angka secara akurat.⁶³ Hingga TSSB dan KSOB dihapus dan diubah menjadi SDSB, lembar ramalan masih marak dijual walaupun dilarang berdasarkan Surat Keputusan Menteri Sosial Nomor 21/BSS/XII/1988 tentang ketentuan pengedaran SDSB (*Tempo*, 4 Febuari 1989 : 21).

Walaupun penjualan lembar lamaran dilarang oleh pemerintah, penjual SDSB di Yogyakarta secara sembunyi sembunyi juga mengedarkan lembar ramalan. Penghasilan mereka pun terdongkrak akibat lembar ramalan tersebut diminati *penggemar* SDSB.⁶⁴ Masyarakat tidak berfikir secara rasional karena mereka cenderung dibutakan oleh hadiah yang menggiurkan dari menebak kupon kupon dari TSSB hingga SDSB. Kebetulan kebetulan di luar nalar atau akal pikir manusia dalam hal ini terkait antara peruntungan menebak kupon *lotere* dengan hal hal mistis membawa hasil yang diluar dugaan, sehingga banyak masyarakat terjerat untuk terus mencoba walau terkadang mengalami kegagalan.⁶⁵

B. Pengaruh Sumbangan Berhadiah Terhadap Ekonomi Masyarakat Serta Tingkat Kriminalitas Di DIY

Banyak sekali efek yang ditimbulkan sebagai akibat dari sumbangan berhadiah mulai dari TSSB hingga SDSB, Pada awal beredarnya TSSB dan *Porkas* memang belum terlihat dampak negatif yang timbul terutama terkait dengan kondisi ekonomi masyarakat. Seiring dengan berjalannya waktu, dampak *Porkas* mulai dirasakan oleh masyarakat, terutama masyarakat miskin. Seperti yang pernah disindir dalam karikatur koran Berita nasional Yogyakarta, Petani menjadi malas dan tidak produktif. Setiap harinya hanya diisi dengan meramal kode *Porkas* untuk mencoba peruntungan mendapatkan hadiah undian (Bernas, 24 Maret 1986).

Keadaan semakin parah ketika *lotere Porkas* berubah wajah menjadi KSOB. Bersamaan dengan TSSB, kedua *lotere* tersebut mampu menyedot perhatian masyarakat khususnya golongan menengah bawah. Tidak hanya masyarakat miskin di desa - desa yang terhanyut irasionalitas iming - iming *lotere* tersebut yang menjadikan kaya dalam sekejap, tetapi juga tukang becak, buruh pasar, karyawan dan pegawai kecil di wilayah kota Yogyakarta (Kedaulatan Rakyat, 10 Juli 1988).

Pada tahun 1988 terjadi resesi ekonomi yang menyebabkan harga harga kebutuhan pokok melambung, sebagian masyarakat yang fanatik terhadap *lotere* KSOB dan TSSB tidak peduli dengan pemenuhan kebutuhan pokok yang semakin susah.⁶⁶ Mereka lebih mementingkan bagaimana cara memenangkan *lotere* tersebut, seolah tidak perduli terhadap kondisi ekonomi rumah tangga. Para *penggemar lotere* tersebut terkadang membelanjakan hampir seluruh biaya hidupnya untuk kupon kupon *lotere* yang belum pasti dapat mengentaskan dari kemiskinan. Apabila seorang sudah sangat fanatik terhadap *lotere* sumbangan berhadiah, orang tersebut terus berharap agar dapat mendapatkan hasil undian. Bahkan ada yang merasa pasti bahwa hasil tebak kode nomer atau kode huruf yang akan dipasang akan berhasil. Jika

⁶³ Suyadi, *wawancara*, 30 Juni 2010 pukul 13.00 WIB di Purawisata Yogyakarta.

⁶⁴ Sunaryo, *wawancara*, 26 Febuari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam. Larangan tersebut tertuang dalam Surat Keputusan Menteri Sosial Nomor 21/BSS/XII/1988 tentang ketentuan pengedaran SDSB (*Tempo*, 4 Febuari 1989 : 21).

⁶⁵ Sunaryo, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam.

⁶⁶ Resesi disebabkan oleh kebijakan pemerintah melalui program Pakto (Paket Oktober) yang memberi kemudahan dalam pendirian bank, sehingga mata uang Rupiah mengalami kejatuhan dan harga harga melambung tinggi (Muttaqin, dalam www.jurnal-ekonomi.org dan Pour, 1997: 297). Pada waktu itu, masyarakat yang gila *Porkas* tidak peduli dengan kondisi ekonomi keluarga mereka. KSOB dan TSSB justru semakin ramai. Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010 pukul 19.00 di Karanggayam.

biaya hidupnya menipis, *penggemar lotere* akan meminjam sejumlah uang kepada kerabat hanya untuk memenuhi keinginan mendapatkan hadiah dari memasang *lotere* tersebut.⁶⁷

Ketika kondisi perekonomian masyarakat di Kabupaten Gunung Kidul sangat memprihatinkan, baru saja masyarakat lepas dari bergelut terhadap kesulitan air, pemerintah dihadapkan pada animo masyarakat terhadap kupon TSSB dan KSOB. Meski harga KSOB dan TSSB dinaikkan, ternyata tidak mencegah masyarakat miskin untuk membeli *lotere* tersebut. Mereka justru rela antri berjubel di agen-agen besar penjual KSOB dan TSSB demi membeli *lotere* (Kedaulatan Rakyat, 9 Januari 1988).

Pegawai negeri yang berpenghasilan minim pada waktu itu banyak yang *terjembab* untuk mencoba peruntungan nasib melalui kupon TSSB, *Porkas*, KSOB hingga SDSB. Mereka mencoba pertarungan Sumbangan berhadiah tersebut dengan menjual jatah beras dari Bulog yang diberikan setiap bulan. Mereka seolah tidak peduli dengan kemampuan finansial, dan lebih mengutamakan memenangkan hadiah yang didapat dari memasang *Lotere* tersebut.⁶⁸

Masyarakat yang bermatapencaharian sebagai pedagang bahan kebutuhan pokok pun mengeluh karena omzet penjualan menurun drastis semenjak diedarkannya TSSB hingga SDSB. Seperti yang terjadi di Kecamatan Godean serta beberapa daerah di Sleman. Pedagang mengeluh karena setiap hari menjelang pengundian KSOB dan TSSB, barang dagangan mereka tidak laku karena sebagian masyarakat membelanjakan uang mereka untuk membeli kupon *lotere*. Pendapatan pedagang turun hingga 50% di setiap hari menjelang pengundian KSOB dan TSSB (Nasution, 9 Juli 1988 :24). Pedagang kaki lima di Malioboro juga mengeluhkan hal yang sama, sepi penjual. Masyarakat cenderung membelanjakan hartanya untuk membeli KSOB dan TSSB. Pendapat yang sama juga dikemukakan beberapa pedagang makanan. Dengan beredarnya *lotere* KSOB dan TSSB, omzet mereka mengalami penurunan (*Masa Kini*, 15 Nopember 1988). Pada saat KSOB dan TSSB berubah menjadi SDSB, hal serupa terjadi di Kulonprogo. Masyarakat melakukan unjuk rasa terkait melambungnya omzet para pengedar kupon SDSB di Kulonprogo, sehingga pendapatan warga berkurang karena tersedot oleh pengedar SDSB (*Bernas*, 20 Desember 1991).

Dana yang diserap dari desa - desa di Propinsi DIY dari penjualan *lotere* sangat besar. Di Gunung Kidul saja, yang notabene daerah miskin, setiap minggu dari satu agen resmi terkeruk dana sekitar 3 juta rupiah hingga 4 juta rupiah dari penjualan *lotere* jenis TSSB. Dana tersebut belum ditambah dengan penjualan KSOB yang setiap minggunya terjaring sekitar 2 juta rupiah. Jadi jika diakumulasikan menjadi 5 juta rupiah. Pada waktu itu terdapat sekitar 3 agen resmi. Total dana yang terserap dari distribusi KSOB dan TSSB yaitu 15 juta Rupiah dari 3 agen resmi. Penarikan dana selama 1 bulan mencapai 60 Juta Rupiah dan dalam 1 tahun bisa terkumpul 720 juta Rupiah. Sungguh ironis dan memprihatinkan, mengingat pendapatan murni daerah Kabupaten Gunung Kidul hanya 550 juta rupiah (*Kedaulatan Rakyat*, 9 Januari 1988).

Pada saat peredaran SDSB merebak, hal serupa juga terjadi. Kehidupan masyarakat Gunung Kidul semakin terpuruk. Masyarakat miskin, dan dilanda kekeringan justru membelanjakan hartanya untuk lembaran BSDSB. Penghasilan masyarakat miskin yang pada waktu itu hanya 30 ribu Rupiah hingga 50 ribu Rupiah perbulan, tetapi mereka tidak pernah absen meramaikan SDSB. Fanatisme masyarakat miskin terhadap *lotere* pemerintah berdampak pada tingkat kesejahteraan, pendidikan serta kesehatan juga terabaikan (Hidayat, 24 Agustus 1991 : 102).

Tindak kriminalitas banyak ditemukan terutama saat *lotere Porkas* mulai marak di tahun

⁶⁷ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam.

⁶⁸ Sunaryo, *wawancara*, 26 Februari 2010, pukul 15.00 WIB di Karanggayam.

1987. Tindak kriminalitas yang ditemukan salah satunya yaitu tindak penipuan calon pegawai dengan iming iming diterima kerja di Kepatihan untuk membeli beberapa kupon *Porkas* (*Kedaulatan Rakyat*, 11 Agustus 1987). Tidak hanya *Porkas*, Ketika wajah *Porkas* berganti menjadi KSOB juga menuai dampak tindak kriminalitas, salah satunya aksi perkelahian akibat berebut kertas ramalan KSOB. Perselisihan tersebut tidak kunjung selesai walau sudah menyatakan damai, bahkan berakhir dengan penikaman dan harus berurusan dengan pihak berwajib (*Kedaulatan Rakyat*, 12 April 1988). Fenomena tindak kriminalitas akibat *lotere* akibat KSOB dan TSSB juga mewabah di kalangan remaja dan pelajar di DIY. Sebagian dari pelajar menggelapkan uang SPP untuk pertaruhan menebak undian SOB.⁶⁹

Tindak kriminalitas lain yang timbul akibat SDSB adalah munculnya perjudian perjudian liar yang pengundiannya merujuk pada hasil undian baik itu TSSB bahkan hingga SDSB. Bentuk kupon liar yang dikenal masyarakat pada waktu itu adalah *kupon putihan* atau dikenal dengan *judi buntut*. Kupon putih yang dijual adalah kupon dua nomor dan kupon tiga nomor. Bandar besar kupon tersebut diketahui bernama Thian Ming. Penjual kupon tersebut mendapatkan imbalan 10 persen dari hasil penjualan *kupon putihan*. Kupon yang didistribusikan Thian Ming berlabel *cap stupa* (*Kedaulatan Rakyat*, 8 Nopember 1989). Di kota Yogyakarta saja setidaknya terdapat puluhan bandar besar yang mengedarkan *kupon putihan* dengan nama label kupon yang beragam. *Kupon putihan* yang pada waktu itu sangat terkenal diantaranya adalah *cap kobra*, *elang* dan *macan* (Bernas, 5 Januari 1989). Bandar *judi buntut* atau *kupon putihan* tersebut didominasi oleh warga keturunan (Tionghoa).⁷⁰ Ketika pemerintah mengeluarkan kebijakan tentang pemberantasan perjudian ilegal tanggal 8 Desember 1988, Pengedar serta bandar judi dikenakan pasal subversif apabila tertangkap mengedarkan judi kupon illegal (Nasution, 7 Januari 1989 : 21-23). Di DIY, bandar judi putihan yang tertangkap dan dimejahijaukan pada waktu itu adalah Oei Ten Ming atau dikenal dengan Miming dengan tuduhan melanggar *undang-undang antisubversif* (S. Happy, 3 Juni 1989 : 73)

V. PENGHAPUSAN LOTERE LEGAL TSSB HINGGA SDSB

A. Gerakan Masyarakat Menentang Lotere Sumbangan Berhadiah

Sedemikian besar realitas serta dampak yang timbul akibat *lotere* sumbangan berhadiah ditinjau dari sisi psikologis, sosial, ekonomi dan juga hukum, membuat beberapa kalangan dari masyarakat mulai sadar karena telah merasa dirugikan. Tokoh masyarakat yang semakin kritis terhadap permasalahan yang diakibatkan oleh *lotere* pemerintah tersebut gencar memberikan tanggapan dan masyarakat juga mendengarkan tanggapan mereka. Sedikit demi sedikit hati masyarakat tergerak untuk meninggalkan pengharapan semu dari *lotere lotere* tersebut dan berpikir secara rasional. Kupon kupon TSSB hingga SDSB cukup meresahkan terutama bagi masyarakat generasi muda dan ekonomi menengah bawah.⁷¹ Sebagian masyarakat turut prihatin melihat sanak saudara dan kerabatnya larut dalam peruntungan TSSB hingga SDSB mulai bangkit untuk mengentaskannya dari jerat *lotere* tersebut.⁷² Banyaknya dampak negatif yang ditemukan daripada dampak positif penyelenggaraan *lotere* sumbangan berhadiah di DIY, menyulut masyarakat melakukan aksi menentang serta penghapusan *lotere* tersebut. Aksi protes dilakukan dengan turun ke jalan, kemudian

⁶⁹ Seperti yang dilakukan teman sebaya Pongki yang sengaja menggunakan uang SPP untuk membeli kupon TSSB atau KSOB. Pongki Cahyo, *wawancara*. 11 Desember 2009 lihat juga *Kedaulatan Rakyat*, (Kedaulatan Rakyat, 23 Nopember 1988).

⁷⁰ Wagiy, *wawancara*, 28 Juli 2010 dan Mulyanto, *Wawancara*, 28 Juli 2010.

⁷¹ Mulyanto, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam. Lihat juga *Masa kini*, (Masa kini, 15 Nopember 1988).

⁷² Seperti yang dialami oleh para kerabat Wagiy, keluarga mereka tak henti - hentinya menyadarkan mereka untuk lepas berharap pada sesuatu yang belum pasti. Wagiy, *wawancara*, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam.

mengadakan perundingan dengan wakil rakyat yang duduk di lembaga pemerintahan, dan jalan lain yang ditempuh yaitu dengan mengeluarkan pendapat serta larangan melalui media massa. Gerakan perlawanan terhadap *lotere* sumbangan berhadiah datang dari mahasiswa serta masyarakat yang tergabung dalam organisasi massa.

B. Tekanan Kaum Religius Dan Intelektual

Ketika dampak negatif yang ditimbulkan TSSB, *Porkas*, KSOB bahkan SDSB mulai terlihat, banyak tokoh agama menanggapi fenomena tersebut dengan kritik kepada pemerintah, seperti yang dilakukan oleh A.R. Fachrudin yang pada waktu itu menjabat sebagai ketua Muhammadiyah. Beliau dengan tegas menyatakan bahwa *Porkas* merupakan bentuk perjudian yang dampak negatifnya lebih banyak dibandingkan dengan dampak positifnya. *Porkas* baik dalam prosedur distribusi ataupun tujuannya telah banyak menyimpang. A.R. Fachrudin menilai penyimpangan tersebut sudah sangat parah, terutama terkait distribusi kupon *Porkas* yang telah merambah lingkup kecamatan. Selain itu, para remaja dan pelajar banyak yang menjadi konsumen kupon *Porkas* (*Kedaulatan Rakyat*, 18 Nopember 1987).

Bahkan tak hanya pemuka agama Islam saja yang mengkritik *lotere* tersebut, para pendeta agama *Nasrani* pun turut menanggapi permasalahan yang timbul, salah satunya pernyataan yang dikeluarkan oleh Pendeta Budiyanto dari Sekolah Tinggi Theologi Duta Wacana Yogyakarta. Beliau menyatakan bahwa distribusi *Porkas* merambah hingga ke areal dekat peribadatan, hal ini juga dibenarkan oleh pendeta Nikolas. Pendistribusian kupon *Porkas* di dekat tempat peribadatan berakibat pada menurunnya jumlah pengumpulan uang kolekte terutama pada hari kebaktian. Kedua pendeta tersebut berpendapat bahwa kebijakan apapun yang dikeluarkan pemerintah mengenai kontrol distribusi kupon *Porkas* tetap akan menimbulkan dampak negatif, karena masyarakat mampu menerobosnya. Satu satunya jalan yang harus diambil pemerintah adalah dengan menutup *Porkas* (*Kedaulatan Rakyat*, 18 Nopember 1987).

Tokoh tokoh *Nasrani* perihatin dengan masalah yang timbul akibat beredarnya *lotere* tersebut. *Lotere* adalah perbuatan yang dilarang, seperti yang ditegaskan dalam Akta Sinode XII/1971, artikel 100 yang menegaskan bahwa judi merupakan tindakan yang tidak terpuji. Alasan teologis yang sangat mudah ditangkap oleh masyarakat pemeluk *Nasrani* yaitu apabila orang beriman diperbudak oleh judi, maka orang tersebut menuruti nafsunya dan cenderung ingin mendapatkan keuntungan tanpa harus bekerja keras (Sastrosupono, 1989: 4). Kritik juga disampaikan oleh Kriti Warsito yang juga menjabat sebagai Bimas Agama Budha Kanwil Depag DIY. Beliau berpendapat bahwa pemerintah telah melakukan upaya yang baik dalam melakukan pembatasan penjualan kupon *Porkas*, tetapi Pemerintah juga seharusnya meninjau ulang pemberian izin operasional *Porkas* (*Kedaulatan Rakyat*, 18 Nopember 1987).

Tidak hanya tokoh-tokoh reigius yang menanggapi permasalahan terkait TSSB hingga SDSB. Tokoh intelektualitas juga angkat bicara menanggapi permasalahan yang ditimbulkan oleh *Porkas* KSOB TSSB maupun SDSB. Salah satu tokoh tersebut adalah Prof. Djamaludin Ancok (guru besar Fakultas Psikologi UGM). Beliau mengemukakan bahwa dari segi psikologis, masyarakat kecil tidak dapat memenuhi kebutuhan hidup jika terus terusan penghasilannya dibelikan *Porkas* setiap hari (*Kedaulatan Rakyat*, 16 september 1987). *Lotere* tersebut dianggap sebagai usaha pemiskinan masyarakat (*Kedaulatan Rakyat*, 10 Juli 1988). Beliau juga mengungkapkan bahwa. *lotere Porkas* pembangunan dengan tujuan tujuan yang mulia bisa terwujud jika dibiayai dari dana hasil perjudian (*Kedaulatan Rakyat*, 16 september 1987).

Kritikan mengenai KSOB dan TSSB juga datang dari tokoh intelektual UGM lainnya,

yaitu Dibyو Prabowo (Fakultas Ekonomi UGM) yang menyatakan dampak KSOB dan TSSB sudah jelas melemahkan perekonomian desa dan masyarakat *marginal* di kota. Undian semacam itu turut andil dalam proses pemiskinan masyarakat, karena masyarakat ekonomi menengah bawah yang menjadi pecandu KSOB dan TSSB. Mereka berkhayal apabila lembaran kupon tersebut berhasil memenangkan undian utama KSOB dan TSSB, akan digunakan sebagai modal untuk membeli alat produksi ataupun menambah modal kerja. Pengharapan pada hal yang tidak pasti mengakibatkan mereka larut dan memilih untuk tidak produktif, justru menyibukkan diri dengan TSSB maupun KSOB dan berimbas pada berkurangnya pendapatan. Keadaan ini mengakibatkan penggemar *lotere* tersebut menggunakan tabungan yang dimilikinya. Solusi terbaik yaitu KSOB dan TSSB harus segera dihentikan agar pemiskinan masyarakat tidak berlanjut (Nasution, 9 juli 1988 :24).

Ketika undian KSOB dan TSSB bermetamorfosis menjadi SDSB, kritikan juga dilontarkan oleh Amin Rais sebagai tokoh intelektual Yogyakarta yang menjabat staf pengajar di Fakultas Ilmu Politik UGM serta tokoh aktif dalam organisasi Muhammadiyah. Beliau berpendapat bahwa SDSB sangat destruktif bagi masyarakat kecil. Bukti nyata dapat dilihat pada sebagian masyarakat yang menjadi pecandu SDSB, ekonomi keluarga menjadi morat marit. Ketika seseorang yang hidup dalam keterbatasan ekonomi (berpenghasilan rendah) terjebak dalam penjara mental SDSB, sejumlah uang yang ia hasilkan dari bekerja dengan susah payah yang seharusnya digunakan untuk hal hal yang bermanfaat terbuang percuma ke agen SDSB. Selain itu, SDSB turut andil dalam meningkatkan *rate of crime* atau tingkat kriminalitas. Apabila pecandu SDSB tidak mempunyai uang untuk membeli kupon SDSB, mereka bisa saja mempunyai pikiran gelap untuk mendapatkan uang dengan berbagai cara. Hal inilah yang menyebabkan tingkat kriminalitas bertambah (Rais, No.23/76/1991 :12).

C. Gerakan Mahasiswa Menentang Lotere Sumbangan Berhadiah Di DIY

Melihat dampak *lotere* sumbangan berhadiah yang sedemikian besarnya bagi masyarakat, mahasiswa Yogyakarta melakukan protes menentang sumbangan berhadiah tersebut. Pada saat *Porkas* berubah menjadi KSOB ramai digandrungi masyarakat bersama diedarkannya TSSB, 6 orang aktivis mahasiswa Universitas Gadjah Mada diantar oleh Rektor Prof. Dr. Koesnadi Harjoesoemantri menemui pejabat gubernur DIY. Mereka memberikan penjelasan solutif mengenai alternatif pencarian dana untuk olah raga selain dari KSOB dan TSSB (J.A.,Denny, 1989 :116-117). Sebelumnya tanggal 28 Nopember 1988, ketika Menteri Pendidikan dan Kebudayaan mengunjungi kampus ISI Yogyakarta, terpampang beberapa poster yang berisi tentang protes kepada pemerintah serta himbauan untuk menghapus TSSB dan KSOB karya dari mahasiswa (*Kedaulatan Rakyat*, 31 Desember 1991).

Aksi protes menentang SDSB juga banyak dilakukan. Salah satunya sebagai imbas penerimaan dana sumbangan dari YDBKS sebagai hasil SDSB untuk UII sebesar 100 juta rupiah untuk pembangunan sarana pendidikan di tahun 1991, mahasiswa UII melakukan aksi demonstrasi bulan Agustus 1991. Mereka menuntut uang yang disumbangkan untuk UII agar dikembalikan kepada YDBKS (Trihusodo, 20 Nopember 1993 : 35, dan Aqsha, 1995: 72). Tanggal 5 Nopember 1991, sejumlah 5000 mahasiswa melakukan unjukrasa anti SDSB. Aksi unjuk rasa digelar sejak pagi dengan aksi jalan menuju Malioboro dan dilanjutkan menuju gedung DPRD DIY. Kemudian tanggal 13 Nopember 1991, Terjadi aksi masa yang lebih besar. Mahasiswa dari beberapa universitas di Yogyakarta di koordinir untuk melakukan aksi protes terhadap SDSB. Sebanyak 9000 mahasiswa dari UGM, UII dan IAIN turun ke jalan melakukan aksi menentang SDSB. Aparat keamanan dengan jumlah yang lebih besar dibandingkan aksi sebelumnya dikerahkan untuk mengantisipasi hal yang tidak diinginkan (Wirodono, 1994 : 56).

Gelombang unjuk rasa anti SDSB digelar kembali pada tanggal 3 Desember 1991.

Ribuan mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi di Yogyakarta yang tergabung dalam Komite Mahasiswa Anti SDSB (KMA-SDSB) mendatangi gedung DPRD di Jalan Malioboro. Mereka melakukan aksi dimulai dari Boulevard kampus UGM Bulaksumur, melewati Jalan Cik Ditiro, Jalan Jend. Sudirman, Jalan Mangkubumi dan berakhir di jalan Malioboro (*Kedaulatan Rakyat*, 4 Desember 1991).

Aksi anti SDSB selanjutnya terjadi pada tanggal 10 Desember 1991, mahasiswa yang tergabung dalam Komite Mahasiswa Pro Demokrasi (KMPD) melakukan aksi menuju stadion Mandala Krida. KMPD yang terdiri dari mahasiswa IAIN Kalijaga, ISI, UII. Sebenarnya substansi aksi demo yang dilakukan KMPD adalah membacakan "tuntutan SMPT se DIY" yang melahirkan 9 butir tuntutan kepada pemerintah RI, DPR/MPR, Orsospol, dan ormas untuk menegakkan hak azasi manusia. Aksi pembacaan tuntutan tersebut dihentikan oleh aparat keamanan. Mahasiswa kemudian membuka mimbar bebas dan melakukan aksi pembakaran repelika kios SDSB dan meminta pemerintah segera membubarkan SDSB (*Kedaulatan Rakyat*, 11 Desember 1991).

Sebelum melakukan aksi pada tanggal 10 Desember 1991, Mahasiswa UGM, IAIN, UII serta perguruan tinggi lainnya juga menyukseskan renungan malam yang diadakan di kampus IAIN tanggal 9 Desember 1991. Kegiatan tersebut mengkritisi SDSB sebagai perampas hak hak ekonomi rakyat. Para mahasiswa mengancam akan melakukan aksi *golput* apabila tuntutan mereka tidak dipenuhi (*Bernas*, 10 Desember 1991). Satu hal yang menarik dari aksi anti SDSB yang dilakukan mahasiswa adalah kalimat poster yang berbunyi "SDSB no, *Golput* yes". Bunyi poster tersebut dapat ditafsirkan bahwa jika tuntutan terhadap penghapusan SDSB tidak segera ditanggapi, Mahasiswa akan bersikap *golput* dalam pemilu yang akan dilaksanakan pada tahun 1992 (*Kedaulatan Rakyat*, 13 Desember 1991). Kalimat poster lainnya yaitu "Kuliahku hancur gara gara bapakku pecandu SDSB", "Jangan jerat rakyat kami dengan SDSB", "SD Inpres yes, SDSB no", "jangan racuni kota budaya kami dengan budaya judi" dan beberapa kalimat poster lainnya (*Kedaulatan Rakyat*, 4 Desember 1991). Kalimat poster tersebut menunjukkan betapa memuncaknya kekesalan mahasiswa atas dampak SDSB yang meracuni masyarakat.



Foto 3. Demonstrasi anti SDSB di halaman gedung DPRD DIY.

Sumber : *Kedaulatan Rakyat*, 4 Januari 1991

D. Gerakan Massa Menentang Lotere Sumbangan Berhadiah Di DIY

Tidak hanya mahasiswa yang melakukan aksi menentang *lotere* sumbangan berhadiah. aksi menentang *Porkas* juga dilakukan Badan Kerjasama Pondok Pesantren dan MUI Yogyakarta tergabung bersama Organisasi Islam daerah lainnya dengan mengeluarkan fatwa haram terhadap *Porkas* (Badan Kerjasama Pondok pesantren dan MUI Yogyakarta 1986 : 124). Pada saat SDSB kian marak, ormas Islam Gerakan Masyarakat Islam Yogyakarta (GMIY) menggelar mimbar bebas di Boulevard UGM menentang SDSB dan menuntut penghapusan SDSB.⁷³ GMIY juga memfasilitasi pesantren pesantren yang ada di DIY yang ingin melakukan aksi protes terhadap SDSB melalui mimbar tersebut (*Tempo*, 20 Nopember 1993 : 43).

⁷³ Mimbar tersebut juga diramainya oleh mahasiswa, yang berunjuk rasa menentang SDSB di Boulevard UGM, dan digelar sejak pagi. (Wirodono, 1994 : 56).

Organisasi Muhammadiyah Yogyakarta juga lantang menyuarakan anti SDSB. Pimpinan Pusat Muhammadiyah di Yogyakarta pernah mendapat tuduhan mendapatkan suntikan dana dari Yayasan Dana Bhakti Kesejahteraan Sosial (YDBKS) sebesar Rp. 100.000.000,00, tetapi tuduhan tersebut dipatahkan dengan melampirkan bukti tanda pemberian sumbangan dengan atas nama Menteri Sosial Haryati Soebadio pada terbitan Suara Muhammadiyah (Suara Muhammadiyah, No.24/76/1991 : 6). Ormas Muhammadiyah juga menolak sumbangan dari SDSB sebesar 10 juta Rupiah untuk pendirian yayasan yatim piatu oleh Muhammadiyah di Yogyakarta (Darul et al, 1995 : 72). Muhammadiyah juga dengan gencar menentang SDSB dengan mengeluarkan kritikan melalui tulisan, seperti salah satunya melalui media Suara Muhammadiyah. Organisasi religi ini menyatakan bahwa SDSB memberikan dampak negatif terutama terkait dengan kegiatan ekonomi (*Suara Muhammadiyah*, No. 23/76/1991 : 14). Muhammadiyah juga menggagas Dana Santunan Dhuafa untuk menggalang dana dari dermawan muslimin dalam rangka memberikan santunan kepada masyarakat yang membutuhkan sebagai alternatif SDSB sesuai hasil keputusan Mukhtamar Muhammadiyah di Yogyakarta yang diselenggarakan pada Desember 1990 (Suara Muhammadiyah, No.23/76/1991 :17).

Organisasi lainnya yang turut berjuang menghapuskan SDSB di DIY yaitu dari partai politik. Fraksi Karya Pembangunan (FKP) DPRD DIY menghimbau kepada seluruh fraksi di DPRD menolak peredaran SDSB di DIY. Penolakan peredaran SDSB dilandaskan pada alasan dampak negatif yang dihasilkan SDSB lebih besar bila dibandingkan dampak positifnya (*Kedaulatan Rakyat*, 24 Desember 1991). Sedangkan FPP (Fraksi Persatuan Pembangunan) berinisiatif untuk mengajak seluruh elemen masyarakat khususnya para tokoh agama kritis terhadap SDSB di Yogyakarta. FPP juga meminta daftar tempat ibadah dan organisasi agama di DIY yang menerima bantuan dari YDBKS. Hal ini dianggap sangat meresahkan masyarakat, mengingat banyak pembeli kupon SDSB yang memiliki niat bukan untuk menyumbang (*Kedaulatan Rakyat*, 15 Nopember 1991). Dari beberapa fakta tersebut, dapat dilihat perlawanan terhadap kebijakan mengenai sumbangan berhadiah oleh organisasi massa dan partai politik yang menyuarakan aspirasi masyarakat yang semakin lama semakin keras terdengar. Hal ini menandakan bahwa masyarakat tidak ingin dampak negatif dari sumbangan berhadiah tersebut berkembang lebih meluas.

VI. PENGHAPUSAN *LOTERE* SUMBANGAN BERHADIAH DI DIY

Banyak yang mengeluh mengenai keberadaan kupon kupon *lotere* pemerintah, terlebih pada saat TSSB dan KSOB mengalami masa gemilang di tahun 1988. Pedagang pedagang kecil merasa dirugikan oleh kupon kupon *lotere* tersebut. Mereka kehilangan pendapatan karena masyarakat lebih memilih membelanjakan uangnya untuk membeli kupon daripada memenuhi kebutuhan pokok sehari hari. Jika keadaan tersebut berlarut larut, tingkat perekonomian masyarakat mengalami penurunan (*Masa kini*, 15 Nopember 1988).

Para tokoh masyarakat yang semakin kritis terhadap permasalahan yang diakibatkan oleh *lotere* legal tersebut gencar memberikan tanggapan dan masyarakat juga mendengarkan tanggapan mereka. Sedikit demi sedikit hati masyarakat tergerak untuk meninggalkan pengharapan semu dari *lotere-lotere* tersebut dan berpikir secara rasional. Kupon kupon TSSB hingga SDSB cukup meresahkan terutama bagi masyarakat generasi muda dan ekonomi menengah bawah.⁷⁴

Pada masa masa akhir menjelang penghapusan KSOB dan TSSB, pemerintah di tiap Daerah Tingkat II di seluruh DIY disibukkan dengan regulasi yang mengatur penataan serta

⁷⁴ Mulyanto, wawancara, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam. Lihat juga *Masa kini* (Masa kini, 15 Nopember 1988).

penertiban penjualan kupon tersebut. Penyelenggaraan KSOB dan TSSB tidak terlaksana dengan rapi, sehingga menimbulkan eksese negatif dan merugikan masyarakat. Pemerintah turun tangan dengan melakukan pengawasan hingga penertiban. Begitu juga dengan SDSB, dampak negatif yang dihasilkan hampir sama dengan KSOB dan TSSB menyulut aksi protes masyarakat. Seiring dengan besarnya arus yang menginginkan penghapusan SDSB, pemerintah mulai berbenah dan membahas hal tersebut dalam rapat kerja komisi II dengan menteri sosial. Hal yang tidak sepenuhnya bisa diterima masyarakat adalah tidak adanya pertanggungjawaban yang terperinci serta transparan terhadap masyarakat mengenai penggunaan dana dari penarikan SDSB. Selain itu, *lotere legal* tersebut justru dikelola oleh yayasan swasta (Suseno, 1998: 25-27).

Sebenarnya izin penyelenggaraan SDSB diperpanjang hingga tahun 1996, meniru suksesnya KSOB dan TSSB yang berhasil menyedot dana untuk kegiatan social (Soeriawidjaja, 1993 : 31). Namun pemerintah berinisiatif ingin mencabut izin pengoperasian SDSB pada tanggal 9 September 1993 akibat menuai gelombang protes semenjak tahun 1991 (Jati, 2002). Diperparah dengan aksi massa yang membakar beberapa kios SDSB di wilayah DKI Jakarta (*Tempo*, 4 Desember 1994 : 38). SDSB hanya mampu bertahan sejak Januari 1989 hingga akhir tahun 1993 (*Tempo*, 12 Januari 2004 : 17). Pada realisasinya, semua kupon SDSB baru dapat ditarik dari peredaran secara penuh pada Nopember 1993. Tanggal 24 Nopember 1993, para agen yang tersebar di wilayah Indonesia sudah tidak lagi mengedarkan kupon SDSB. Esok harinya, menteri sosial Inten Soewono mengumumkan pembubaran SDSB atau dikenal dengan *Lotere Berhadiah Semiliar* di hadapan anggota DPR tanggal 25 Nopember 1993. Hal ini sebagai jawaban atas ketidakpuasan serta desakan masyarakat untuk membekukan SDSB. Sejak saat itulah SDSB benar benar hilang dari masyarakat (Nasution, dalam <http://www.tempointeraktif.com>).

Paska penghapusan SDSB. Nopember 1993, di DIY muncul beberapa jenis perjudian yang dikelola secara lokal. Jenis judi ilegal yang bermunculan bermacam - macam. Beberapa jenis judi tersebut antara lain *judi buntut*, *Cap Jie Kia*.⁷⁵ Bahkan kembali muncul judi tradisional yang dahulu sempat tenar yaitu perjudian yang dilakukan ketika warga melakukan hajatan. Jenis judi lainnya yakni judi yang mempertaruhkan perolehan suara terbanyak pemenang pemilu kepala desa, seperti yang dijumpai di daerah Wonosari, Desa Baleharjo. Kejadian seperti ini banyak ditemui di pedesaan Kabupaten Gunung Kidul (*Bernas*, 28 Januari 1994).

Judi buntut juga semakin berkembang paska dihapusnya SDSB di wilayah DIY, seperti *judi buntut totor*, *Gredal*, *Macan*, *Lucky 777*, *Bola Slemania*, dan *Rejeki* (Mudjiono, 2004: 24-25). Pemberantasan *judi buntut* sangat sulit mengingat pengedar judi mempunyai jaringan yang kuat serta melibatkan preman dan oknum aparat. Pengundian *judi buntut* paska SDSB diadakan setiap minggu oleh bandar besar.⁷⁶ Judi jenis lainnya yang berkembang setelah tumbangya SDSB yaitu judi yang menggunakan komputer *bank player*. Dalam sistem perjudian ini, penjudi diharuskan menukar koin untuk bermain di mesin judi, kemudian hasil yang diraih dapat ditukarkan dengan uang Rupiah (*Bernas*, 28 Januari 1994). Judi bentuk lainnya yang berkembang yaitu *lotere Cap Tjia Kia* yang berasal dari Surakarta. Pangsa pasar judi ini adalah masyarakat ekonomi menengah bawah. Harganya relatif terjangkau yaitu Rp.500,00. Sistem penjualan dilakukan secara *door to door* (Mudjiono, 2004 : 18).

Paska dihapusnya SDSB pemerintah DIY justru bekerja keras untuk menertibkan perjudian ilegal yang menjamur di mana mana. Aparat keamanan mendapat kesulitan karena

⁷⁵ Sunaryo, wawancara, 26 Febuari 2010, pukul 15.00 WIB, di Karanggayam.

⁷⁶ Mulyanto, wawancara, 28 Juli 2010, pukul 19.00 WIB, di Karanggayam, dan Sunaryo, wawancara, 19 Febuari 2010, pukul 15.00 WIB, di Karanggayam.

sebagian tempat perjudian juga disokong keamanannya oleh oknum aparat lainnya, sehingga butuh kelengkapan operasional pemberantasan perjudian yang lebih mumpuni seperti bekal surat tugas yang lengkap dan ketegasan dari aparat itu sendiri (*Bernas*, 28 Januari 1994). Walaupun usaha keras dilakukan oleh aparat pemerintahan, perjudian paska dihapusnya SDSB yang mengakar dan menyentuh beberapa lapisan masyarakat sangat susah diberantas.

VII. PENUTUP

A. Kesimpulan

Kebijakan pemerintah dari TSSB hingga SDSB disetujui oleh pemerintah Provinsi ini untuk diselenggarakan sebagai bentuk kebijakan paket yang dikeluarkan oleh pemerintah pusat dan berlaku secara nasional, tidak ada kewenangan pemerintah daerah untuk menolaknya. Selain itu, adanya kepentingan tertentu di kalangan elit lokal, baik berlatar institusional maupun personal ditengarai menjadi salah satu faktor diterimanya *lotere* tersebut di DIY. Masyarakat DIY juga mau menerima keempat *lotere* tersebut karena mendapat sosialisasi pemerintah tentang penggalangan dana melalui sumbangan berhadiah dan bukan merupakan judi. Bagi golongan masyarakat miskin beranggapan bahwa *lotere* tersebut merupakan solusi atas permasalahan ekonomi yang dihadapi. Mata pencaharian yang menghasilkan biaya hidup serba terbatas akibat kurangnya tingkat sumber daya manusia menyebabkan mereka mencoba mencari solusi melalui *lotere* tersebut. Sebagian masyarakat yang malas untuk bekerja, serta *oportunis* dalam melihat *lotere* sebagai penghasilan sampingan dan jalan pintas untuk cepat kaya.

Periode keberadaan TSSB dan KSOB hingga berubah menjadi SDSB merupakan periode yang penting bagi masyarakat DIY karena tiga hal yang mempengaruhi realitas sosial ekonomi masyarakat, yaitu meningkatnya jumlah masyarakat yang fanatis terhadap *lotere*, berkurangnya pendapatan para pedagang akibat banyaknya masyarakat yang membeli *lotere* serta adanya pro dan kontra terhadap *lotere* tersebut. Sasaran utama pembeli kupon - kupon tersebut sebenarnya adalah orang-orang yang mampu, namun pada kenyataannya justru masyarakat miskin dan sebagian besar mengenyam pendidikan rendahlah yang turut berpartisipasi meramaikan *lotere* tersebut. Mereka menggantungkan harapan dan angan-angan melalui keberuntungan menebak lembaran lembaran *lotere undian berhadiah*. Harta yang seharusnya digunakan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, serta tabungan di hari tua disia-siakan hanya untuk memberi harapan yang belum tentu kepastiannya. Pro-kontra keberadaan *lotere* pemerintah disebabkan oleh fanatisme masyarakat terhadap *lotere* yang bertabrakan dengan kepentingan masyarakat yang merasa dirugikan akibat *lotere*.

Dari semua *lotere* YDBKS yang diselenggarakan di DIY, dampak atau eksek negatif yang paling parah akibat *lotere* YDBKS tersebut adalah periode ketika TSSB diselenggarakan bersama KSOB. Kios penjual kupon lebih ramai dikunjungi daripada kios kebutuhan bahan pokok. Hal ini juga terjadi saat SDSB digemari masyarakat. Royalnya masyarakat membelanjakan harta untuk harapan yang tidak pasti mengakibatkan pertumbuhan ekonomi DIY terhambat sebagai dampak tersedotnya dana dari DIY ke Jakarta. Pemerintah terkesan setengah hati untuk menertibkan peredaran SDSB seperti yang terjadi pada saat KSOB dan TSSB berjaya, terbukti dengan hasil tidak semaksimal yang diharapkan masyarakat.

Melihat dampak yang sangat besar dan akan lebih buruk jika dibiarkan, beberapa elemen masyarakat seperti tokoh intelektual, tokoh agama, mahasiswa, melakukan gerakan menentang *lotere* tersebut. Mereka menyatakan penolakan melalui media massa, aksi turun ke jalan, mengadakan diskusi dengan DPRD bahkan ada yang mengambil langkah untuk mengontrol distribusi sumbangan hasil penarikan *lotere* SDSB. Hal ini secara teoritis

memang tidak bisa dielakkan mengingat jalan kebenaran untuk kemaslahatan masyarakat akan selalu dibela. Terutama menyangkut krisis kebutuhan hidup masyarakat ekonomi lemah yang juga terpengaruh harapan semu dari beredarnya *lotere* tersebut. SDSB telah resmi dibubarkan, tetapi masyarakat tidak bisa terlepas dari jerat *lotere*. Hal tersebut dibuktikan dengan maraknya pembelian *lotere putihan*. Perilaku masyarakat yang tidak bisa lepas dari jerat *lotere* mengindikasikan bahwa penghapusan *lotere* hanya sebatas pencabutan legalitas dari *lotere*. Masyarakat *penggemar lotere* butuh waktu yang lama untuk meredam kecanduan terhadap judi jenis *lotere*.

B. Saran

Adanya peristiwa seperti ini seharusnya menjadikan masyarakat Daerah Istimewa Yogyakarta lebih mawas diri dan kritis jika masa masa yang akan datang terjadi fenomena serupa. Penelitian ini harus lebih diperdalam untuk menguak benang merah kebijakan yang bersifat elitis dan *memberikan* dampak besar bagi kondisi sosial masyarakat, tidak hanya di DIY, melainkan di seluruh Indonesia. Penelitian bertema sejenis diharapkan bisa berkembang sebagai *moral hazard* agar masyarakat mengetahui serta mampu menghindari permasalahan permasalahan serupa di masa yang akan datang.

DAFTAR PUSTAKA

- Aly, R., Albanik, H., 2004. *Menyilang jalan kekuasaan militer otoriter: gerakan kritis mahasiswa Bandung di panggung politik Indonesia, 1970-1974*. Jakarta : Kompas.
- Anonim, 1994. *Sosiologi Pedesaan jilid 1*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.
- Aqsha, D. et al., 1995. *Islam in Indonesia: A Survey and Developments From 1988 to March 1993*, Jakarta : INIS.
- Badan Kerjasama Pondok pesantren dan MUI Yogyakarta, 1986. *Fatwa Lengkap Tentang Porkas*. Jakarta : Pustaka Panjimas.
- Dahlan, M. A., 1992. *Penduduk Indonesia Selama Pembangunan Jangka Panjang Tahap I : Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta : Kantor Menteri Negara Kependudukan dan Lingkungan Hidup.
- Darmaningtyas, 2002. *Pulung Gantung: Menyingkap Tragedi Bunuh Diri Di Gunungkidul*. Yogyakarta: Galangpress.
- Dumadi, S. M., 1980. *Sistem Kesatuan Hidup setempat Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta : Depdikbud.
- Denny, J. A., 1989. *Menegakkan Demokrasi : Pandangan Sejumlah Tokoh dan Kaum Muda Mengenai Demokrasi di Indonesia*. Jakarta : Yayasan Studi Indonesia.
- Haryanto, 2003. *Indonesia Negeri Judi?*. Jakarta : Yayasan Khazanah Insan.
- Happy, S., 1989. "Merongrong SDSB, Merongrong Pemerintah", *Tempo*, 3 Juni 1989.
- Kantor Pusat Data DIY, 1979. *Monografi Daerah Istimewa Yogyakarta Tahun 1979*. Yogyakarta: Kantor Pusat Data DIY.
- Kartini, K., 1983. *Patologi Sosial*. Jakarta: CV Rajawali.
- Kartono St., 2001. *Menabur Benih keteladanan: Kumpulan Essai Seorang Guru*. Yogyakarta : Keppel Press.
- Koeswinarno, 2000. *Hidup Sebagai Waria*. Yogyakarta:LkiS..
- Kuntowijoyo, 2003. *Metodologi Sejarah* (edisi 2). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Lesmana, T., 1995. *Pornografi Dalam Media Massa*. Jakarta: Puspaswara.
- Mudjiono, 2004. *Judi buntut. mengapa selalu ada?*. Yogyakarta: Tri De.
- Mulder, N., 2001. *Mistisme jawa : Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta :LKIS
- Pour, J., 1997. *Laksamana Sudomo. mengatasi gelombang kehidupan*. Jakarta : Gramedia.

- Singarimbun, M., 2003. *Reflection from Yogya : Potraits of indonesian Social Life*. Yogyakarta:Galang press.
- Sastrosupono, 1989. *Buntutan. Kristianikah? Suatu Analisis Awal Terhadap TSSB. KSOB. SDSB dan Buntutannya*. Salatiga : Pra Lembaga Studi & Pengembangan Sinode GKJ.
- Soemardjan, S., 1981. *Perubahan Sosial masyarakat Yogyakarta*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.
- Supono, S. S., dkk. 1989. *Dampak Perkawinan Campuran Terhadap Tatakrama Daerah: Studi Kasus Pada Komuniti Perkotaan di Yogyakarta*. Jakarta : Depdikbud.
- Suseno, F. M., 1998. *Mencari Makna Kebangsaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Wilardjito, S., 2008. *Mereka Menodong Bung Karno: Kesaksian Seorang Pengawal Presiden*. Yogyakarta:Galang Press Group.
- William, L. R., 1992. *Pemilu- Pemilu Orde Baru: Pasang Surut kekuasaan politik*. Jakarta:LP3ES.
- Wirodono, S., 1994. *Gerakan Politik Indonesia : Catatan 1993*. Jakarta: Puspaswara.
- Yossi, B., 2009. "Development of Riverside *Kampungs* and Management of Rivers in Yogyakarta, Indonesia: Issues of Policy Coherence and Relevance of Socio-Economic Indonesia ; Characteristics of River Bank Communities", *www.scribd.org*, diakses tanggal 15 Oktober 2010 pukul 22.00 WIB

Artikel :

- Anonim. "Menjerit Tanpa Kode", *Tempo*, 4 Februari 1989.
- Abdullah, I., "Viewing Yogyakarta Tough Billboard Media" *Urban culture research. Vol. 1.* 2003.
- Djumali, F., "Pembangunan Daerah : Daerah Istimewa Yogyakarta". *Business News*. 4606/25 januari 1988.
- Hartoyo, B. S., "Wajah Lotere Silih Berganti". *Tempo*. 20 Nopember 1993.
- H, Suhardjo, "Pohon tanda tanya". *Tempo*. 10 september 1988.
- Jati, H., "Kaum miskin mengais pendapatan lewat judi" *Pos Kupang*. 26 Agustus 2002.
- Mandayun, R. F., dkk., "Desa Desa Mati Karena Angan Angan?" *Tempo*. 9 Juli 1998.
- _____,"Ssstt... ini Masalah Peka". *Tempo*. 9 Juli 1988.
- Margana, *Akhir Mimpi Indah* . *Tempo* 20 Nopember 1993.
- Martosubroto, S., "SDSB Upaya Aktualisasi Sistem Nilai dan Gotong Royong". *Kedaulatan Rakyat*. 6 Januari 1989.
- Nasution, A., "Kupon Kupon Anti Disiplin". *Tempo*. 2 juli 1988
- _____,"Desa-Desa Mati Karena Angan- Angan" *Tempo*. 9 Juli 1988.
- _____,"Angin Melemah Dari Senayan" *Tempo*. 18 Juli 1988.
- _____,"SDSB. Sama Dengan Sebelumnya?" *Tempo*. 14 Januari 1989.
- Rais, A., *Semoga SDSB Segera Berakhir*. Suara Muhammadiyah. No.23 Vol 76 1991.
- Rasyid, F., "Kupon Masuk Desa" *Tempo*. 23 Juli 1988.
- Soeriawidjaja, A. K., dkk., *Tinggal Menunggu Kata Akhir*. *Tempo* 20 Nopember 1993.
- Siegel, J. T., 2002. *Penjahat Gaya Orde Baru : Eksplorasi Politik dan Kriminalitas*. Yogyakarta: LKiS.
- Sukamto, "Agama dan Kemiskinan: Prespektif Kristen". *Jurnal Studi Pembangunan. Kemasyarakatan & Lingkungan. Vol. 2. No. 2/2000*.
- Trihusodo, P., "Dana Buat Siapa". *Tempo*. 30 Nopember 1993.
- Wirodono, S., "Selamat Panjang Umur Porkas" *Kedaulatan Rakyat*. 8 September 1987.
- _____,"Kemukus : Antara Wanita dan Angka Nujum" *Kedaulatan Rakyat*. 31 Januari 1988.
- Syamsul, M., "SDSB dalam Konteks Judi" *Kedaulatan Rakyat*. 4 Januari 1989.
- Hadad, Toriq, Sri Wahyuni, "Mereka Yang Gila Kaya ". *Tempo*. 20 Nopember 1993

Nototaruno, W., "Tiap 100 Penduduk usia Produktif Menanggung 77 Usia Nonproduktif". *Kedaulatan Rakyat*. 2 Februari 1979.

Widada, Y. S., "Porkas dan Forecasting" *Berita Nasional*. 16 Maret 1986.

Hidayat, Y., "Orang Miskin Pecandu SDSB". *Tempo*. 24 Agustus 1991.

Hendridewanto, Y., "Porkas : Dana. Dukun & Duka". *Tempo*. 20 Juni 1987.

_____. "Jalan Pintas Mengubah Nasib". *Tempo*. 20 Juni 1987.

Surat Kabar, Majalah dan Buletin

Balairung, No.5, 1987.

Bernas, 24 Maret 1986, 15 juli 1987, 23 Februari 1988, 3 Januari 1989, 11 Januari 1989, 30 Nopember 1991, 4 Desember 1991, 20 Desember 1991.

Kedaulatan Rakyat, 8 Februari 1979, 24 Februari 1979, 27 Maret 1986, 22 Juli 1986, 23 Juli 1986, 18 Nopember 1987, 9 Januari 1988, 23 Februari 1988, 1 April 1988, 19 April 1988, 2 Juli 1988, 5 Juli 1988, 6 Juli 1988, 10 Juli 1988, 14 Juli 1988, 24 Agustus 1988, 23 Nopember 1988, 3 Januari 1989, 5 Januari 1989, 13 Januari 1989, 4 Januari 1991, 31 Desember 1991.

Kompas, 13 Juli 1988.

Masa Kini, 5 Mei 1973, 15 Nopember 1988.

Shin po, 19 Mei 1956, 29 Mei 1956.

Suara Merdeka, 19 Januari 2004.

Suara Muhammadiyah, No.23/76/1991.

Tempo, 11 Januari 1986, 4 Januari 1994.

Arsip

Surat Keputusan Menteri Sosial No. B.A. 5-4-76/169 *Tentang Penyelenggaraan Undian Harapan*.

SK Menteri Sosial No. K\55-IT\76\MS *tentang Instruksi Presiden Mengenai Toto Raga dan Toto Lainnya*.

Surat Yayasan Pendidikan dan Kesejahteraan Pengusaha dan Pengendara Becak D.I. Yogyakarta. no 001/Y/P-3B.Y./1978 *perihal permohonan Izin penyelenggaraan Undian Intern. 10 April 1978*.

SK Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor : 69 / KPTS / 1988 *tentang Penetapan Wilayah Administrasi Peredaran Kupon Sumbangan Olahraga Berhadiah (KSOB) dan atau Tanda Sumbangan Sosial Berhadiah (TSSB)*.

Staatsblad No. 526 Tahun 1935.

Staatsblad No. 230 Tahun 1912.

Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta No. 295 / KPTS / 1988 *Tentang Penetapan Wilayah Administrasi Peredaran Bukti Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah Di Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta*.

Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta No. 36/KPTS/1989 *Tentang Penetapan/ Penunjukan Locket-Locket Penjualan BSDSB Di Wilayah Kotamadya Daerah Tingkat II Yogyakarta*.

Internet

Tedy Novan. "Ada Parpol dan Golkar Di Balik Bisnis Perjudian". www.minihub.org, Diakses tanggal 20 September 2010 pukul 20.00.

<http://djawatempoedoe.multiply.com>, Diakses tanggal 24 Oktober 2010 Pukul 16.30 WIB.

<http://sociopolitica.wordpress.com>, diakses tanggal 23 Februari 2010 Pukul 14.00 WIB.

"Dari Lotere ke Lotere", <http://tempointeraktif.com>, diakses tanggal 24 Oktober 2010 pukul 21.30.

Mariana Anggraini, "Hakikat dan Fungsi", <http://www.digilib.ui.ac.id>, diakses tanggal 23 Oktober 2010 pukul 09.00 WIB.

<http://legislasi.mahkamahagung.go.id>, diakses tanggal 20 Oktober pukul 09.00 WIB.

<http://mbaktyas.multiply.com>, diakses tanggal 23 Agustus 2010.

<http://www.ebay.shop.com> diakses tanggal 25 Oktober 2010.

<http://www.kaskus.us> Diakses tanggal 23 April 2010 pukul 09.00 WIB

Daftar Wawancara / Interview

No	Nama	Alamat	Usia	Pekerjaan
1	Lilik Wiyono	Turi, Sleman, DIY	68 tahun	Wiraswasta
2	Mulyanto	Karang Gayam, Catur Tunggal, Sleman DIY	74 tahun	Wiraswasta
3	Pongki Cahyo	Kota Yogyakarta, DIY	36 tahun	Pegawai
4	Sunaryo	Karang Gayam, Catur Tunggal, Sleman, DIY	40 tahun	Wiraswasta
5	Sunardi	Imogiri, Bantul, DIY	38 tahun	Wiraswasta
6.	Suyadi	Kompleks Purawisata, Yogyakarta, DIY	53 tahun	Wiraswasta
7	Wagiyo	Karang Gayam, Catur Tunggal, Sleman DIY	57 tahun	Wiraswasta
8	Wandi Wiroatmojo	Karang Malang, Sleman, DIY	80 tahun	Kepala Dukuh, Karang Malang

PERMASALAHAN PERDAGANGAN LINTAS BATAS DI WILAYAH PERBATASAN INDONESIA-FILIPINA, KABUPATEN KEPULAUAN SANGIHE PROVINSI SULAWESI UTARA

Pristiwanto

Balai Pelestarian Nilai Budaya Manado
Jalan Katamso, Bumi Beringin Lingkungan V Manado
Telepon (0431) 855311/Faksimile. (0431) 864926
Pos-el: pristiwanto.bpn@gmail.com

Abstrak

Sejak tahun 1957 pemerintah Indonesia dan Filipina sepakat menandatangani perjanjian untuk mengatur para pelintas batas serta warga yang menetap tanpa dokumen resmi dan termasuk peredaran barang bawaan dalam jumlah terbatas. Dalam batas-batas tertentu di wilayah Border Crossing Area, barang bawaan, tercatat sebagai barang legal yang beredar tanpa persoalan. Barang bawaan para pelintas batas berkembang menjadi barang yang mempunyai nilai jual dan bisa diperdagangkan, melalui jalur perdagangan tradisional. Namun saat ini, jalur para pelintas batas terindikasi disusupi oknum tidak bertanggung jawab yang terindikasi teroris, membawa senjata, narkoba dan barang berbahaya lainnya. Studi ini bertujuan untuk mengkaji barang bawaan pelintas batas dan permasalahan lintas batas serta informasi tentang Border Crossing Agreement di wilayah perbatasan Indonesia-Filipina dengan menggunakan metode deskriptif analisis.

Kata kunci: *Pelintas batas, Border Crossing Agreement, perdagangan tradisional, barang berbahaya*

PROBLEM OF CROSS-BORDER TRADE IN INDONESIA-PHILIPPINE BORDER AREA, THE REGENCY OF SANGIHE ARCHIPELAGO, NORTH SULAWESI

Abstract

In 1957 the Indonesian and Philippine governments agreed to sign an agreement to regulate the border crossers and permanent residents without official documents and the circulation of goods they bring in limited quantities. In the Border Crossing Area, the goods that the border crossers bring are considered as legal goods and they can circulate them without problems. Their goods have been financially valued and can be marketed through traditional trade channels. However, today the border-cross line have been infiltrated by terrorists, people who are trafficking illegal weapon, drugs, other dangerous goods. This descriptive analytic research examines goods brought by border-crossers, the problems arising in the border areas between Indonesia and the Phillipines.

Keywords: *border crossers, Border Crossing Agreement, traditional trade, illegal goods*

I. PENDAHULUAN

Merunut catatan sejarah, sejak abad ke-15 setidaknya ada dua jalur pelayaran yang menjadikan kepulauan utara (Nusa Utara) yang sekarang menjadi kabupaten Kepulauan Sangihe, Kepulauan Talaud, dan Kepulauan Siau-Tagulandang-Biaro sebagai lintasan niaga. Pertama, jalur pelayaran dari arah utara di daratan Cina melalui Filipina dan Sulu menuju kepulauan rempah Maluku. Kedua, jalur pelayaran pelaut dari barat dimana pedagang Melayu dari Malaka melewati Borneo Utara ke Kepulauan Sulu dan laut Sulawesi, kemudian menuju Maluku (Ulaen, 2003:36). Dijelaskan lebih lanjut, dalam perkembangannya terutama pada abad ke-16 hingga abad ke-17 kerajaan-kerajaan lokal seperti Kendahe dan Tabukan mendapat pengaruh agama Islam serta berbagai aspek kehidupan lain dari Kesultanan Sulu serta berhubungan dengan kedatuan di daratan Mindanao dan dipengaruhi Kesultanan Ternate. Kemudian, setelah VOC menyingkirkan Spanyol dari Maluku pada paroh kedua abad

ke-17 kemudian menguasai Manado lalu melakukan ekspansi ke wilayah Nusa Utara yang diikuti introduksi sistem administrasi pemerintahan negara-bangsa membuat kepulauan ini menjadi *landstreek van Manado* atau bagian dari Manado. Keadaan ini merupakan awal *Noordereilanden* (Nusa Utara) beralih status dari lintasan niaga menjadi daerah perbatasan (Ulaen, 2003:48-49). Penjelasan ini menunjukkan wilayah Nusa Utara telah sejak semula menjadi tepian lintasan niaga antarbangsa, bahkan jauh sebelum Indonesia merdeka.

Permasalahan wilayah perbatasan setidaknya menjadi topik yang hangat karena ada kekhawatiran kehilangan wilayah setelah Indonesia tidak dapat mempertahankan Sipadan-Ligitan. Akhirnya sejak masa pemerintahan Presiden Megawati, pemerintah mulai menaruh perhatian terhadap daerah perbatasan. Perhatian ini dipertegas dan masuk rencana pembangunan semasa pemerintahan Presiden Yudhoyono. Dimana sejak Presiden Megawati, baik pejabat pemerintah, pejabat militer, politisi maupun akademisi dan pengamat mewacanakan penggantian istilah “daerah perbatasan” menjadi “daerah terdepan” atau “beranda depan”(Ulaen, 2012: 2-3).

Pada masa kini, permasalahan di daerah perbatasan Indonesia dan Filipina menjadi semakin kompleks karena berhubungan dengan hukum di wilayah administratif dua negara. Salah satu yang mengemuka adalah aktivitas nelayan di kawasan perbatasan yang oleh pemerintah dianggap tindakan *ilegal*, namun di mata warga dipandang legal karena telah *dilakoni* secara turun temurun. Hal lain adalah masalah kejahatan lintas negara di daerah Perbatasan Sangihe dan Talaud yaitu; perdagangan senjata masuk ke Indonesia, pemasukan mata uang palsu/dollar US, *ilegal fishing, fish transshipment, illegal logging, trafficking of product*, pemasukan barang-barang berbahaya (mercury dan sianida), narkoba, *trafficking in person*, penyelundupan barang melanggar aturan ekspor/import barang termasuk minuman keras, penyelundupan satwa dilindungi bahkan sampai jaringan terorisme (Salindeho dan Sombowadile, 2008). Berdasar uraian di atas, maka menjadi penting untuk membahas persoalan perdagangan tradisional di daerah perbatasan yang diberi judul: “Problem Perdagangan Lintas Batas di Kabupaten Kepulauan Sangihe Provinsi Sulawesi Utara”

Permasalahan dalam penelitian ini adalah: (1) Potensi masalah apa saja yang terjadi dalam perdagangan di wilayah perbatasan antar-negara Kabupaten Kepulauan Sangihe terutama yang *dilakoni* secara tradisional oleh warga lokal?; (2) Kebijakan apa yang dijalankan dan semestinya dijalankan dalam aktivitas perdagangan tradisional di wilayah perbatasan antarnegara Kepulauan Sangihe?.

II. PERBATASAN INDONESIA-FILIPINA DAN PERMASALAHAN KEBIJAKAN

Perbatasan secara umum dipahami berkaitan dengan batas-batas yang memisahkan negara bangsa (Wadley, 2002:1). Sementara menurut Hortsman (2002: 14) perbatasan adalah laboratorium perubahan sosial dan budaya, merupakan batas negara yang memperluas hubungan suku-bangsa di Asia Tenggara sebagai identitas politik. Perbatasan sebuah negara atau *state's border* dikenal bersamaan dengan lahirnya negara (Tirtosudarmo, 2002:iv). Lebih lanjut dijelaskan, melintasi garis perbatasan suatu negara berarti memasuki wilayah tempat berlaku undang-undang yang lain dan juga peraturan perpajakan, alat pembayaran, serta sistem pos dan telekomunikasi yang berbeda. Lebih-lebih lagi perbedaan ini dinyatakan dalam simbol kenegaraan seperti bendera nasional, lagu kebangsaan, kepemimpinan negara serta sistem pemerintahannya (Lapian, 2009: 41-43).

Dalam kasus negara ini, daerah perbatasan adalah batas wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia dan batas wilayah negara tetangga yang disepakati bersama berdasarkan perjanjian lintas batas *Border Crossing Agreement* (Undang-Undang Republik Indonesia

Nomor 43 Tahun 2008 Tentang Wilayah Negara). Daerah perbatasan merupakan pintu gerbang masuk ke wilayah Indonesia yang kemudian seringkali dijuluki sebagai “beranda depan”. Namun kenyataannya, jika mengikuti makna konotatif “beranda” yang sering ditunjukkan sisi eloknya sebagaimana di rumah-rumah warga, maka “beranda depan” bangsa secara empiris cenderung menampilkan sisi konotatif dalam istilah “daerah terpencil”, yaitu: tidak terurus, tempat kumuh, menjadi sumber konflik antarnegara seperti: penetapan tapal batas, *illegal fishing*, *trafficking*, penyelundupan bahkan sampai jalur teroris.

Secara akademis, perhatian terhadap daerah perbatasan utara di Indonesia, dapat ditelusuri sejak awal tahun 1990-an terutama di kalangan peneliti LIPI. Tetapi sejak awal tahun 2000-an daerah perbatasan menjadi topik menarik. Ini disebabkan, setidaknya oleh tiga hal. Pertama, populernya kajian mobilitas penduduk yang mengemuka di kalangan ilmuwan sosial dan beberapa pusat kajian mancanegara jaringan kerjasama lembaga dan para akademisi serta peneliti dari Indonesia antara lain: *The Japan Center for Area Studies*, *National Museum of Ethnography Osaka-Jepang* yang secara intensif dalam beberapa tahun berturut-turut sejak 1994, menyelenggarakan simposium dengan tema “*Population Movement in the Modern World*”. Kedua, secara politik internasional karena timbulnya permasalahan perbatasan Indonesia-Filipina sebagaimana tercermin ketika Presiden Filipina, Gloria Macapagal Arroyo mengadakan lawatan kenegaraan ke Indonesia, dimana dalam konferensi pers 12 Nopember 2001 di Jakarta, Kepala Negara Indonesia dan Filipina mengumumkan adanya agenda yang dibicarakan dan harus diselesaikan oleh kedua negara antaranya persoalan perbatasan. Ketiga, sebagai ekses dari menguatnya identitas kebangsaan di bidang politik, hukum, dan ekonomi setelah lepasnya pulau Sipadan-Ligitan ke tangan Malaysia.

Selain didiskusikan secara akademis seperti penjelasan di atas, persoalan perbatasan secara khusus yang berhubungan dengan kegiatan ekonomi sebenarnya telah terlebih dahulu mendapat perhatian aspek hukum dalam dokumen kenegaraan. Identifikasi barang bawaan pelintas batas yang mempunyai nilai jual dan pembatasan agar tidak melebihi kapasitas terlihat di tahun 1972. Dalam peraturan perundang-undangan dan *Border Crossing Agreement*, hal yang disebut *illegal* dirinci dengan jelas yaitu benda-benda seperti senjata api, obat-obatan terlarang, dalam hal ini narkotika dan sejenisnya. Barang-barang yang legal menyangkut pemenuhan keperluan sehari-hari mulai dari kebutuhan pangan dan sandang termasuk di dalamnya minuman beralkohol dalam jumlah yang terbatas untuk dikonsumsi dan bukan untuk diperjual-belikan. Jenis barang yang dikategorikan legal tadi peredarannya “hanya” di wilayah utara Nusa Utara atau daerah yang masuk kategori *Border Crossing Area*, meliputi pulau Toade, Manipa, Bukide, dan Buang serta beberapa pulau kecil lainnya, kelompok Pulau-pulau Kawio meliputi Kawaluso, Dumarehe, Matutuang, Mamanuk, Marie, Kemboleng, Kawio sampai Pulau Marore. Setelah beredar keluar wilayah *border crossing area* tetapi masih berada di wilayah “Kabupaten Kepulauan Sangihe” seperti di Pulau Sangihe Besar, terutama sekitar Pelabuhan Petta, Kota Tahuna serta wilayah lain, barang-barang tersebut sudah dikategorikan sebagai ilegal (Pristiwanto, 2013).

Persoalan kategorisasi antara barang legal dan ilegal menjadi polemik sejak tahun 1957 antara pemerintah Indonesia dan Filipina dengan menyepakati perjanjian tentang pelintas batas dan barang bawannya. Barang bawaan para pelintas batas berkembang menjadi barang yang mempunyai nilai jual dan bisa diperdagangkan, melalui jalur perdagangan tradisional. Hal tersebut dikuatkan dengan Keppres RI Nomor 23 Tahun 1972 Tentang Pengesahan *Agreement on Border Trade Between The Government of The Republic of Indonesia and The Government of The Republic of the Philippines*. Namun sampai sekarang pengesahan perjanjian perdagangan tradisional tersebut belum ada aturan dan juknisnya yang menimbulkan multitafsir dan membingungkan masyarakat terutama pelintas batas yang

menjadi pelaku perdagangan tradisional. Pelintas batas yang kebanyakan warga lokal memahami bahwa ada aturan “perdagangan tradisional” yang melindungi mereka untuk menjadikan barang bawaan dapat diperjualbelikan. Sementara di pihak yang sama, aturan untuk barang bawaan yang dapat diperjualbelikan secara tradisional dibatasi dengan perjanjian lintas batas yang tidak boleh nilainya melebihi 500 *peso*. Kesenjangan ini terbentur dengan perilaku ekonomi warga, sehingga mendorong sebagian mereka menggunakan jalur pelintas sebagai “penyelundup”, sehingga, dapat terlihat disini, persoalan “ilegal” dalam kasus ini, tidak hanya terbatas pada barang yang distribusinya jelas-jelas dilarang, tetapi pada kapasitas dan nilai barang yang melebihi ketentuan.

Sementara itu, yang dimaksud dengan “pelintas batas” adalah penduduk yang berdiam atau bertempat tinggal dalam wilayah perbatasan negara serta memiliki kartu identitas yang dikeluarkan instansi berwenang dan yang melakukan perjalanan lintas batas di daerah perbatasan negara melalui pos pengawas lintas batas (PP Nomor 10 tahun 2012). Mengacu pada aturan ini, maka secara empiris pelintas batas Indonesia-Filipina menghadapi permasalahan-permasalahan administratif-kependudukan seperti di bawah ini:

- 1) Sejumlah orang-orang Indonesia berdiam tanpa izin di daerah Filipina.
- 2) Sejumlah orang-orang Filipina berdiam tanpa izin di daerah Indonesia.
- 3) Penduduk Indonesia di sebelah utara yang intensif mengunjungi Filipina tanpa izin.
- 4) Orang-orang Filipina, penduduk daerah Filipina di selatan yang intensif mengunjungi Indonesia tanpa izin.
- 5) Intensifnya mobilitas warga negara-warga masuk-keluar negara tetangga telah berjalan sejak lama dan agaknya hal demikian itu telah menjadi adat kebiasaan mereka (UU RI No 77 tahun 1957).

Menanggapi kondisi di atas, maka dibentuklah pos pengawas Pelintas Batas Pulau Marore berdasarkan Surat Keputusan Wakil Perdana Menteri tertanggal 10 September 1965 Nomor: SP/647/PL/XI/65, dimana panitia unit pelaksana terdiri atas: Camat Lintas Batas, wakil dari Polri, petugas imigrasi, petugas Bea dan Cukai, wakil Angkatan Laut. Petugas ditempatkan pada unit pelaksana (*Border Crossing Officer*) dengan mengatur dan melaksanakan ketentuan-ketentuan persetujuan lintas batas sebagai berikut:

- Mengeluarkan kartu lintas batas
- Mengawasi lalu lintas orang di daerah perbatasan, yaitu dari daerah perbatasan Indonesia ke daerah perbatasan Filipina dan sebaliknya.
- Memeriksa orang-orang yang melintas perbatasan Indonesia untuk memasuki daerah perbatasan Filipina dan sebaliknya (Suharjo, 2002: 55).

Keberadaan pos pengawas pelintas batas ini ditujukan untuk mengontrol arus masuk-keluar manusia, karena ini tidak hanya berhubungan semata-mata dengan kontrol atas persoalan administratif-kependudukan yang mungkin timbul, seperti “orang Sangihe” di Mindanao yang kemudian dipandang sebagai orang asing dan juga *undocumented citizen* atau warga yang tidak memiliki persuratan atau kartu identitas. Tetapi, selain itu juga ikut menyentuh bidang perdagangan atau ekonomi, terutama bagi warga di daerah perbatasan. Hal lain juga, persoalan ini sangat mungkin merembet ke permasalahan strategis, terutama menyangkut alur distribusi obat-obatan terlarang dan terorisme yang berpotensi menjadi masalah keamanan nasional bahkan global-regional.

III. PERDAGANGAN TRADISIONAL DI BORDER CROSSING AREA

Warga di daerah perbatasan diperbolehkan melakukan aktivitas lintas-batas adalah

mereka yang minimal lima tahun tinggal menetap atau menjadi warga penduduk di delapan wilayah yang sudah ditentukan, yaitu empat wilayah di Filipina dan empat wilayah lainnya di Indonesia. Alasan bepergian adalah untuk kepentingan niaga dan atau mengunjungi keluarga, melaksanakan ibadah keagamaan, dan bertamasya. Mereka mendapat kesempatan untuk menetap selama 59 hari. Pada 16 September 1965, sebuah dokumen bernama: *Joint Directives and Guidelines on the Implementation of the Immigration Agreement on Repatriation and Border Crossing Arrangement Between Republic of Indonesia and the Republic of the Philippines*, disepakati di Manila. Selain aturan mobilitas pelintas batas antarnegara, juga diatur jumlah dan nilai barang yang dibawa para pelintas batas yakni barang-barang kebutuhan pokok hidup dengan nilai di bawah 500 *pesos* Filipina bagi setiap orang, dan sebuah perahu motor yang disebut “kompit” tidak boleh membawa barang kebutuhan pokok yang nilainya lebih dari nilai dimaksud. Perahu dan kapal motor yang diizinkan berukuran tonasenya dibatasi dan tidak boleh melebihi 200 m³.

A. Para Pelintas Batas: Strategi Perdagangan

Memahami gerak mobilitas para pelintas batas kini sangat terbantu dengan sistem pencatatan dan pendokumentasian bagian Pelayanan Lintas Batas Kantor Kecamatan Kepulauan Marore. Dokumen pencatatan yang dipilah atas dua buku register yaitu Buku Register Pelintas Batas yang masuk ke wilayah Indonesia dan Buku Register Pelintas Batas yang keluar wilayah Indonesia tidak hanya mencatat tanggal masuk dan keluar tetapi juga asal atau alamat si pelintas batas, identitas kewarganegaraan pelintas batas, tujuan bepergian, jenis fasilitas yang digunakan melaut, dan lamanya mereka menetap. Dokumen tersebut dapat ditelusuri hingga tahun 2006. Untuk mendapatkan gambaran tentang gerak mobilitas yang terekam dalam catatan pelintas batas, di sini akan disajikan data pelintas batas yang terekam sepanjang tahun 2011. Menurut catatan tersebut, total pelintas batas sebanyak 1.219 jiwa, dengan pelintas masuk tercatat sebanyak 592 jiwa dan pelintas keluar sebanyak 627 jiwa. Total alat angkut yaitu perahu jenis *pumpboat* dan kapal motor sebanyak 195 buah. Ada pelintas batas yang datang sendirian dengan *pumpboat* dan terbanyak terjadi tanggal 16 Agustus 2011 sebanyak 39 jiwa yang semuanya warga Filipina. Meskipun jumlah terbesar dari pelintas batas ini tujuannya terpusat di Pulau Marore dan Pulau Matutuang, sebagiannya tersebar hingga ke daratan Pulau Sangir Besar. Tujuan utama para pelintas batas pada tahun 2011 adalah Pulau Marore, Matutuang, Kawio, Manipa dan daratan Pulau Sangihe Besar tergambar dalam tabel berikut :

Tabel 1. Tujuan dan Sebaran Pelintas Batas *Check Point* Marore 2011

No	Tujuan	Pulau			
		Marore	Matutuang	Kawio	Manipa dan Sangihe Besar
1	Warga berkunjung ke Filipina	123	109	25	43
2	Warga Filipina berkunjung ke	120	45	13	57
3	Warga Sangihe yang di Filipina berkunjung ke	14	21	6	35
	Jumlah	257	165	44	135
	Persentase	(43,4%)	(27,8%)	(7,4%)	(21,4%)

Sumber : Diolah dari Dokumen Layanan Lintas Batas Kantor Kecamatan Marore

Tidak hanya para pelintas batas yang diwajibkan memiliki kartu pelintas batas seperti pada gambar di atas, tetapi juga para awak perahu motor yang melakukan perjalanan melintasi batas antardua negara. Tanpa memiliki dokumen-dokumen di atas dianggap sebagai pelintas

batas ilegal atau penyelundup. Untuk mendapatkan dokumen pelintas batas, persyaratannya adalah warga atau penduduk yang memiliki kartu tanda penduduk warga yang menetap di pulau-pulau yang berada di wilayah yang ditentukan dalam Perjanjian Lintas Batas. Kartu tanda pelintas batas sebelum berangkat harus mendapat pengesahan dari pihak imigrasi dan ketika tiba di tempat tujuan melaporkannya ke pos imigrasi dan Layanan Lintas Batas.

Selain kartu pelintas batas yang dimiliki secara individual maupun para awak perahu, ada juga daftar pemegang kartu lintas batas awak perahu yang harus disertakan sebagai dokumen perahu atau kapal motor yang digunakan. Dalam daftar tersebut jumlah pengikut termasuk anak-anak yang belum memiliki kartu pelintas batas dicantumkan.

Dari sisi dokumen, para pelintas batas diizinkan bepergian ke tempat yang berada di wilayah Perjanjian Lintas Batas. Begitu pula dengan barang bawaan yang dibolehkan terutama bahan makanan pokok sesuai nilai yang ditentukan termasuk pada kategori legal. Namun ditemukan sejumlah barang seperti minuman beralkohol yang mereka bawa dan diperdagangkan. Barang-barang seperti ini bisa lolos dari pengawasan petugas karena dikemas bersama bahan kebutuhan pokok.

Kecenderungan membawa minuman beralkohol dari wilayah Filipina memasuki wilayah Indonesia hanya dilakukan oleh beberapa pelintas batas terutama yang berasal dari desa Tinakareng Pulau Nandedakele. Nama-nama mereka dapat dilacak dalam dokumen pelintas batas, terindikasi lewat intensitas bepergian baik di wilayah Lintas Batas maupun di wilayah Kabupaten Kepulauan Sangihe. Sejauh penelusuran, barang-barang tersebut dapat ditemukan tidak hanya di Desa Tinakareng, atau juga di kompleks pertokoan dan pasar di Kota Petta, Tabukan Utara, tetapi juga ditemukan di beberapa tempat di Kota Tahuna. Alasan memperjualbelikan minuman beralkohol ini ialah "barang-koleksi" berupa kemasan minuman beralkohol dalam botol-botol kecil atau miniatur dari kemasan sebenarnya. Isi "barang koleksi" ini berkisar antara 50100 ml., tergantung pada bentuk botol kemasannya. Selain kemasan "barang koleksi" juga tersedia kemasan untuk dikonsumsi. Untuk mendapatkannya, memerlukan pendekatan khusus atau ada orang yang menjamin si penjual bahwa pembeli yang dia bawa bukanlah aparat penegak hukum. Barang-barang yang diperjualbelikan secara sembunyi-sembunyi adalah jenis minuman beralkohol seperti digambar dibawah ini (Ulaen, 2012: 118-126).



Foto 1. Barang bawaan pelintas yang diperjualbelikan sembunyi-sembunyi
Sumber : Foto koleksi pristiwanto

Beberapa jenis barang yang berasal dari Filipina dijual di Sangihe seperti bahan untuk pembuatan perahu dan barang pecah belah dan umumnya masyarakat membeli serta menggunakan barang tersebut. Hal ini disebabkan karena kualitas dari barang tersebut dan mudah didapat. Sedangkan jumlah jenis barang, terlihat bahwa masih sangat kecil yang

dibawa keluar dari Indonesia jika dibandingkan dengan jumlah barang yang masuk dari Filipina dan beredar baik di Sangihe dan Talaud maupun di Manado. Kalau diamati lebih seksama bahwa barang-barang yang berasal dari Filipina tidak semuanya hasil produk industri besar, tetapi terdapat pula hasil industri kerajinan dari masyarakatnya, sedangkan barang-barang yang berasal dari Indonesia seluruhnya adalah hasil produk industri.

Barang-barang kebutuhan yang umumnya dibawa oleh nelayan adalah perlengkapan melaut, mulai dari papan kayu lapis bahan baku pembuatan pambut, lem perekat, paku tembaga, hingga beragam ukuran alat pancing seperti tali nilon, mata kail, dan umpan-umpan buatan. Kebutuhan pokok seperti beras tidak menjadi prioritas lagi seperti dahulu karena selain harganya lebih mahal dari harga beras di tanah air, juga sudah tersedia jatah beras raskin untuk daerah perbatasan.

Barang bawaan pelintas batas yang memiliki nilai jual dan diperdagangkan di Toko Gaisano di Jalan Kota Tahuna Kabupaten Kepulauan Sangihe seperti uraian berikut:

a. Barang bawaan pelintas yang diperdagangkan dari Filipina ke Indonesia

- 1). Barang-barang keperluan rumah tangga yang mempunyai nilai jual dan diperdagangkan: misalnya sapu, rak piring, tikar, pembersih kaca, sandal jepit berbagai ukuran dan merk, sepatu, manik-manik, rantang, termos, barang pecah belah seperti gelas, piring, guci, panci, wajan, payung, karpet, tempat setrika, souvenir (vas bunga), pot, dan vas bunga, lampu hiasan, kosmetik, senter, Hiasan dari kerang berbentuk hewan, burung dari ikan, kap lampu dari kerang dan kulit mutiara, coca cola, plastik *mat* (tikar plastik), *banic* (tikar plastik biasa), *kaldero* (periuk nasi), *calahai* (periuk goreng), gitar, blanket (selimut tebal), *cooking pot*, *gloro*, sandal *rambo*, hiasan dinding dari kerang, bambu dan kain, minyak wangi, minuman sprite, fanta, ayam filipina dan sebagainya.
- 2). Produk untuk pembuatan perahu : tripleks (*plywood* khusus tahan air), *lagaran* (Sanggut), *tiner* (minyak cat), *paint* (cat), *epory* (lem kayu), *short paint*, *spous*, jaring *nylon*, *gloth bruch*, *lotion housty*, *aloe vera shampoo*, *skim glow*, *borong* (ubin), paku anti karat, besi tipis, *stainless*, paku, cat, dumpul, umpan ikan.
- 3). Kategori bawaan berbahaya seperti: minuman beralkohol, petasan, senjata, mercury dan sianida, narkoba, satwa terlindung.

b. Barang bawaan pelintas yang diperdagangkan dari Indonesia ke Filipina berupa. Ikan Tuna dan hasil laut lainnya, kopra, pala, cengkih, sabun cuci, rokok kretek berbagai merk.

Barang-barang yang diizinkan untuk masuk dan keluar daerah perbatasan yang dikategorikan sebagai barang bawaan untuk keperluan hidup sehari-hari, dan dapat diperdagangkan jika nilainya melebihi 500 Pesos, maka dikenakan tax 10 persen.



Foto 2. Barang bawaan pelintas yang diperjualbelikan di toko Gaisano di Tahuna
Sumber : Foto koleksi pristiwanto

Dari jenis barang bawaan tersebut di atas menunjukkan bahwa sebagian besar barang-barang tersebut bukan untuk digunakan sendiri tetapi untuk diperdagangkan. Barang-barang berupa hasil pertanian pada akhir-akhir ini jarang ditemukan, ada warga masyarakat di perbatasan Indonesia yang menjualnya atau menukar (barter) dengan barang kebutuhan lainnya dari Filipina bagian selatan.

Dari latar jenis kelamin, tampak bahwa pelintas batas pria jauh lebih banyak jika dibandingkan dengan kaum wanita, kecuali pelintas batas dari Marore. Pada tahun 2011 jumlah pelintas batas asal Marore yang kembali ke kampung halamannya seperti sudah dikemukakan di atas sebanyak 123 orang. Kaum pria sebanyak 70 orang atau 58% dan kaum wanita 53 orang atau 42 %. Begitu pula halnya dengan warga Filipina yang berkunjung ke Pulau Marore pada tahun yang sama sebanyak 113 orang atau 94 % kaum pria dan 7 orang atau 6 % kaum wanita. Hal menarik adalah jumlah warga Sangihe penduduk Filipina yang berkunjung baik ke Marore, Matutuang dan Kawio, hanya terdiri dari kaum pria.

Kecenderungan pelintas batas memilih waktu bepergian menunjukkan hubungannya dengan cuaca, seperti diketahui bahwa pada Bulan April hingga awal Bulan Juni adalah musim tenang. Begitu pula halnya dengan periode pancaroba pada Bulan Agustus dan antara Bulan Oktober dan Nopember. Pada masa-masa itu, jumlah pelintas batas meningkat hingga kisaran 80 sampai 90 orang dengan menggunakan *fuso* perahu berukuran besar serta menggunakan perahu berukuran kecil (*pumpboat*).

Dalam hal persentase pelintas batas, seperti telah diungkapkan di atas bahwa tiga pulau di wilayah Kecamatan Marore yakni Pulau Marore, Matutuang dan Kawio memiliki persentase tertinggi sedangkan penduduk di Pulau Manipa, Bukide persentasenya rendah. Ini tidak dapat diartikan bahwa intensitas pelintas batas warga Marore, tinggi. Jika diperbandingkan dengan data dalam buku register pelintas keluar, maka warga Marore menggunakan waktu-tinggal sesuai izin yakni 59 hari kemudian kembali ke kampung halamannya. Dalam daftar tersebut ditemukan nama-nama warga Tinakareng yang lebih sering melakukan kegiatan melintasi batas. Ada yang namanya ditemukan hampir setiap bulan melakukan kegiatan melintasi batas. Hal ini mengindikasikan bahwa kepergiannya bukan semata untuk kunjungan keluarga, melainkan untuk berniaga.



Foto 3. *Fuso* dan *Pumpboat* Pelintas melakukan bongkar muatan
Sumber : Foto koleksi pristiwantanto

Berdasarkan penelitian lapangan tahun 2012, Marore, Tinakareng dan Petta di Kecamatan Tabukan Utara, pada saat itu tidak terlihat lagi sebagai tempat transaksi jual beli produk-produk asal Filipina. Pulau Marore hanya sebatas pengurusan lintas batas bagi para pelintas yang ingin dan berkunjung ke Filipina, sementara di Petta Kecamatan Tabukan Utara, dalam selang waktu sepuluh tahun terjadi perubahan dimana tahun 2002 banyak para pedagang yang menjajakan produk asal Filipina dan sekarang ini barang Filipina langsung masuk ke Tahuna Ibukota Kabupaten Kepulauan Sangihe.

B. Catatan Lapangan: Dinamika Perdagangan Tradisional Lintas Batas

Persetujuan lintas batas (*Border Crossing Agreement*) sudah berjalan selama kurang lebih 38 tahun ternyata belum dapat memenuhi harapan yang diinginkan warga setempat yaitu mengangkat kesejahteraan hidup masyarakat terutama pelintas batas yang selama ini menjadi pelaku. Dinamika wilayah perbatasan (*border area*) di Pos Lintas Batas Pulau Marore kurang mendukung keberhasilan pelaksanaan *Border Crossing Agreement* dan *Border Trade Agreement* dikarenakan terlalu banyak pungutan liar yang tidak semestinya. Sehingga penduduk bermodal usaha kecil tidak dapat bersaing dengan pengusaha Filipina Selatan dalam perdagangan tradisional.

Akibat keadaan tersebut, terjadilah perdagangan ilegal antara pengusaha atau pedagang asal Filipina Selatan dengan yang berasal dari Sangihe Besar dan pulau-pulau lainnya di luar *border area*. Ini dilakukan untuk menghindari pemeriksaan dari Pos Lintas Batas dan Pungutan Bea 10% dari barang dagangan yang nilainya melebihi 250 US \$. Sebaliknya masyarakat yang berada di lokasi *border area* dilarang memasarkan barang-barang asal Filipina Selatan di Pasar Petta atau Tahuna. Ini menimbulkan kecemburuan dan keresahan bagi masyarakat di pulau-pulau tersebut. Disisi lain, dengan alasan kerjasama regional BIMP-EAGA (*Brunei Indonesia-Malaysia-Filipina East Asean Growth Area*) maka pengusaha di Manado dan Bitung dengan leluasa membawa barang dagangan dari General Santos ke Manado dan Bitung dalam jumlah besar. Sebaliknya, pengusaha asal Filipina Selatan dapat membeli barang dari Manado dan Bitung untuk dibawa ke negaranya. Hal tersebut diperkuat dengan kutipan wawancara dengan Kepala Badan Pengelola Perbatasan Kabupaten Kepulauan sebagai berikut :

“Penyelundupan itu bukan di dalam, penyelundupan itu ada di garis batas, pada saat itu selundupan konsep yang kita bahas ini. Dan kalau ada diluar ditangkap dan jadi obyek aparat. Dan kami tidak begitu memperhatikan karena ini semua adalah ilegal. Sepanjang peraturan /dokumennya masih ilegal barang tetap ilegal, tetapi seharusnya barang ketika masuk kecuali rokok dan minuman keras, kalau rokok cukai yang tidak boleh diantarpulaukan dan minuman keras memang dilarang kenapa yang lain-lain malah dipersulit, dan mesti aparat juga memahami aturan yang berlaku, sebenarnya di kecamatan tidak mempunyai wewenang atau urusan tentang barang-barang asing karena sebenarnya yang mempunyai kewenangan adalah bea cukai bukan polisi, polisi bergerak ketika bea cukai lapor, atau bea cukai tidak tahu mereka tangkap dan diserahkan ke bea cukai bukan ditangani sendiri, karena yang tahu barang-barang eksport import gelap itu adalah bea cukai bukan polisi. Personil BCA ada 5 yaitu, camat BCA sebagai koordinator, Perwakilan Filipina, Pos AL, Bea cukai, Imigrasi..... Makanya kita akan tata dengan kepmendagri no 18, dan di Marore dan Miangas adalah kecamatan unik ada tiga belas instansi yang ada di sana. Ketika ada pelintas masuk mereka harus lapor ke 5 instansi yang berwenang tetapi selebihnya 8 pos mereka juga harus lalui, yang akan memberatkan mereka. Maka para pelintas sampai ikuti pintu samping yang hanya diprediksikan ditangkap sekali atau dua dan keuntungan lebih banyak didapatkannya. Dan didaerah kami sangat dirugikan dengan pemberitaan tentang jalur perdagangan senjata ilegal, teroris, napza dll”. (Wawancara: Imanuel Ph. Makahanap di Tahuna, Mei 2013).

Pungutan pajak 10% yang seharusnya dikenakan dari barang-barang bawaan yang masuk dan keluar Indonesia, pada kenyataannya oleh petugas BCA di Pos Mabila Filipina Selatan juga mengenakan pungutan bea terhadap barang yang masuk dan keluar. Ini termasuk biaya pengurusan surat-surat dari Filipina serta surat jalan, *border card* dan lainnya yang dirasakan terlalu berat oleh penduduk yang sebagian besar berpenghasilan rendah. Padahal keperluan kunjungan hanya bersifat kunjungan keluarga (*family visit*). Apalagi, pengurusan surat-surat untuk kembali ke Indonesia memerlukan biaya tambahan. Ditambah semua persyaratan harus melalui konsulat Republik Indonesia di Davao. Hal ini mengakibatkan masyarakat yang berada di daerah perbatasan Indonesia dan Filipina Selatan cenderung keluar-masuk wilayah

antar negara secara ilegal. Ini dipandang dari aspek ketahanan nasional dikuatirkan akan menimbulkan kerawanan yang bukan hanya dalam aspek keamanan tetapi juga dalam aspek yang lain. Kutipan wawancara tentang indikasi kerawanan keamanan tergambar dengan informan di Kampung Nandedakele sebagai berikut :

“Kami heran dengan pemberitaan koran tentang penyelundupan ditujukan pada kami padahal kami tidak menyelundup apa-apa, yang sebenarnya penyelundup adalah orang Tahuna bahkan ada yang dari Bitung atau Manado, gimana mau menyelundup untuk urusan minyak saja kami harus antri berjam-jam. Orang Filipina sekarang ini di Pasar Towo Tahuna itu banyak, orang Filipina tidak boleh masuk, itu menjadi kecemburuan kami, kecuali kami yang boleh mondar-mandir di wilayah kami ini. Kami juga heran kenapa mereka dibebaskan padahal ada aturan yang jelas lo, bahkan sekarang banyak pengusaha orang cina yang pegang kapal nelayan Filipina”. “Kami ingin seperti dulu, dimana perdagangan dipusatkan di kepulauan bukan didaratkan, kami inginkan orang Petta atau Tahuna yang beli ke sini bukannya mereka masuk langsung ke Tahuna, dan itulah yang sekarang sudah hilang, dulu kami yang atur semuanya sekarang mereka yang memiliki modal besar yang bisa mengatur kami (Wawancara: Achmad Biontaher di Pulau Nanusa, Mei 2013)

Harapan masyarakat untuk ditertibkannya jalur lintas batas oleh masyarakat di Pulau Nusa dengan alasan setiap kali pemberitaan surat kabar bahwa di Tinakareng adalah jalur penyelundup dan teroris yang dari dan mau ke Filipina. Hal tersebut dengan tertangkapnya Adrian Ali (terduga teroris pengemboman Pangandaran) seperti kutipan Forum Group Diskusi bahwa jalur lintas batas dipakai oleh sebagian orang yang terindikasi teroris untuk melintas batas ke Filipina sebagai berikut :

“Di polres aja tidak tahu kalau dia itu adalah Adrian Ali...awal ceritanya begini ... waktu hari pasar, kan ramai.... kita disebelah, torang ada tiga,... ada perahu dia mundur rencananya mau menumpang di fuso... untuk ke Filipina, dari masuk dan keluar... dari situ saya curiga.... Setelah hari pasar lewat baru masuk ke tempat ada orang... saya tanya mau kemana bapak ?,,,,,, ndak cuma bajual.. biasanya orang ini memberikan ceramah waktu bulan puasa....saya tanya lagi.. kemana so? Di Tinakareng banyak masyarakat..mana so Tinakareng.. Kenapa orang ini... Saya bilang bajual jo disini kalau bajual... lihat dulu keadaan katanya... depe teman-teman datang dan mereka tengok kelaut. Saya tengok mereka merungkuk di batu.... dan main-main air laut... saya tambah curiga... habis itu si “Adrian Ali” balik kemari. Dan bilang kita mau balik ke Petta. Saya jawab... nanti kita antar ke Tinakareng. Dan dia jawab kita ndak tau itu Tinakareng Saya pikir ini orang ndak betul... kong dia bilang berapa mau bacarter dari sini,.... kalau bacarter biasanya paling kurang Rp.125.000. hu' trus dia bilang torang biasanya dari sana Rp. 25.000.... saya bilang sapa pe perahu' ngoni pe perahu'"" pas kita lihat yang satu jono pe adik.... Jono itu di Petta dicurigai.... kong... so balaing dorang itu.. trus dia bilang cari jo perahu... kita so baron.... ndak ada yang antar ee.. rupanya orang ini pelarian trus kita panggil pala.. trus pala' bilang so melapor disini... blum... mesti melapor bila disini.. kalau dari Manado mesti melapor.. terlihat satunya tofore.. trus kita bilang kita mau mengail.. ndak... antar jo torang ini.. trus berapa ? mereka tanya.. saya jawab. 200 rb.. dia jawab 170 boleh.... Kita bilang nyandak... oooo antar jo 200 ... trus kita bilang kita mau mengail dulu... cepat eee...trus kita datang disini bawa hansip dan opolao, trus mereka bapamit... disana mereka langsung gemeteran trus torang lapor ke polres....torang bawa disini baru polres yang ambil. Dorang pe tas banyak sekaliisi tas gula merah, terasi banyak skali dan buku-buku dan tanda tangan palsu... saya tanya polisi.. gula merah untuk apa? kalau gula merah untuk gas...dan terasi untuk racun... trus besoknya kita langsung dipanggil untuk ke polres minta data-data, yang seleknnya... mereka biarkan kita begitu saja....Ndak dijamin misalnya uang otto, makan dibiarkan begitu saja.... Ndak ada ucapan terima kasih.

Artinya

“Di polres aja tidak tahu kalau salah satu dari mereka adalah Adrian Ali...awal ceritanya begini ... waktu hari pasar yang biasanya ramai saya ada disitu, mereka ada

tiga orang dekat perahu lalu salah satu dari mereka mundur. Rencananya mau menumpang perahu fuso untuk ke Filipina, gelagatnya masuk dan keluar pasar, dari situ saya curiga.... Setelah hari pasar selesai, mereka mencari orang... saya tanya mau kemana bapak?,,, saya cuma berjualan.. biasanya orang ini memberikan ceramah waktu bulan puasa.... saya tanya lagi.. mau kemana? dijawab : ke Desa Tinakareng banyak masyarakat, mana itu Tinakareng. Curiga saya dengan orang ini... Saya bilang kalau berjualan disini silakan berjualan... lihat dulu keadaan, katanya... dan teman-temannya datang dan mereka melihat kelaut lepas. Saya lihat mereka merungkuk di batu dan main-main air laut... saya tambah curiga... habis itu si "Adrian Ali" balik ke saya. Dan bilang kami semua mau balik aja dan tidak jadi ke Tinakareng. Saya jawab... nanti saya antar ke Desa Tinakareng. Dan mereka jawab kami tidak tahu itu Desa Tinakareng dimana?... tambah curiga saya... terus dia bilang berapa kalau sewa dari sini ke Desa Tinakareng,.... kalau calter perahu biasanya paling kurang Rp.125.000, trus dia jawab kami biasanya ke sana Rp. 25.000.... saya bilang itu perahu apa punyamu kalau dengan harga itu... kita kenal dari mereka yang satu adiknya jono Jono itu di Desa Petta dicurigai....trus dia bilang cari aja perahu... kami sudah keliling ndak ada yang antar... rupanya orang ini pelarian kecurigaan saya..trus saya panggil ketua RT.. trus ketua RT bilang sama mereka sudah melapor kalau disini... belum jawabnya. mesti melapor bila disini.. kalau dari Manado mesti melapor.. terlihat satunya gemeteran..... waktu mereka tanya jawab dengan ketua RT.. saya bilang mau mengail.. antar saja kami ini.. berapa? mereka tanya.. saya jawab. 200.000.. mereka jawab 170.000 boleh.... Kita bilang tidak... oooo antar saja 200.000 ... trus saya bilang saya mau mengail dulu... cepat eee....trus saya datang dengan hansip dan kepala desa, maka ditangkaplah mereka dan diserahkan ke polres.... setelah diperiksa ternyata tas mereka banyak sekali berisi gula merah, terasi dan buku-buku serta tanda tangan palsu... saya tanya polisi.. gula merah untuk apa? kalau gula merah untuk gas...dan terasi untuk racun... terus besoknya saya dipanggil polres untuk mintai data-data, sialnya... mereka biarkan saya begitu saja.... tidak dijamin misalnya uang kendaraan, makanpun dibiarkan begitu saja.... "tidak ada ucapan terima kasih itu polisi pada masyarakat".

Letak geografis Pos Lintas Batas Marore sangat terpencil serta terbatas dalam sarana transportasi dan komunikasi. Ini seringkali menyebabkan lemahnya kendali pengawasan dan pembinaan wilayah, baik dari pemerintah kecamatan maupun pemerintah kabupaten di satu pihak dan pembinaan institusional dari *Border Crossing Comitte* terhadap petugas Pos Lintas Batas. Selain faktor geografis, petugas yang berada di Pos Marore belum didukung sarana memadai untuk tugas pengawasan terhadap keluar masuknya orang dan barang secara ilegal, termasuk aktivitas nelayan asing (Filipina) yang sering melakukan penangkapan ikan di perairan sekitar Pulau Marore.

Kurangnya pemahaman oknum yang bertugas di Pos Lintas Batas yang berada di wilayah Sangihe tentang peraturan mengenai *Border Crossing Agreement* dan *Border Trade Agreement* yang terbatas dan kurang terjalinnnya koordinasi antara petugas Pos Lintas batas dengan instansi lainnya yang bertugas di Marore dalam penanganan lintas batas. Disinyalir adanya praktek pemerasan terhadap pelintas batas yang memanfaatkan peluang *Border Trade Agreement* dengan pajak yang melebihi ketentuan dari barang yang keluar maupun masuk wilayah Indonesia telah mendorong keluar masuknya orang dan barang tanpa melalui Pos Lintas Batas.

IV. PENUTUP

A. Kesimpulan

Sejak tahun 1957 Pemerintah Republik Filipina dan Pemerintah Republik Indonesia sepakat menanda tangani perjanjian yang mengatur para pelintas batas serta warga yang menetap tanpa dokumen resmi, serta peredaran barang bawaan dalam jumlah yang terbatas.

Dalam batas-batas tertentu, di wilayah *Border Crossing Aggrement* barang bawaan yang tercatat sebagai barang legal beredar tanpa persoalan. Namun, setelah melewati batas wilayah lintas batas, maka status barang-barang tadi menjadi ilegal.

Masalahnya, ditemukan fakta lapangan bahwa oleh beberapa oknum, ketentuan pungutan pajak atas barang bawaan para pelintas batas serta keperluan lintas batas lainnya sering dijadikan alasan untuk melakukan pungutan liar kepada warga lokal, yang seringkali berpenghasilan terbatas. Pada sisi lain, aktivitas perdagangan lintas batas yang berorientasi untuk memasok barang-barang perdagangan ke daerah-daerah pusat kecamatan dan kabupaten dan bukan berpusat di pulau-pulau kecil sekitar garis perbatasan telah menguntungkan pengusaha bermodal besar serta ditenggarai terjadi banyak penyelewengan dalam pungutan pajak, bea cukai dan dalam kelebihan kuantitas barang dagangan.

Berdasar kondisi ini masyarakat berkeinginan agar wilayah pulau-pulau kecil di perbatasan dikembalikan status *border-areanya* sebagai kawasan perdagangan tradisional. Harapan masyarakat untuk agar para pelintas hanya sampai di Pulau Nusa Tabukan atau Bukide saja sesuai batas-batas perjanjian Lintas Batas. Kemudian barang-barang pelintas dibawa keluar *border area* oleh warga perbatasan. Harapan masyarakat termasuk juga dibentuk peraturan daerah untuk melegalkan barang bawaan pelintas dengan aturan yang jelas supaya menghindari potensi penggunaan celah-celah serta praktek penyelundupan barang.

Sementara itu, disamping aktivitas perdagangan di wilayah perbatasan, hal yang kemudian menjadi penting dari sudut pandang ketahanan dan keamanan nasional, ditemukan bahwa jalur para pelintas batas di *Border Crossing Area* antara Indonesia dan Filipina disusupi mereka yang tidak bertanggung jawab seperti menjadi jalur *trafficking in person*, melakukan mobilitas warga yang terindikasi teroris, membawa senjata api, narkoba dan barang berbahaya lainnya.

Didasarkan pada uraian diatas, maka persoalan masyarakat di daerah perbatasan haruslah menjadi perhatian serius baik secara akademik untuk pengembangan dan dari sudut pandang pengambilan kebijakan agar berbagai aspek kehidupan menjadi lebih berkembang. Dalam kasus ini, terlebih khusus di daerah wilayah Kepulauan Sangihe. Ini dikarenakan wilayah ini sangat rapuh dan rentan terjadinya berbagai aktivitas ilegal, justru karena ini merupakan wilayah perbatasan laut dan bukan darat, sehingga menjadi lebih sulit untuk diawasi.

B. Saran

Prinsip pengembangan daerah perbatasan sebagai “beranda depan” sebuah negara, merupakan pilihan utama. Menjadi beranda-depan berarti menjadikannya sebagai cerminan tingkat kemajuan pembangunan bangsa di mata negara tetangga. Peningkatan taraf hidup warga di daerah perbatasan tidak harus ditempuh dengan cara mengubah pola hidupnya, tetapi memungkinkan mereka tanpa harus meninggalkan kebiasaan serta potensi yang ada. Keterbatasan jaringan transportasi merupakan persoalan yang tidak sekedar dijawab dengan perbaikan dan perluasan jaringan transportasi laut, tetapi juga mengupayakan peningkatan ketahanan pangan di masa-masa alam kurang bersahabat dengan operasi transportasi laut. Ketahanan pangan tidak harus dipecahkan dengan pengadaan depot beras, melainkan pengembangan potensi lokal dengan sentuhan teknologi tepat guna.

Persoalan batas wilayah laut, serta pemecahan berbagai permasalahan yang dihadapi antar dua negara bertetangga kiranya mendapat perhatian yang lebih serius, tanpa merugikan salah satu pihak. Penyelesaian masalah yang ada kiranya didasarkan pada semangat ASEAN, serta memanfaatkan forum kerjasama yang sudah ada, semisal BCA, BIMP-EAGA, dan sebagainya.

Perlu diterbitkan peraturan daerah untuk mengikat bagi seluruh komponen masyarakat perbatasan, dengan mempertimbangkan perdagangan tradisional di wilayah *border crossing aggrement* sebagai acuan dalam pemberdayaan masyarakat perbatasan. Kebijakan penindakan, pengawasan yang diperketat di kawasan perbatasan selama ini memang ada manfaatnya namun dengan kondisi tersebut menyebabkan kawasan perbatasan semakin “dipencilkan, ditinggalkan” karena penerapan kebijakan Pemerintah Pusat yang hanya bersifat reaktif, simptomatik dan cenderung tidak menyentuh akar masalah.

Sebagai kawasan perbatasan pada hakekatnya budaya daerah yang dimiliki masyarakat dinilai sangat efektif berperan sebagai daya tangkal yang mampu memberikan kontribusi signifikan bagi upaya pengawasan dan stabilitas di daerah. Budaya daerah yang dilestarikan dan sekaligus merupakan cermin jati diri serta “platform” masyarakat adat Sangihe, diharapkan dapat berperan sebagai sabuk pengaman yang efektif bagi masuknya berbagai pengaruh eksternal yang berdampak negatif terhadap masyarakat di kawasan perbatasan. Sejumlah implementasi nilai-nilai budaya daerah menjadi alat perekat, pemersatu dan sekaligus filter bagi pengaruh budaya yang berasal luar dan adanya kearifan lokal yang sejak turun temurun dijaga dan dipelihara masyarakat adat, bermakna strategi dalam menguji berbagai bentuk perubahan nilai yang terjadi.

DAFTAR PUSTAKA

- Bagong, S. & Sutinah (ED)., 2008. *Metode Penelitian Sosial : Berbagai Pendekatan Alternatif* Jakarta : Kencana.
- Dokumen Layanan Lintas Batas Kantor Kecamatan Marore.
- Hayase, S., Domingo M. Mon, Alex J. Ulaen, 1999. *Silsilah/Tarsilas (Genealogies) and Historical Narratives in Sarangani Bay and Davao Gulf, South Mindanao, Philippines, and Sangihe-Talaud Islands*, North Sulawesi, Indonesia CSEAS-Kyoto University.
- Horstmann, A., 2002. *Incorporation and Resistance: Border-Crossings and Social Transformation in Southeast Asia*. Jurnal Antropologi Indonesia Vol. XXVI, No. 67, January-April 2002 ISSN 1693-167x.
- Lapian, A. B., 2009. *Orang Laut-Bajak Laut-Raja Laut: Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*. Jakarta. Cetakan kedua : Komunitas Bambu.
- Moleong, L. J., 2013. *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, Penerbit PT Remaja Rosdakarya.
- Pristiwanto, at al., 2013. *Legal di Marore Illegal di Tahuna (Kajian Atas Peredaran Barang di Wilayah Lintas Batas di Kabupaten Kepulauan Sangihe)*. Penerbit Kepel Press Yogyakarta.
- Salindeho, W. & Pitres Sombowadile., 2008. *Kawasan Sangihe-Talaud-Sitaro: Daerah Perbatasan Keterbatasan Pembatasan*. Puspada Jogja, 2008.
- Suharjo, S., at al., 2002. Marore Suatu Kampung di Wilayah Perbatasan. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Manado, editor Helmi Aswan.
- Tirtosudarmo, R., 2002. *Tentang Perbatasan dan Studi Perbatasan: Sebuah Pengantar*. Jurnal Antropologi Indonesia Vol. XXVI, No. 67, January-April 2002 ISSN 1693-167x.
- Ulaen, A. J., 2003. *Nusa Utara - dari lintasan niaga ke daerah perbatasan*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Ulaen, A. J., at al., 2012. *Studi Tentang Sosial Budaya Masyarakat Daerah Perbatasan : Studi Kasus Masyarakat Pulau Marore*. Penerbit Kepel Press Yogyakarta.
- Wadley, R. L., 2002. *Border Studies Beyond Indonesia: A Comparative Perspective*. Antropologi Indonesia Vol. XXVI, No. 67, January-April 2002 ISSN 1693-167x.

Perjanjian dan Peraturan-Peraturan :

No. 5763. *Philippines and Indonesia Agreement on Immigration*. Signed at Djakarta, on 4 July 1956.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 77 Tahun 1957 tentang Persetujuan Mengenai Warga Negara Yang Berada Secara Tidak Sah Di Daerah Republik Indonesia Dan Republik Philipina.

Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 1972 Tentang Pengesahan Agreement on Border Trade Between The Government of The Republik of Indonesia And The Government of The Republic of the Philippines.

Revised Agreement on Border Crossing Between The Republic of The Philippines And The Republic of Indonesia 29-30 Mei 1974.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 43 Tahun 2008 Tentang Wilayah Negara
Peraturan Menteri dalam Negeri Nomor 2 Tahun 2011 tentang Pedoman Pembentukan Badan Pengelola Perbatasan di Daerah Dengan Rahmat Tuhan Yang Maha Esa Menteri dalam Negeri.

Peraturan pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 tahun 2012 tentang perlakuan kepabeanan, perpajakan, dan cukai serta tata laksana pemasukan dan pengeluaran barang ke dan dari serta berada di kawasan yang telah ditetapkan sebagai kawasan perdagangan bebas dan pelabuhan bebas.

DAMPAK TAMAN NASIONAL KERINCI SEBLAT TERHADAP MASYARAKAT DI DESA KETENONG II KECAMATAN PINANG BELAPIS KABUPATEN LEBONG PROVINSI BENGKULU

Rois Leonard Arios

Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang
Jl. Raya Belimbing No. 16A Kuranji Padang
Email: rolear72@yahoo.co.id

Abstrak

Keberadaan Taman Nasional Kerinci Seblat atau disingkat TNKS secara global memberikan dampak positif bagi pelestarian lingkungan hidup. Namun bagi masyarakat sekitar menjadi dilematis antara pemenuhan kebutuhan ekonomi, kepemilikan hutan adat, dan peraturan yang melarang pemanfaatan hutan TNKS. Penelitian dilakukan di Desa Ketenong II yang merupakan kawasan TNKS. Metode penelitian dilakukan dengan pendekatan kualitatif dan data diperoleh melalui wawancara, observasi, dan studi literatur. Hasil penelitian menunjukkan bahwa masyarakat dengan dasar hukum adat Rejang mengklaim bahwa hutan adalah hak mereka dalam memanfaatkan hutan, padahal pemerintah melarang dengan mengklaim bahwa hutan tersebut adalah milik negara. Perbedaan pemahaman maupun pelanggaran yang disengaja merupakan bentuk perlawanan masyarakat terhadap hak mereka dalam memanfaatkan hutan adat.

Kata kunci: hutan adat, TNKS, masyarakat adat, budaya Rejang

KERINCI SEBLAT NATIONAL PARK IMPACTON INDIGENOUS PEOPLE OF DESA KETENONG II KECAMATAN PINANG BELAPIS KABUPATEN LEBONG PROVINSI BENGKULU

Abstract

The existence of the National Park Kerinci or abbreviated TNKS a positive impact on global environmental preservation. Mean while for the surrounding community, it makes a dilemma between economic needs, indigenous forest ownership, and regulations that prohibit the use of forests TNKS. The study was conducted in the village of Ketenong II, which is an area TNKS. The research method used qualitative design and the data obtained through interviews, observation, and study of literature. The results showed that people with traditional Rejang legal basis claim that they have the right to use the forest, even though the government banned by claiming that the forest is state property. Differences in understanding and will fulfillment is a form of community resistance to their rights in the use of indigenous forests.

Keywords: indigenous forests, TNKS, indigenous peoples, culture of Rejang

I. PENDAHULUAN

Kabupaten Lebong sebagian besar daerahnya berada di kawasan Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS). Berdasarkan data dari situs Departemen Kehutanan bahwa Taman Nasional Kerinci Seblat terletak di 4 daerah provinsi yaitu Sumatera Barat, Jambi, Bengkulu dan Sumatera Selatan (<http://www.dephut.go.id/utama.asp>). Sebagian besar kawasan taman nasional ini merupakan rangkaian Pegunungan Bukit Barisan Selatan di Pulau Sumatera bagian tengah.

Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Pertanian No. 736/Mentan/X/1982 luas TNKS adalah 1.484.650 Ha dan dikelola oleh Menteri Kehutanan melalui SK Menteri Kehutanan, No. 192/Kpts-II/1996 dengan luas 1.368.000 ha. Luas tersebut terdiri dari:

- seluas 353.780 Ha (25,86%) terletak di Propinsi Sumatera Barat;
- seluas 422.190 Ha (30,86%) terletak di Propinsi Jambi;

- seluas 310.910 Ha (22,73%) terletak di Propinsi Bengkulu; dan
- seluas 281.120 Ha (20,55%) terletak di Propinsi Sumatera Selatan.

Kawasan Taman Nasional Kerinci Seblat tersebar di 9 kabupaten, 43 kecamatan dan 134 desa. Di Provinsi Bengkulu, secara administratif, wilayah Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS) meliputi Kabupaten Bengkulu Utara 72.171 Ha, Kabupaten Mukomuko 131.341 Ha, Kabupaten Lebong 109.548 Ha, dan Kabupaten Rejang Lebong 27.515 Ha (<http://cfors.wordpress.com/2008/03/14/kerusakan...>).

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik Kabupaten Lebong tahun 2007, Kabupaten Lebong memiliki luas daerah 192.924 ha. Dari 192.924 ha luas wilayah tersebut, 20.777 ha (10,77%) merupakan kawasan hutan lindung, 111.035 ha (57,56%) adalah Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS), 3.022,15 ha (1,55%) adalah suaka alam dan hanya 58.089,45 ha (30,10%) yang merupakan pemukiman dan peruntukan lain. Dengan minimnya luas kawasan budidaya (30,10%), Kabupaten Lebong dihadapkan pada *trade-off* bagaimana memenuhi kebutuhan pembangunan di satu sisi dan upaya mempertahankan kelestarian lingkungan di sisi lain (Sukisno, 2009:10).

Kabupaten Lebong tidak memiliki kawasan hutan produksi. Semua lahan peruntukan hutan adalah hutan konservasi, berupa hutan lindung, hutan cagar alam, dan taman nasional. Dengan demikian masyarakat yang berada di pinggir dan dalam kawasan hutan tersebut akan mengalami dilema dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Sebagai masyarakat pedesaan yang hidup dari hasil pertanian kondisi ini menjadi masalah serius terutama tekanan kebutuhan masyarakat terhadap lahan pertanian yang terus meningkat seiring dengan pertumbuhan penduduk. Perambahan hutan juga akan terjadi untuk memenuhi kebutuhan hidup seperti pemanfaatan hasil hutan untuk kayu bakar, bahan bangunan, dan kebutuhan lainnya. Setidaknya terdapat 46 desa di Kabupaten Lebong yang lokasi dan aktivitas masyarakatnya berbenturan dengan TNKS. Aktivitas ekonomi masyarakat pada seluruh desa diantaranya mengusahakan kebun kopi rakyat, kebun karet rakyat, pertanian sawah, dan kolam ikan air tawar. Kondisi ini seakan berpacu dengan tekanan pertumbuhan penduduk yang semakin tinggi.

Salah satu desa di Kabupaten Lebong yang berada di kawasan TNKS adalah Desa Ketenong II Kecamatan Pinang Belapis. Masyarakat di daerah ini masih mengandalkan pemenuhan kebutuhan ekonominya dari hasil alam terutama pertanian sawah dan pemanfaatan hasil hutan seperti kayu bakar. Namun areal pertanian yang kecil dibandingkan luas hutan yang besar tidak sebanding dengan pemenuhan kebutuhan ekonomi masyarakatnya. Kondisi ini sudah berlangsung cukup lama bahkan jauh sebelum TNKS ditetapkan sebagai hutan konservasi. Masyarakat yang mayoritas berlatar belakang Suku Bangsa Rejang, masih berpedoman pada hukum adat mereka dalam pengelolaan hutan. Dalam hukum adat Rejang, hutan adalah milik bersama yang tergabung dalam *kuteui* (Arios dan Yondri, 2008:25). Dalam hal ini setiap anggota *kuteui* memiliki hak yang sama dalam mengolah dan memanfaatkan hutan milik *kuteui* (Kontesa, 2002:45).

Pengelola TNKS mengklaim kerusakan hutan TNKS disebabkan oleh adanya pembalakan liar. Kerusakan paling kecil terjadi di Bengkulu Utara dan Mukomuko dari 203.000 hektar luas TNKS hanya 320 (0,16%) hektar yang rusak. Sementara itu di Kabupaten Rejang Lebong, hutan TNKS yang rusak 1000 (3,8%) hektar dari total luas yaitu 26.000 hektar. Sedangkan kerusakan terluas terjadi di Kabupaten Lebong yakni mencapai 4.000 (3,60%) hektar dari 111.000 luas TNKS di Kabupaten Lebong. Kerusakan ini disebabkan karena TNKS di wilayah Kabupaten Lebong berada di antara pemukiman penduduk sehingga tidak ada batas antara TNKS dengan pemukiman penduduk dan tidak adanya hutan penyangga.

Kerusakan yang disebabkan oleh pembalakan liar sebesar 30% dari total luas TNKS, sedangkan kerusakan yang diakibatkan karena perambahan masyarakat mencapai 70%. Dengan data ini masyarakat peladang berpindah seringkali dituding penyebab kerusakan kawasan hutan TNKS. Sedikitnya 20 persen dari 600 ribu hektar areal Taman Nasional Kerinci Seblat wilayah III, meliputi Provinsi Bengkulu dan Sumatera Selatan, rusak. Kerusakan tersebut diakibatkan oleh adanya ladang berpindah yang membuka areal perladangan hingga ke kawasan TNKS. Selain tradisi ladang berpindah, kerusakan juga disebabkan adanya pembukaan perkebunan kopi dan kelapa sawit. Penyebab lainnya adalah program pemerintah di sekitar kawasan yang tidak memperhatikan dampaknya pada hutan TNKS (<http://www.lensanews.com/hukum-kriminal.html>). Dengan gambaran kasus di Sungai Ipuh kerusakan oleh masyarakat ini juga diperkuat oleh temuan yang menyebutkan bahwa lebih dari 150 hektar kawasan Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS) sudah dibabat untuk dialihfungsikan menjadi persawahan (<http://www.rotanindonesia.org>). Kasus pemanfaatan lahan TNKS oleh masyarakat ini dalam berbagai tulisan dan diskusi menjadi topik pembahasan. Berbagai tindakan pencegahan yang telah dilakukan oleh pihak TNKS seperti pembuatan papan larangan menebang atau merambah kawasan TNKS seakan tidak diperdulikan masyarakat.

Koran Republika juga menuliskan bahwa:

“...pembabatan hutan di Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS) wilayah Kabupaten Lebong, Bengkulu, sejak enam bulan terakhir masih marak sehingga salah satu "paru-paru dunia" itu terancam gundul, terutama pada areal Daerah Aliran Sungai (DAS) Ketahun setempat. Pembuka kawasan hutan konservasi itu sebagian besar warga pendatang dan makin marak setelah harga kopi di pasaran melambung tinggi yakni mencapai di atas Rp13.000 per kilogram sejak awal tahun lalu (2010). Kawasan hutan itu setelah dibuka selain ditanami dengan jenis kopi, juga ditanami kayu manis dan tanaman tahunan lainnya..” (http://www.republika.co.id/online_detail.asp?id=302285&kat_id=23).

Tingginya tuntutan akan kebutuhan ekonomi menuntut semakin kreatifnya manusia untuk beraktivitas mencari sumber-sumber penghidupan tersebut. Hal inilah yang mendorong masyarakat di Desa Ketenong II selalu mencari sumber ekonomi. Disamping meningkatnya kebutuhan hidup tersebut, banyaknya pendatang juga semakin menambah tingkat persaingan masyarakat memperebutkan sumber ekonomi. Konflik antara kepentingan masyarakat terhadap kebutuhan ekonomi dengan idealism akan kebutuhan kawasan hutan sebagai paru-paru dunia menjadi permasalahan yang panjang.

Permasalahan yang sering terjadi adalah konflik antara pengelola TNKS yang didasarkan pada undang-undang dengan masyarakat setempat yang mengandalkan kepemilikan secara adat. Para petani dan masyarakat di sekitar kawasan TNKS selalu dituding sebagai penyebab pengrusakan hutan. Namun bila mengacu pada aturan adat Rejang dalam pemanfaatan hutan seperti yang diuraikan sebelumnya, maka sangat tidak mungkin penyebab utama kerusakan tersebut adalah peladang berpindah. Menurut beberapa informan di Desa Ketenong II, larangan perambahan hutan TNKS di desa mereka sudah tersosialisasi dengan baik. Masyarakat umumnya sudah menyadari akan pentingnya kawasan TNKS tersebut, namun yang sering terjadi adalah tidak jelasnya batas yang tegas antara areal yang boleh mereka manfaatkan untuk pertanian dengan yang tidak.

Beberapa penyebab munculnya permasalahan tersebut menurut Hartiman, dkk(2001:1-9) disebabkan oleh (i) sistim hukum pemerintah yang mengatur TNKS tidak mengakui adanya hukum tanah adat Rejang dan menganggap kawasan TNKS merupakan tanah negara yang digarap rakyat, tanah kuasa pertambangan dan tanah berkas *erfpacht*, sedangkan masyarakat desa penyangga TNKS menganggap kawasan TNKS itu adalah tanah hak milik menurut hukum adat Rejang; (ii) konflik pertanahan TNKS adalah masyarakat desa penyangga TNKS

menuntut batas patok-patok TNKS dikembalikan seperti posisi batas patok-patok hutan lindung *BW*; dan (iii) upaya alternatif penyelesaian konflik pertanahan TNKS yang paling efektif, efisien dan tidak merugikan kedua belah pihak adalah negosiasi yang dituangkan dalam suatu perjanjian bersama sebagai akta autentik dengan materi program hutan kemasyarakatan.

Berdasarkan informasi dari pengelola TNKS di Kabupaten Lebong, perbedaan pemahaman batas antara lahan penduduk dengan TNKS memang terjadi sehingga sering menimbulkan konflik. Masyarakat mengacu pada kepemilikan secara adat yang memberikan keleluasaan untuk memilih areal pertanian yang akan dikerjakan. Acuan adat ini dipakai sesuai dengan hukum adat Rejang yang mengatakan bahwa seluruh areal di kawasan *kuteui* mereka merupakan tanah komunal yang dapat dikelola untuk kesejahteraan anggota *kuteui*. Pemahaman masyarakat yang memperkuat hak mereka untuk mengelola tanah tersebut ditambah dengan argumen bahwa mereka lebih dahulu mengelola areal tersebut sebelum adanya TNKS. Dengan pendapat ini maka tidak jarang menimbulkan salah pengertian antara masyarakat yang merasa memiliki hak dengan pengelola TNKS yang bekerja sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku. Hal ini sejalan dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh BAPEDA Kabupaten Lebong dengan Universitas Bengkulu pada tahun 2007. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa pengetahuan masyarakat tentang pal batas kawasan lindung cukup tinggi, yaitu sekitar 94,59%. Keterlibatan perangkat/warga desa dalam penentuan dan peletakan pal batas juga cukup tinggi, yaitu 89,12 % dan 91,89%. Pengetahuan masyarakat terhadap fungsi kawasan lindung juga tinggi, yaitu sebagai areal konservasi tanah dan air, tempat berkembang satwa, dan sebagai penyebab banjir jika kayu/hutan ditebang. Namun demikian, animo masyarakat untuk membuka kebun baru di dalam kawasan hutan lindung juga cukup tinggi, yaitu 64,86% (Bappeda Lebong, 2007:13).

Pertumbuhan penduduk yang terus meningkat akan menuntut pemenuhan kebutuhan hidup juga semakin meningkat. Masyarakat yang berada di Kawasan TNKS akan mengalami berbagai benturan antara kebutuhan ekonomi, kebijakan pemerintah, dan upaya pelestarian hutan. Dengan permasalahan tersebut timbul pertanyaan penelitian bagaimana masyarakat setempat dan pemerintah memandang dan memanfaatkan hutan TNKS di Desa Ketenong II. Jadi tujuan penelitian disini ingin mengetahui bagaimana masyarakat dan pemerintah dalam memandang dan memanfaatkan hutan TNKS di Desa Ketenong II.

Dalam menganalisa permasalahan tersebut didasarkan pada kerangka pemikiran bahwa masyarakat tradisional diyakini akan menghindari benturan antara hukum adat dengan hukum formal di Indonesia terutama dalam hal kepemilikan dan pemanfaatan hutan. Dalam hukum adat hutan adalah milik komunal yang dapat dimanfaatkan seluas-luasnya sepanjang diizinkan oleh aturan adat, sedangkan dalam hukum formal hutan adalah milik negara dengan penetapan berdasarkan perundang-undangan yang berlaku. Berbagai kasus sudah cukup banyak dipublikasikan maupun yang tidak terpublikasikan, dan umumnya masyarakat desa yang akan mengalah atau dikalahkan karena berada pada posisi yang lemah. Satu contoh perjuangan sebuah masyarakat yang menarik untuk dicermati adalah masyarakat Nuaulu yang mempertahankan hutan mereka dari kebijakan pemerintah dan pemanfaatan hutan untuk kebutuhan mereka (Ellen, 2002: 205-246).

Hukum formal yang mengatur tentang hutan terutama adalah Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2004 sebagai pengganti Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan. Dalam undang-undang telah diatur hak dan kewajiban masyarakat dalam pelestarian hutan. Di satu sisi masyarakat merupakan pelaku pembangunan dalam aktivitas kesehariannya bisa bertindak sebagai pelindung kelestarian hutan. Mereka merupakan pakar lokal, pemegang informasi, dan *usable knowledge* yang amat berguna dalam pengelolaan dan perencanaan

pembangunan termasuk dalam hal ini adalah perencanaan pelestarian hutan lindung. Di sisi lain masyarakat justru dianggap turut berpartisipasi dalam perusakan hutan, yang didukung oleh faktor ekonomi, sosial, dan budaya yang melatarbelakanginya (Umar, 2009:24).

Benturan ini mengakibatkan masyarakat desa berada pada posisi yang sulit karena harus memenuhi kebutuhan hidupnya dari alam sesuai dengan aturan adat yang diyakininya. Di sisi lain mereka harus berhadapan dengan peraturan yang lebih tinggi. Akibatnya masyarakat desa sering dianggap jadi perusak hutan. Pada level pemerintah, terkesan masih kurangnya koordinasi dalam pengawasan dan tanggung jawab terhadap kelestarian kawasan TNKS (http://www.republika.co.id/online_detail.asp?id=302285&kat_id=23).

Kondisi ini akan terus berlangsung dengan semakin meningkatnya pertumbuhan penduduk seiring dengan kebutuhan hidup yang meningkat di sekitar kawasan TNKS. Akibatnya intensitas, variasi, dan frekuensi pemanfaatan hutan juga akan meningkat pula. Hal ini mengakibatkan berbagai benturan antara kebutuhan ekonomi, kebijakan pemerintah, dan upaya pelestarian hutan. Secara umum permasalahan yang dihadapi masyarakat adalah bagaimana masyarakat mempersepsikan hutan dan fungsinya, kebijakan dan kelembagaan pengelolaan hutan, hak dan kewajiban yang melekat pada diri mereka, dan juga bagaimana tindakan (perilaku) yang pernah, sedang, atau akan mereka lakukan terkait keberadaan hutan lindung yang ada di sekitar mereka.

Hutan dapat didefinisikan sebagai asosiasi masyarakat tumbuh-tumbuhan dan hewan yang didominasi oleh pohon-pohonan dengan luasan tertentu, sehingga dapat membentuk iklim mikro dan kondisi ekologi tertentu. Menurut Suparmoko (Umar, 2009), tanah di hutan merupakan busa raksasa yang mampu menahan air hutan, sehingga air meresap perlahan-lahan ke dalam tanah. Tetapi bila pohon-pohon di hutan ditebang, maka tanah langsung terbuka sehingga bila turun hujan, air hujan langsung mengalir ke sungai dan menyebabkan erosi maupun banjir.

Pada masyarakat tradisional, hutan merupakan sumber mata pencaharian utama dan terkait sistem ekonomi tradisional yang berlaku secara holistik. Sistem ekonomi tradisional tersebut terdiri dari berburu dan meramu, beternak, bercocok tanam di ladang, menangkap ikan, dan bercocok tanam menetap dengan irigasi (Koentjaraningrat, 1986: 357 366). Pada perkembangan selanjutnya mata pencaharian masyarakat dan kebutuhan hidup masyarakat semakin kompleks yang tidak hanya sekedar memenuhi kebutuhan hidup satu hari (*ekonomi subsistens*¹), tetapi sudah melakukan upaya pemenuhan kebutuhan hidup lainnya (Harrison dan Huntington(ed), 2006:4). Dengan demikian standar kebutuhan pokokpun berubah. Sumardi dan Evers (1982:vi)mengklasifikasikan kebutuhan dasar manusia terdiri dari makanan, pakaian, perumahan, kesehatan, pendidikan, kebersihan dan transportasi, dan partisipasi masyarakat.

Berkaitan dengan topik penelitian ini, dirumuskan tentang kebutuhan ekonomi pada masyarakat Desa Ketenong II. Kebutuhan dasar manusia seperti yang disampaikan di atas merupakan bagian dari kebutuhan masyarakat Desa Ketenong II, namun dalam penelitian ini dibatasi pada pengkajian terhadap kebutuhan ekonomi dalam kaitannya upaya memenuhi kebutuhan pangan (seperti perluasan areal pertanian sawah atau ladang, pemanfaatan hasil hutan dalam upaya menambah pendapatan masyarakat).

Berdasarkan konsep kebutuhan ekonomi, tata aturan perundang-undang tentang pemanfaatan hutan, dan potensi hutan sebagai sumber pemenuhan kebutuhan ekonomi, masyarakat sekitar hutan akan memosisikan dirinya sesuai dengan kondisi yang ada. Posisi

¹ Istilah ekonomi subsistens dipakai untuk masyarakat ekonomi agraris desa yang produktifitasnya rendah. Dalam ekonomi subsistens produk yang dihasilkan diolah dan dimanfaatkan oleh anggota rumah tangga itu sendiri serta tidak mengenal sistem pasar (Sumardi dan Evers dalam Sumardi dan Evers (ed). 1982:vii viii).

masyarakat tersebut dapat terlihat pada perilaku yang ditunjukkan.

Menurut Notoatmodjo (seperti yang dikutip Utama, 2007: 8) secara konseptual perilaku merupakan proses interaksi antara kepribadian dan lingkungan yang mengandung rangsangan (stimulus), kemudian ditanggapi dalam bentuk respon. Respon inilah yang disebut perilaku. Perilaku ditentukan oleh persepsi dan kepribadian, sedang persepsi dan kepribadian dilatarbelakangi oleh pengalamannya. Perilaku merupakan keadaan jiwa (berfikir, berpendapat, bersikap dan sebagainya) untuk memberikan respon terhadap situasi di luar subjek tertentu. Respon ini dapat bersifat pasif (tanpa tindakan) dan bersifat aktif (dengan tindakan). Lebih lanjut disebutkan bahwa bentuk tingkah laku seseorang dapat dikelompokkan menjadi tiga jenis (Notoatmodjo seperti yang dikutip Utama, 2007: 8), yaitu:

- a. Perilaku dalam bentuk pengetahuan, yakni dengan mengetahui situasi dan rangsangan dari luar;
- b. Perilaku dalam bentuk sikap yaitu tanggapan batin terhadap keadaan atau rangsangan dari luar diri subyek;
- c. Perilaku dalam bentuk tindakan yang sudah nyata yaitu berupa perbuatan terhadap situasi rangsangan dari luar, misalnya keikutsertaan dalam suatu kegiatan tertentu.

Dari penjelasan tersebut dapat dirumuskan bahwa perilaku masyarakat adalah tindakan masyarakat Desa Ketenong II dalam upaya memenuhi kebutuhan ekonominya di bidang pertanian dengan memanfaatkan atau tidak memanfaatkan kawasan TNKS yang didasarkan pada pola pikir dan pemahamannya terhadap konsep hutan di tempat tinggalnya.

Dalam kaitannya dengan masyarakat Rejang bahwa perilaku masyarakat di sekitar kawasan hutan sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai adat istiadat yang berlaku pada masyarakat. Demikian juga dengan masyarakat di sekitar kawasan hutan di Kabupaten Lebong. Hukum adat yang berlaku adalah hukum adat Rejang. Konsep hukum adat Rejang mengenai sumberdaya agraria dikenal dengan istilah hak bersama dan hak peserta (Arios dan Yondri, 2008; Siddik, 1980). Dalam kaitannya dengan tanah, *kuteui* sebagai keturunan (*puak*) yang hidup bersama mempunyai ikatan erat satu dengan yang lain. Tanah menurut mereka merupakan sumber utama kehidupan dalam kehidupan. Demikian juga hutan (*imbo*) yang berada di sekitar *kuteui*-nya dianggap sebagai tanah mereka (hak bersama masyarakat) yang disebut dengan istilah "*tanak tanai utan piade nenek moyang kemei*". Konsep *kuteui* ini berlangsung sampai munculnya sistem *marga* pada tahun 1981 (Sukisno, 2009; Siddik, 1980).

Dalam pengelolaan lingkungan hidup, setiap masyarakat telah diatur dalam tata perundang-undangan yang berlaku secara menyeluruh bagi masyarakat tanpa melihat tata aturan lokal yang berlaku di daerah tersebut. Pemerintah telah mengeluarkan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1997 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup terutama pada Ketentuan Umum Pasal 1, terdapat beberapa pengertian terkait dengan pengelolaan dan pelestarian lingkungan hidup, sebagai berikut :

- a. Pengelolaan lingkungan hidup adalah upaya terpadu untuk melestarikan fungsi lingkungan hidup yang meliputi kebijaksanaan penataan, pemanfaatan, pengembangan, pemeliharaan, pemulihan, pengawasan, dan pengendalian lingkungan hidup;
- b. Pelestarian fungsi lingkungan hidup adalah rangkaian upaya untuk memelihara kelangsungan daya dukung dan daya tampung lingkungan hidup;
- c. Pelestarian daya dukung lingkungan hidup adalah rangkaian upaya untuk melindungi kemampuan lingkungan hidup terhadap tekanan perubahan dan/ atau dampak negatif yang ditimbulkan oleh suatu kegiatan, agar tetap mampu mendukung perikehidupan manusia dan makhluk hidup lain;
- d. Pelestarian daya tampung lingkungan hidup adalah rangkaian upaya untuk melindungi

kemampuan lingkungan hidup untuk menyerap zat, energi, dan/ atau komponen lain yang dibuang ke dalamnya.

Peraturan yang secara khusus mengatur peran masyarakat terhadap hutan tertuang dalam UU No. 19 Tahun 2004 Tentang Penetapan PERPU No. 1 Tahun 2004 Tentang Perubahan UU No. 41 Tahun 1999 Tentang Kehutanan.

Lokasi penelitian dipilih Desa Ketenong II Kecamatan Pinang Belapis Kabupaten Lebong Propinsi Bengkulu. Desa ini dipilih karena relatif terisolir dengan terbatasnya sarana transportasi mengakibatkan pemenuhan kebutuhan hidup lebih mengacu pada sektor pertanian. Lahan pertanian sangat terbatas karena berada sebagian besar wilayah desa ini masuk dalam kawasan TNKS.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yang bersifat *holistik-integratif*, *thick description*, dan analisa kualitatif. Pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka, obeservasi lapangan, dan wawancara terbuka dan mendalam terhadap 5 orang informan yang dipilih menurut kebutuhan data. Informan tersebut terdiri dari kepala desa dan perangkat desa yang sekaligus pemilik lahan pertanian yang berbatasan langsung dengan TNKS. Informan yang dipilih juga dapat menjelaskan kasus-kasus yang terjadi antara masyarakat desa dengan TNKS serta upaya penyelesaiannya berdasarkan budaya Rejang maupun hukum formal.

II. DESKRIPSI DESA KETENONG II

A. Keadaan Alam dan Penduduk

Kecamatan Pinang Belapis Kabupaten Lebong yang luasnya 35.906 hektar dan sekitar 28.724 hektar ini adalah termasuk dalam Kawasan Taman Nasional Kerinci Seblat (TNKS). Wilayah ini beriklim tropis dengan curah hujan rata-rata pertahun 2.588 mm. Salah satu desa di kecamatan ini adalah Desa Ketenong II. Desa ini terletak lebih kurang 26 km dari pusat kota di Muara Amandan berbatasan dengan Desa Seblat Ulu di bagian utara, Desa Ketenong Jaya di bagian selatan, dan dengan TNKS di bagian barat dan timur.

Luas wilayah Desa Ketenong II adalah 750 hektar, sekitar 10 persen dari luas lahan tersebut berupa daratan yang dimanfaatkan sebagai lahan pertanian palawija, 30 persennya digunakan sebagai lahan perumahan penduduk dan 60 persennya adalah daerah persawahan dan perkebunan masyarakat desa (Data Desa Ketenong II, 2012). Iklim Desa Ketenong II sebagaimana desa-desa lain di wilayah Indonesia mempunyai iklim kemarau dan penghujan, hal tersebut mempunyai pengaruh terhadap pola tanam pada lahan pertanian yang ada di Desa Ketenong II Kecamatan Pinang Belapis. Desa Ketenong II terletak di dataran rendah yang dikelilingi oleh pegunungan sehingga udara yang dihasilkan masih terasa sangat sejuk.

Jalan menuju Desa Ketenong II ini masih sangat sulit dilalui karena badan jalan sebagian masih berupa tanah dan batu-batu koral yang telah hancur dan banyak yang berlubang sehingga apabila musim hujan akan sangat sulit dilalui. Kondisi jalan tersebut yang menyebabkan terbatasnya alat transportasi yang bisa masuk ke desa ini. Hanya jenis kendaraan *double gardan* dan roda dua saja yang mampu menjangkau sampai ke Desa Ketenong II. Tidak hanya di Desa Ketenong II saja yang kondisi jalannya masih sulit dilalui oleh alat transportasi, secara umum desa-desa lain yang ada di Kecamatan Pinang Belapis juga mengalami hal yang sama. Oleh karena itu, jalan menuju ke desa-desa di kecamatan ini memerlukan kehati-hatian bagi setiap pengendara karena disamping kondisi jalan yang telah rusak juga terdapat jalan yang mendaki dan menurun serta di sepanjang jalan terdapat jurang yang cukup dalam. Ongkos transport ke Desa Ketenong II menggunakan ojek motor relatif mahal yaitu sebesar Rp. 50.000,- sampai dengan Rp. 75.000,- disesuaikan dengan harga bahan

bakar. Ojek motor adalah sarana transportasi utama yang digunakan oleh masyarakat baik menuju ke desa-desa lain maupun ke pusat kota.

Desa Ketenong II merupakan salah satu desa tertinggal dari delapan desa yang ada di Kecamatan Pinang Belapis yang memerlukan perhatian khusus dalam usaha meningkatkan kesejahteraan masyarakatnya dalam berbagai bidang. Salah satu usaha yang telah direalisasikan dari pihak pemerintah adalah pemberian bantuan kendaraan PDT. Salah satu tujuan pemberian bantuan tersebut adalah untuk memudahkan transportasi dari dan menuju ke desa. Namun dalam realisasi penggunaan kendaraan PDT belum maksimal dikarenakan jumlah desa yang membutuhkan tidak sesuai dengan kendaraan yang tersedia.

Pada umumnya mata pencaharian penduduk yang bermukim di sekitar kawasan hutan TNKS ini adalah bertani dan berladang, sebagian kecil sebagai pedagang dan pegawai negeri. Sistem bertani masyarakat masih sangat tradisional dengan jenis tanaman berupa kopi, jahe, kayu manis, cengkeh, palawija, durian, kemiri, karet, jengkol dan petai. Mata pencaharian lain di dalam kawasan TNKS adalah penambangan emas rakyat secara tradisional.

B. Sejarah dan Pola Permukiman Desa Ketenong II

Desa Ketenong II adalah sebuah desa yang terletak di dataran rendah yang dikelilingi oleh pegunungan di Kecamatan Pinang Belapis. Pada awalnya Ketenong II ini adalah sebuah hutan yang ditumbuhi pepohonan yang belum dimanfaatkan oleh masyarakat. Berdasarkan sejarah berdirinya Desa Ketenong II bahwa pada tahun 1963 terdapat sekelompok orang yang ingin mencari lahan yang bisa dijadikan sebagai lahan garapan masyarakat untuk dijadikan perkebunan atau persawahan. Sekelompok orang tersebut berjumlah 30 orang yang berasal dari lebung. Nama orang-orang tersebut antara lain adalah Senggan, Cingan, Amsa, A. Rahman, Bahanir, Zainudin, Zainuri, Baharudin, Kaharudin, Marjohan dan lain-lain. Mereka tiba di satu kawasan yang datar dengan aliran sungainya yang tenang dan memutuskan menetap sementara dengan mendirikan pondok-pondok secara terpisah antara satu dengan yang lainnya di tempat yang dianggap cocok sebagai tempat bermukim dan tanah garapan.

Pada tahun 1964 sampai dengan tahun 1967 telah terjadi pergolakan PRRI yang menyebabkan mereka harus mengungsi dari Ketenong. Pada tahun 1975 orang-orang tersebut kembali lagi ke daerah Ketenong dan mulai mendiami dan menetap di daerah ini meskipun masih terpisah-pisah. Pada tahun 1982, Marjohan diangkat sebagai Kepala Desa sementara atau pejabat sementara yang memimpin Desa Ketenong II. Pada tahun 1983 menjadi desa definitif dengan Kepala Desa terpilih pertama adalah Marjohan hingga tahun 1993.

Desa Ketenong II merupakan satu kawasan pemukiman yang dihuni oleh mayoritas penduduk bersuku bangsa Rejang. Pada awalnya pemukiman ini terbentuk karena adanya penduduk yang mencari tanah garapan yang bisa dimanfaatkan sebagai lahan pertanian. Pola pemukiman di Desa Ketenong II tersebar menjadi tiga dusun dilihat dari persebaran-persebaran bangunan yang ada di desa ini. Pemukiman dapat diartikan sebagai suatu daerah atau tempat penduduk berkumpul atau hidup bersama, membangun rumah-rumah, jalan, dan fasilitas lain guna kepentingan mereka. Berdasarkan definisi tersebut Desa Ketenong II telah memiliki fasilitas-fasilitas yang cukup mendukung untuk kegiatan yang bersifat individu dalam keluarga maupun kemasyarakatan.

Pada masa lalu pola pemukiman tradisional suku bangsa Rejang merupakan kesatuan teritorial dari bentuk terkecil sampai bentuk terbesar yang mempunyai urutan sebagai berikut: *menyusuk*, *talang*, *dankuteui*. Sebuah *kuteui* terdiri dari beberapa *talang* dan sebuah *talang* terdiri dari beberapa *menyusuk*. *Menyusuk* adalah membuka sebuah ladang dengan mendirikan sebuah rumah pada ladang dengan maksud untuk berdiam diri di tempat tersebut. Setelah laki-laki atau sepasang suami istri pertama kali berdiam di tempat itu, kemudian

datanglah orang-orang lain berdiam di dekat tempat tersebut dengan usaha yang sama untuk membuka ladang dan mendirikan rumah. Dengan adanya perkawinan dan memperoleh keturunan, maka jumlah jiwa akan semakin bertambah begitu pula dengan tempat tinggal. Pada akhirnya tempat tersebut menjadi pemukiman bersama menyerupai sebuah *kuteui (dusun)* (Ganefi, dkk, 2007: 33 34).

Pola pemukiman masyarakat Desa Ketenong II tidak terlepas dari pola subsistensi masyarakat yang umumnya adalah sebagai petani dan bersawah sehingga persebaran dan bentuk bangunan yang ada merupakan refleksi dari lingkungan alam yang ada di sekitarnya. Bangunan tempat tinggal berada tidak jauh dari tempat garapan, sementara bentuk bangunan sebagai tempat tinggal masyarakat terbuat dari papan kayu yang hingga saat ini masih banyak ditemukan, meskipun sebagian besar rumah-rumah tersebut telah terbuat dari semen (semi permanen dan permanen).

Pola pemukiman juga merupakan suatu strategi adaptasi manusia terhadap lingkungannya. Desa Ketenong II berada di tengah hamparan bukit dengan kondisi jalan desa yang sempit dan kurang memadai. Kondisi ini mengharuskan masyarakatnya mampu melakukan aktivitas sehari-harinya sebagai upaya untuk mengubah dan memanfaatkan lingkungan alam. Berdasarkan pandangan dan pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat mengenai lingkungan itu sendiri, maka kegiatan subsistensi masyarakat dapat berjalan dengan lancar dan pemenuhan kebutuhan ekonomi masyarakat Ketenong II dapat terpenuhi. Pengenalan terhadap lingkungan fisik di kawasan pemukiman sangat penting karena aktivitas sehari-hari dari individu dalam suatu komunitas akan berpengaruh pula pada areal tempat aktivitas berlangsung yaitu pemukiman mereka.

III. PENGETAHUAN MASYARAKAT TERHADAP TNKS

A. Konsep Hutan Menurut Adat Rejang

Masyarakat Desa Ketenong II yang mayoritas berlatar belakang suku bangsa Rejang, memaknai alam menurut adat Rejang yang mereka pahami. Dalam konsepsi pemikiran orang Rejang secara umum, alam merupakan tempat memperoleh segala kebutuhan hidup. Namun demikian perlu adanya norma yang mengatur pemanfaatan alam tersebut. Salah satu bagian alam yang sangat penting bagi masyarakat Rejang adalah hutan (*imbo* bahasa Rejang). Secara adat, seluruh hutan di wilayah kebudayaan mereka adalah milik mereka baik secara komunal maupun secara individu. Dalam memanfaatkan hutan tersebut perlu diatur kepemilikan maupun pemanfaatannya.

Dalam konsepsi orang Rejang hutan adalah tempat yang belum pernah diusahakan ataupun dimasuki manusia. Hutan tersebut sebagai habitat dari berbagai binatang dan tumbuhan demikian juga dikuasai oleh makhluk halus. Kawasan hutan ini dianggap sebagai wilayah yang tidak termasuk tempat mereka beraktivitas seperti melaksanakan rutinitas sehari-hari, mencari nafkah (ekonomi) (Siddik, 1980; Ganefi, 2007). Hutan seperti yang dikonsepsikan masyarakat Rejang berada dalam batas yang disebut masyarakat lokal sebagai batas BW (*Boschwezen*) yang dibuat oleh Pemerintah Belanda pada tahun 1930-an. Batas tersebut berfungsi untuk memisahkan hutan yang tidak boleh dibuka warga dengan kawasan atau hutan *marga* yang memang diperuntukkan sebagai lahan kegiatan ekonomi masyarakat adat di sekitarnya.

Secara sosiologis orang Rejang menganggap seluruh makhluk hidup seperti manusia, tumbuhan, hewan, dan makhluk halus memiliki peran dan fungsi masing-masing. Setiap makhluk memiliki struktur seperti adanya raja yang bertugas melindungi dan menghakimi

setiap yang berbuat salah.

Hutan juga sebagai tempat tinggal berbagai binatang dan tumbuh-tumbuhan. Selain itu, hutan juga menyediakan berbagai sumber bahan obat-obatan yang sangat dibutuhkan manusia untuk menyembuhkan berbagai macam penyakit. Menurut falsafah hidup suku bangsa Rejang bahwa hutan merupakan tempat segala jenis makhluk hidup, baik yang berupa tumbuh-tumbuhan, binatang, dan makhluk halus maupun manusia memiliki fungsi dan peranan masing-masing. Suku bangsa Rejang juga percaya bahwa di dalam sebuah hutan terdapat raja dari semua jenis binatang. Seperti halnya di Desa Ketenong II, binatang harimau dipercaya sebagai raja yang menguasai hutan dan melindungi seluruh binatang-binatang yang ada di hutan.

Berdasarkan jenis dan usia tanaman, orang Rejang mengklasifikasikan hutan dalam tiga kelompok, yaitu:

1. Hutan Dalam (*Imbo Lem*)

Hutan Dalam (*Imbo Lem*) merupakan hutan yang sudah berusia sangat tua dan berada di tengah-tengah hutan. Pohon ataupun tanaman yang berada di hutan ini sudah berusia ratusan tahun, jauh berada di lereng gunung yang tinggi, jauh dari permukiman penduduk, dan jarak tanaman sangat rapat sehingga sinar matahari sulit menembus tanah. Di hutan jenis ini merupakan lokasi binatang-binatang buas yang jarang keluar seperti harimau yang oleh masyarakat Rejang dianggap sebagai penunggu hutan. Karena berada jauh dari permukiman, hutan ini tidak pernah atau sangat jarang dimasuki oleh manusia. Dengan kondisi ini, maka hutan ini sangat terisolir dari aktivitas manusia.

2. Hutan Muda (*Imbo U'ai*)

Hutan Muda (*Imbo U'ai*) lebih terbuka dan lebih dekat dengan permukiman. Jenis pohon yang tumbuh adalah pohon yang sangat tinggi, besar, dan tumbuh secara rapat namun tanahnya masih bisa disinari matahari. Hutan ini sering dimanfaatkan penduduk untuk mencari kayu bakar, rotan, kayu untuk bangunan, dan binatang buruan.

3. Hutan Pinggiran (*penggea Imbo*)

Hutan Pinggiran (*penggea Imbo*) adalah hutan yang tepat berada di perbatasan permukiman penduduk. Di hutan ini hanya terdapat pohon-pohon yang tidak terlalu besar dan lebih banyak yang berukuran kecil. Oleh masyarakat setempat sering digunakan sebagai tempat membuka lahan kebun dan membuat pondok di kebun tersebut.

Menurut suku bangsa Rejang bahwa hutan merupakan tempat untuk memenuhi kebutuhan, baik dalam bidang ekonomi maupun non ekonomi karena hutan menyediakan begitu melimpah sumber daya alam yang bisa dimanfaatkan oleh manusia seperti kayu yang merupakan bahan utama untuk bangunan tempat tinggal. Selain itu, kayu digunakan sebagai bahan untuk membuat alat-alat rumah tangga, bahan bakar, dan arang. Selain berbagai jenis kayu, didalam hutan juga dapat ditemui buah, damar, rotan, madu, dan bahan obat-obatan yang sangat diperlukan oleh manusia.

Sedangkan pemerintah mengkonsepsikan hutan dalam berbagai pengertian dan klasifikasi sesuai dengan UU No. 41 tahun 1999. Dalam undang-undang ini disebutkan bahwa:

- a. Kehutanan adalah sistem pengurusan yang bersangkutan paut dengan hutan, kawasan hutan, dan hasil hutan yang diselenggarakan secara terpadu;
- b. Hutan adalah suatu kesatuan ekosistem berupa hamparan lahan berisi sumber daya alam hayati yang didominasi pepohonan dalam persekutuan alam lingkungannya, yang satu

- dengan lainnya tidak dapat dipisahkan;
- c. Kawasan hutan adalah wilayah tertentu yang ditunjuk dan atau ditetapkan oleh pemerintah untuk dipertahankan keberadaannya sebagai hutan tetap.
 - d. Hutan negara adalah hutan yang berada pada tanah yang tidak dibebani hak atas tanah;
 - e. Hutan hak adalah hutan yang berada pada tanah yang dibebani hak atas tanah;
 - f. Hutan adat adalah hutan negara yang berada dalam wilayah masyarakat hukum adat;
 - g. Hutan produksi adalah kawasan hutan yang mempunyai fungsi pokok memproduksi hasil hutan;
 - h. Hutan lindung adalah kawasan hutan yang mempunyai fungsi pokok sebagai perlindungan sistem penyangga kehidupan untuk mengatur tata air, mencegah banjir, mengendalikan erosi, mencegah intrusi air laut, dan memelihara kesuburan tanah;
 - i. Hutan konservasi adalah kawasan hutan dengan ciri khas tertentu, yang mempunyai fungsi pokok pengawetan keanekaragaman tumbuhan dan satwa serta ekosistemnya;
 - j. Kawasan hutan suaka alam adalah hutan dengan ciri khas tertentu, yang mempunyai fungsi pokok sebagai kawasan pengawetan keanekaragaman tumbuhan dan satwa serta ekosistemnya, yang juga berfungsi sebagai wilayah sistem penyangga kehidupan;
 - k. Kawasan hutan pelestarian alam adalah hutan dengan ciri khas tertentu, yang mempunyai fungsi pokok perlindungan sistem penyangga kehidupan, pengawetan keanekaragaman jenis tumbuhan dan satwa, serta pemanfaatan secara lestari sumber daya alam hayati dan ekosistemnya.

Konsep hutan dalam budaya Rejang adalah hak milik komunal dan dimanfaatkan sesuai dengan budaya Rejang. Dengan demikian mereka bisa membuka hutan sesuai dengan kemampuan dan kebutuhan mereka selama masih dalam wilayah adat mereka. Sedangkan menurut perundang-undangan, hutan dikuasai oleh negara dengan berbagai regulasi di dalamnya. Pemahaman konsep hutan oleh kedua belah pihak (orang Rejang dan pemerintah) tidak sejalan. Orang Rejang lebih memahami hutan dalam konsep adat dan menganggap bahwa mereka lebih dahulu memiliki hutan sebelum negara ada. Di sisi lain pemerintah dengan perundang-undangan yang ada memiliki legitimasi untuk menguasai hutan dan membuat sanksi pemanfaatan hutan. Perbedaan pemahaman dan pemanfaatan ini terus terjadi sehingga pihak pengelola TNKS selalu melakukan pendekatan persuasif hingga penangkapan terhadap pelaku pembuka hutan. Pihak masyarakat adat (lokal) juga melakukan perlawanan dengan mengedepankan kepemilikan hutan secara adat.

B. Sistem Kepemilikan

Suku bangsa Rejang memandang bahwa seluruh lingkungan alam dalam wilayah kebudayaan mereka merupakan milik adat mereka yang akan dimanfaatkan untuk kepentingan warganya. Sebagai milik adat, maka kekayaan tersebut tidak dapat dipergunakan oleh setiap individu tanpa ada persetujuan dari para elite adat.

Berkaitan dengan sistem kepemilikan, orang Rejang membagi warga suatu *marga* menjadi orang asli dan orang luar. Sidik (1980:152-154) menjelaskan bahwa orang luar menurut Orang Rejang adalah sebagai berikut.

- a. orang suku bangsa Rejang yang bukan *semarga*, yaitu orang asal. Dalam hal ini orang yang ingin membuka *tanah imbo*, ia dapat memperoleh izin dari Pasirah asal membayar *sewa bumi*. Tanah yang dipakai bisa menjadi hak milik dan dipindahtangankan.
- b. orang Indonesia bukan suku bangsa Rejang tetapi *semarga*: dalam hal ini dibagi dua pengertian yaitu yang tidak beristrikan orang Rejang dan yang beristrikan orang Rejang. Orang yang tidak beristrikan orang Rejang dalam membuka ladang harus minta izin kepada Kepala *Marga* melalui kepala dusun sebagai hak tumpangan (*hak orang tumpangan*) dan tidak boleh dipindahtangankan ke orang lain. Bila panen selesai, maka habis pula hak

pakainya dan harus menyerahkan kepada kepala *marga* sebagian hasil panen tersebut. Sedangkan orang yang beristrikan orang Rejang, dianggap tidak beda dengan orang Rejang, dan tanah yang dipakainya bisa berubah menjadi hak milik serta dapat dipindahtangankan.

- c. orang Indonesia bukan suku bangsa Rejang dan bukan *semarga*. Orang ini jika ingin berladang harus minta izin dari Kepala *Marga* dengan membayar *sewa bumi* sebagai hak pakai sehingga bila panen selesai, maka habis pula hak pakainya.
- d. orang asing atau bukan orang Indonesia. Dalam hal ini, orang tersebut tidak diizinkan membuka ladang di daerah tersebut.

Untuk mengatur masyarakat dibentuklah sebuah lembaga yang mengelola kepentingan masyarakat itu sendiri baik urusan dalam maupun yang berkaitan dengan kelompok lainnya. Pada masyarakat Rejang lembaga ini disebut *kuteui*. Sebuah *kuteui* dianggap sah berdiri bila telah terbentuk lembaga adat di *kuteui* tersebut. Dengan demikian lembaga adat tersebut menjadi tempat “kaum elite” masyarakat yang menentukan dan membuat peraturan-peraturan menyangkut aktivitas warganya berkaitan dengan sesama warga *kuteui*, dengan warga *kuteui* lain, dengan alam, bahkan yang berkaitan dengan supranatural. Dalam melaksanakan tugasnya, “kaum elite” *kuteui* harus memperhatikan keserasian dengan warga, dengan *sadei* (dusun), dengan *uleu tulung* (mata air), dengan *taneak tanei* (tanah), dan *Imbo bano* (hutan/alam). Keserasian ini dituangkan dalam pepatah Rejang (*serambeak padeak Jang*) yaitu *mbeak melanggea patang la ang cao adat ako coa keno stako* (jangan melanggar pantangan cara adat agar jangan binasa) (Arios dan Yondri, 2008).

Dengan prinsip ini, maka segala milik dari *kuteui* dalam pemanfaatannya harus dikelola dan diketahui oleh *kuteui*. Secara adat juga mengatur bagaimana konsep kepemilikan pada masyarakat Rejang. Siddik (1980:135-169) menjelaskan bahwa dalam pemanfaatan dan kepemilikan segala sesuatu dalam wilayah hukum adat, orang Rejang membagi sistem kepemilikan atas beberapa klasifikasi yaitu bersama, hak peserta, hak utama, hak pakai, dan hak milik. Ganefi (2007:55-64) mengklasifikasikannya dalam bentuk hak milik persekutuan masyarakat hukum, hak perseorangan, hak utama, hak pakai, dan hak milik.

1. Hak milik Persekutuan Masyarakat Hukum atau Hak Bersama

Pada masa dahulu masyarakat Rejang hidup mengelompok dalam satu pemukiman yang didasarkan pada satu keturunan genealogis berdasarkan prinsip patrilineal. Sistem kesatuan hidup ini disebut *kuteui* (ada juga yang menulis *kuteui* atau *kutai*) dimana orang yang pertama sekali membuka dusun menjadi pemimpin dan akan diturunkan kepada anaknya. Wilayah tempat tinggal mereka dan kawasan sekitar mereka diklaim menjadi milik bersama *kuteui*. Dengan konsep ini, maka lingkungan alam berupa hutan, sungai, maupun kawasan tertentu yang berada di teritori *kuteui* menjadi milik warga satu *kuteui*. Sistem kepemilikan ini terlihat pada pribahasa Rejang yang mengatakan *tanak tanai pia dan nenek moyang keme* (lingkungan hutan pia dan nenek moyang kami) (Ganefi, 2007:56). Sistem kepemilikan ini mulai berubah ketika sistem *kuteui* diganti dengan sistem *marga* oleh pemerintah Kolonial Belanda pada tahun 1860. Dengan perubahan ini, maka sistem kepemilikan oleh *kuteui* menjadi sistem kepemilikan *marga* dan dijadikan sebagai batas-batas kekuasaan (*luak langgam*). Pada masa tersebut seluruh *kuteui* yang saling berdekatan digabung dalam beberapa *marga* tanpa memperhatikan aspek latar belakang sejarah dan adat lokal suatu *kuteui*. *Luak langgam* tersebut menjadi milik bersama warga *marga* yang berasal dari berbagai bekas *kuteui*. Pada tahun 1930 Belanda mengadakan musyawarah dengan para *pesirah marga* untuk menentukan hutan lindung (atau hutan lindung BW). Suku bangsa Rejang mengistilahkan hutan lindung bentukan Belanda tersebut sebagai Hutan Lindung BW yaitu hutan larangan yang tidak boleh diambil atau dimanfaatkan hasil hutannya oleh masyarakat Rejang (Ganefi, 2007: 56).

Kesepakatan ini telah mengubah kepemilikan hutan secara adat oleh *kuteui* menjadi milik *marga*. Dengan demikian segala keputusan terkait dengan pemanfaatan hutan diatur oleh *marga* baik urusan internal (dengan kelompoknya) maupun urusan eksternal (dengan orang non Rejang).

Untuk memisahkan hutan larangan tersebut dengan *luak langgam* dibuatlah *patok-patok* sebagai batas sehingga jelas ada pemisahan. Dengan demikian kawasan hutan lindung BW tersebut tidak lagi menjadi milik dari suku bangsa Rejang dan tidak masuk dalam wilayah adat Rejang. Hal ini pula yang menyebabkan munculnya peraturan adat yang melarang setiap orang untuk memanfaatkan hasil hutan di wilayah hutan lindung BW tersebut. Setiap orang yang melanggar peraturan tersebut seperti mengambil hasil hutan berupa kayu atau hewan liar, maka pelakunya akan diberikan sanksi adat berupa kerja secara suka rela tanpa upah atau mengembalikan kondisi hutan seperti semula (mengembalikan kayu atau hewan yang diambil). Walaupun aturan sudah diterapkan, masih ada juga warga yang tetap melanggar dengan alasan mereka juga berhak memanfaatkan hutan untuk memenuhi kebutuhan ekonomi terutama oleh bekas para pemilik lahan (hutan) sebelum kawasan TNKS ditetapkan.

2. Hak Perseorangan atau Hak Peserta

Dalam hukum adat Rejang setiap masyarakat telah diatur hak dan kewajibannya sebagai anggota masyarakat adatnya dalam aspek kehidupan di wilayah *kuteui*-nya atau di wilayah *marga*-nya ketika sistem *marga* diterapkan. Secara singkat hak-hak anggota masyarakat adalah sebagai berikut (Siddik, 1980: 138):

- a. masyarakat berhak membuka tanah *imbo* (hutan yang belum pernah dimiliki atau dikerjakan orang lain);
- b. masyarakat berhak mengambil hasil dari tanah *imbo* demikian juga hasil dari wilayah perairan seperti hasil sungai;
- c. masyarakat Rejang juga memiliki hak untuk bertempat tinggal di *luak langgam*-nya.

Walaupun masyarakat memiliki hak seperti yang diatur dalam hukum adat Rejang, mereka tidak memiliki wewenang membuka hutan atau memanfaatkan hasil hutan atau bermukim di satu areal tanpa persetujuan dari *tuwaikuteui*-nya. Seseorang harus meminta izin terlebih dahulu kepada *tuwaikuteui* dalam *petulai*-nya (satu garis keturunan berdasarkan patrilineal). Selanjutnya *tuwaikuteui* tersebut akan membicarakan rencana tersebut kepada para *tuwaikuteui* lainnya untuk mendapat persetujuan bersama. Rencana pembukaan hutan (*imbo*) diawali pada saat sebelum musim berladang tiba sesuai dengan kebiasaan masyarakat setempat. Setiap anggota *kuteui* yang akan membuka ladang, akan mendatangi lokasi yang akan dijadikan ladang dan memotong pohon-pohon kecil (menebas) sebagai tanda. Lalu membuat pancang (*acak-acak*) sebagai batas lahan yang akan dikelola. Luas lahan yang akan dikelola biasanya 5 10 depa persegi. *Acak-acak* yang dipakai adalah tiga batang kayu yang diikat dengan rotan lalu dipancang pada setiap sudut.

Dengan adanya *acak-acak* ini menjadi simbol kepemilikan lahan. Jika ada yang melihat simbol ini, maka orang akan paham bahwa lahan tersebut sudah ada yang memiliki. Lahan tersebut dibiarkan sedemikian rupa selama 7 14 hari menunggu apakah ada anggota *kuteui* yang keberatan dengan pembuatan *acak-acak* tersebut. Jika ada yang keberatan maka permasalahan ini akan disampaikan kepada *tuwai kuteui*-nya untuk dimusyawarahkan. Pada jaman dahulu, masyarakat Rejang jarang membicarakan sendiri persoalan yang melibatkan anggota *kuteui*. Mereka lebih memilih melapor kepada *tuwai kuteui*-nya untuk dibicarakan. Sedangkan saat ini kebiasaan tersebut pada dasarnya masih tetap dilakukan dengan memberitahakan kepada kepala desa karena kepala desa dianggap memiliki akses ke pemerintahan yang lebih tinggi dan memiliki kekuatan hukum.

Berbeda halnya dengan tujuan untuk memanfaatkan hasil hutan, orang Rejang memiliki tradisi menguasai dan memanfaatkan hasil hutan dengan cara memberi tanda pada salah satu lokasi atau lahan hutan yang akan diambil hasil hutannya. Jadi disini sifatnya bukan memiliki dalam arti menjadikannya sebagai ladang. Sebagai simbol kepemilikan, lahan tersebut ditebas lalu diberi tanda yaitu *sulo* yaitu bambu yang pancangkan ke tanah dan bagian atas dari bambu tersebut dibelah dua lalu dijepitkan sebatang bambu lainnya. *Sulo* dipakai sebagai simbol klaim kepemilikan terhadap pohon-pohon yang masih kecil. Pada pohon yang sudah besar dan telah menghasilkan buah dipakai simbol lain yang disebut *tangga*. *Sulo* dan *tangga* yang dibuat wajib dilaporkan kepada *kuteui*. Hak seseorang pada pohon yang telah diberi simbol dianggap hilang jika simbol tersebut tidak ada lagi dan pohon yang ditandai sudah mati atau tumbang.

Pohon yang diberi tanda tersebut harus dimanfaatkan sesuai dengan kebutuhannya dan tidak boleh dimanfaatkan untuk tujuan ekonomi seperti dijual. Jika dimanfaatkan melebihi kebutuhannya maka akan diberi denda sebesar sepersepuluh dari kelebihan yang diambil.

Masyarakat Rejang juga mengenal kawasan hutan khusus yang tidak boleh dimiliki dan dimanfaatkan hasil hutannya secara bebas. Kawasan hutan ini disebut *imbo cadang utan piadan*. Kawasan hutan ini bisa disebut sebagai kawasan hutan lindung yang hanya bisa dimanfaatkan jika sudah mendapat izin dari *tuwai kuteui*. Tujuan dari hutan lindung ini adalah untuk menjaga kualitas tanaman yang ada di hutan tersebut seperti pohon-pohon yang akan dipakai untuk keperluan pembangunan rumah.

Pelanggaran terhadap seluruh ketentuan ini akan diberi sanksi oleh *tuwai kuteui*. Sanksi yang diberikan berupa denda yang besarnya tergantung pada tingkat kesalahan pelaku. Dalam menentukan denda tersebut, para *tuwai kuteui* akan mengundang para ketua suku masing-masing dan kepala desa. Hingga saat ini sistem ini masih tetap berlaku dimana *tuwai kuteui* akan memanggil pihak yang terlibat namun dalam pengambilan keputusan diserahkan kepada kepala desa. Dalam budaya Rejang saat ini, kepala desa diposisikan sebagai pemimpin adat (*Rajo*) di desa tersebut sehingga pengambilan keputusan diserahkan kepada *rajo*.

3. Hak Utama

Hak utama adalah hak yang dimiliki oleh anggota *kuteui* (masyarakat) untuk memiliki dan memanfaatkan hutan sesuai dengan ketentuan adat Rejang. Beberapa ketentuan dalam hak utama ini diatur dalam adat Rejang sebagai berikut:

- a. areal ladang yang telah ditinggalkan oleh pemiliknya memiliki hak utama untuk kembali mengelola areal ladang tersebut;
- b. areal hutan yang telah diberi pancang (*acak-acak*) tetapi dilanjutkan pengerjaannya dengan pembukaan ladang sedangkan tanda-tanda pancang tersebut sudah hilang, maka areal tersebut menjadi milik umum. Artinya si pembuat pancang tidak mempunyai hak untuk mengelola areal tersebut;
- c. hutan yang telah diberi pancang dan dilanjutkan dengan menebas, menebang, dan membakar sisa kayu untuk dijadikan ladang disebut tanah *sekeuih*. Pemilik ladang tersebut mempunyai hak utama terhadap ladang yang berlaku selama satu tahun. Hak utama tersebut akan hilang jika si pemilik sengaja menelantarkan ladang tersebut. Disamping kehilangan hak utama, pemilik juga akan diberi hukuman adat dengan bekerja secara suka rela tanpa upah karena dianggap telah merusak hutan;
- d. hutan atau areal ladang yang ditinggalkan setelah selesai panen disebut tanah *jurami*. Hak utama atas tanah pada pemiliknya berlaku selama tiga tahun. Jika setelah tiga tahun tidak dikerjakan, maka hak utamanya akan hilang dan bisa dialihkan kepada orang lain. Keputusan ini ditetapkan atas musyawarah para *tuwai kuteui*-nya. Jika pada tanah *jurami*

ini terdapat pohon tanaman keras yang menghasilkan seperti pohon durian, maka pohon tersebut tetap menjadi milik si pemilik ladang pertama (pemilik *tanah jurami*). Karena yang diatur dalam adat Rejang adalah masalah pemilikan tanah. Ketentuan ini juga tetap berlaku pada kebun-kebun penduduk yang selama tiga tahun tidak diurus oleh pemiliknya, dianggap menjadi milik anggota *kuteui* dan oleh ketua *kuteui* diserahkan kepada anggota *kuteui*nya untuk dikelola.

4. Hak Pakai

Hak pakai adalah hak yang diberikan kepada anggota *kuteui* untuk mengolah atau memanfaatkan lahan/tanah untuk kebutuhan hidupnya. Prinsipnya adalah seluruh tanaman yang ditanam oleh dipemakai adalah hak miliknya tetapi lahannya adalah hak pakai. Dengan demikian jika lahan tersebut tidak lagi dikelola atau ditinggalkan tanpa menanam tanaman keras, maka hak pakainya akan hilang. Demikian juga hak tersebut tidak dapat diwariskan. Siddik (1980:150) mengelompokkan hak pakai dalam dua jenis, yaitu: “(1) Hak pakai para anggota masyarakat hukum adat, baik marga maupun dusun atas ladang dan sawah bendar langit atau sawah rawang; dan (2) Hak pakai orang luar, yaitu hak dapat mengerjakan tanah yang akan hilang jika pemakaian tanah itu dihentikan”

5. Hak Milik

Hak milik adalah kepemilikan lahan/tanah yang dikhususkan kepada anggota masyarakat hukum adat berdasarkan *kuteui*-nya. Pengalihan hak milik idealnya hanya bisa dilakukan kepada sesama orang Rejang dalam satu *kuteui*-nya. Akibat pertumbuhan penduduk dan kebutuhan yang semakin meningkat, pengalihan hak milik bisa dilakukan kepada sesama orang Rejang diluar *kuteui*-nya. Bahkan saat ini pengalihan tersebut sudah bisa dilakukan kepada siapa saja termasuk yang bukan orang Rejang.

IV. DINAMIKA HUBUNGAN MASYARAKAT DESA KETENONG II DENGAN TNKS

A. Aktivitas Masyarakat di Kawasan TNKS

Masyarakat Desa Ketenong II mayoritas adalah petani. Sebagian besar atau hampir 80% mata pencaharian masyarakatnya adalah menggarap lahan persawahan. Sebagian lagi memanfaatkan lahan pertanian untuk menanam palawija seperti jagung. Namun, hama babi yang tidak terkendalikan sehingga tanaman palawija masyarakatnya tidak menuai hasil yang diharapkan.

Selain menggarap lahan persawahan dan pertanian, penduduk Ketenong II ada yang memanfaatkan hutan untuk memenuhi kebutuhan ekonomi. Salah satu hasil hutan yang dimanfaatkan oleh masyarakat Desa Ketenong II adalah kayu yang digunakan sebagai bahan bangunan. Selain itu, aktivitas yang dilakukan masyarakat yaitu mencari kayu bakar yang dipakai sendiri sebagai bahan bakar. Selain aktivitas tersebut, masyarakat Desa Ketenong II juga menanam nilam yang diambil minyaknya untuk dijual di pasar. Minyak nilam tersebut memiliki nilai ekonomis yang cukup tinggi karena tergolong langka dan proses pembuatannya sendiri memakan waktu yang cukup lama. Hasil produksi nilam tersebut terbatas karena lahan yang dimanfaatkan sebagai area penanaman masuk dalam kawasan Taman Nasional Kerinci Seblat. Tanaman nilam bisa diambil batangnya apabila tanaman tersebut telah berumur 6 bulan sehingga siap untuk di produksi.

Pada saat ini secara resmi aktivitas di kawasan TNKS sudah tidak ada lagi yang dilakukan oleh masyarakat Desa Ketenong II sejak tahun 2009. Hal ini dikarenakan adanya sosialisasi

dari pemerintah untuk tidak lagi mengambil hasil-hasil hutan. Selain itu adanya kesadaran masyarakat bahwa mengambil hasil hutan secara berlebihan bisa menyebabkan erosi dan kerusakan hutan. Akibat yang dirasakan oleh masyarakat adalah terbatasnya ruang gerak mereka dalam pemanfaatan hutan dalam pemenuhan kebutuhan ekonomi. Untuk memenuhi kebutuhan ekonomi, masyarakat fokus pada pengolahan lahan pertanian secara intensifikasi yang dibantu oleh penyuluh pertanian.

Salah satu kasus yang pernah terjadi adalah yang dialami oleh seorang penduduk Desa Ketenong II yang telah cukup lama mengolah sawah di tanah yang dimilikinya secara turun temurun. Oleh pengelola TNKS areal sawahnya dipatok sebagai bagian dari kawasan TNKS. Akibatnya si petani dituduh merambah lahan TNKS dan dipaksa untuk tidak melanjutkan mengelola sawahnya. Persoalan ini menjadi perdebatan karena menurut si petani, dia sudah mengolah sawahnya jauh sebelum adanya TNKS di daerahnya. Hingga pada saat penelitian persoalan ini belum selesai dan si petani masih tetap mengolah sawahnya.

Selain menggarap sawah, warga masyarakat Desa Ketenong II juga menggarap lahan pertanian. Keterbatasan kepemilikan lahan pertanian menyebabkan kawasan hutan TNKS dimanfaatkan untuk menanam nilam dan mendapatkan kayu bakar serta bahan baku kayu untuk bahan bangunan. Warga masyarakat Desa Ketenong II mengharapkan adanya keleluasaan dalam pengelolaan lahan yang bisa dimanfaatkan untuk lahan pertanian. Luas lahan pertanian yang ada pada saat ini belum mencukupi kebutuhan warga masyarakat Desa Ketenong II sehingga sebagian warga memanfaatkan kawasan hutan TNKS.

Persoalan pemanfaatan tata ruang di Kabupaten Lebong telah menimbulkan konflik terkait antara kebutuhan ekonomi dan pertumbuhan penduduk dengan keterbatasan lahan karena adanya peruntukan untuk hutan lindung dan taman nasional. Sulistyono (seperti yang dikutip oleh Sukisno, 2009:72) melaporkan bahwa dengan menggunakan data satelit *Landsat Thematic Mapper* multiwaktu diketahui perubahan kondisi hutan primer menjadi hutan bukan primer atau yang telah mengalami perambahan. Perambahan kawasan hutan mempunyai kecenderungan mengarah pada kawasan sebelah barat TNKS (sepanjang kurang lebih 2,5 km dari batas TNKS pada arah Bukit Reges) dan sebelah timur batas TNKS (sepanjang kurang lebih 2,5 km dari batas TNKS pada arah Bukit Sulup). Kecenderungan tersebut tidak memperlihatkan faktor kesesuaian lahan karena mengarah pada kawasan yang sesungguhnya tidak layak untuk pengembangan pertanian. Pola dan kecenderungan arah perubahan dan luas perambahan lebih dipengaruhi oleh faktor kebutuhan sosial ekonomi.

Dampak dari adanya larangan pemerintah bagi warga masyarakat Desa Ketenong II dalam melakukan aktivitas di kawasan hutan TNKS menyebabkan berkurangnya penghasilan mereka dalam memenuhi kebutuhan keluarga karena berkurangnya lahan garapan. Larangan tersebut sebenarnya memiliki dampak positif karena hutan TNKS yang ada merupakan paru-paru dunia yang manfaatnya pun bisa dirasakan oleh warga masyarakat Desa Ketenong II. Menurut penuturan salah satu warga bahwa dengan adanya hutan TNKS tersebut, maka udara yang dihirup akan terasa segar dan tetap sejuk meskipun musim kemarau. Selain itu dengan adanya kawasan hutan TNKS, maka Desa Ketenong II khususnya akan dapat terhindar dari kemungkinan bahaya banjir dan tanah longsor. Manfaat-manfaat yang diperoleh tersebut diharapkan tercipta hubungan yang positif dan saling menguntungkan. Terjalinnnya hubungan antara warga masyarakat Desa Ketenong II dan kawasan hutan TNKS akan mewujudkan keselarasan dalam hubungan antara manusia dengan alam.

Walaupun sudah ada kesadaran pada masyarakat tentang dampak positif hutan TNKS, namun pelanggaran menurut undang-undang masih saja terjadi. Pengambilan kayu untuk kayu bakar atau menanam dan mengambil hasil tanaman nilam menurut masyarakat bukanlah pelanggaran dalam arti pengrusakan hutan. Jadi pemenuhan kebutuhan ekonomi dan

perbedaan konsep hutan sering menjadi penyebab masyarakat lokal disebut sebagai pelaku pengrusakan hutan.

B. Pemanfaatan Hutan Menurut Undang-Undang

Tujuan pengelolaan hutan oleh negara adalah sebagai pengontrol pemanfaatan hutan dan upaya pelestariannya. Seperti penjelasan dalam UU No. 41 tahun 1999 disebutkan bahwa penyelenggaraan kehutanan berasaskan manfaat dan lestari, dimaksudkan agar setiap pelaksanaan penyelenggaraan kehutanan memperhatikan keseimbangan dan kelestarian unsur lingkungan, sosial dan budaya, serta ekonomi. Penyelenggaraan kehutanan berasaskan kerakyatan dan keadilan, dimaksudkan agar setiap penyelenggaraan kehutanan harus memberikan peluang dan kesempatan yang sama kepada semua warga negara sesuai dengan kemampuannya, sehingga dapat meningkatkan kemakmuran seluruh rakyat. Oleh karena itu, dalam pemberian wewenang pengelolaan atau izin pemanfaatan hutan harus dicegah terjadinya praktek monopoli, monopsoni, oligopoli, dan oligopsoni. Penyelenggaraan kehutanan berasaskan kebersamaan, dimaksudkan agar dalam penyelenggaraan kehutanan menerapkan pola usaha bersama sehingga terjalin saling keterkaitan dan saling ketergantungan secara sinergis antara masyarakat setempat dengan BUMN atau BUMD, dan BUMS Indonesia, dalam rangka pemberdayaan usaha kecil, menengah, dan koperasi. (penjelasan pasal 2 UU No. 41 tahun 1999).

Pemahaman masyarakat tentang hutan menurut perundang-undangan memang masih kurang umumnya masyarakat memahami hutan secara adat sehingga pemanfaatan hutan tersebut berdasarkan pemahaman adat.² Amanat yang disebutkan dalam UU No. 41 tahun 1999 terutama pasal 5 ayat (1) menyebutkan:

“Hutan negara dapat berupa hutan adat, yaitu hutan negara yang diserahkan pengelolannya kepada masyarakat hukum adat (*rechtsgemeenschap*)”

Dalam penjelasan terhadap pasal tersebut bahwa hutan adat tersebut sebelumnya disebut hutan ulayat, hutan marga, hutan pertuanan, atau sebutan lainnya. Disinilah letak perbedaan pemahaman masyarakat. Walaupun sudah disebutkan pada pasal 5 ayat (1) tersebut, namun dalam kehidupan sehari-hari justru peran masyarakat adat seakan tidak dilibatkan dalam pengelolaan hutan. Norma yang ada pada masyarakat Rejang tentang pengelolaan hutan seakan tidak dijadikan dalam pengaturan masyarakat dalam memanfaatkan hutan.

Lebih lanjut penjelasan undang-undang tersebut menjelaskan hutan yang dikelola masyarakat hukum adat dimasukkan di dalam pengertian hutan negara sebagai konsekuensi adanya hak menguasai oleh negara sebagai organisasi kekuasaan seluruh rakyat pada tingkatan yang tertinggi dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dengan dimasukkannya hutan adat dalam pengertian hutan negara, tidak meniadakan hak-hak masyarakat hukum adat sepanjang kenyataannya masih ada dan diakui keberadaannya, untuk melakukan kegiatan pengelolaan hutan. Hutan negara yang dikelola oleh desa dan dimanfaatkan untuk kesejahteraan desa disebut hutan desa. Hutan negara yang pemanfaatan utamanya ditujukan untuk memberdayakan masyarakat disebut hutan kemasyarakatan. Hutan hak yang berada pada tanah yang dibebani hak milik lazim disebut hutan rakyat.

Sebagaimana diamanatkan oleh Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 tentang kehutanan (pasal 68 dan 69) hak dan kewajiban masyarakat diakui sebagai satu paket kegiatan, dimana bentuk-bentuk pengakuan hak dan kewajiban masyarakat oleh negara tersebut dalam bentuk hak menikmati kualitas lingkungan hidup, hak memperoleh informasi, hak terlibat dalam pengelolaan hutan lewat koperasi dan hak memberikan saran dalam pengelolaan hutan. Sebagai perimbangan hak yang ada pada masyarakat tersebut, maka

² Wawancara dengan Pak Siran, Kepala Desa Ketenong II, di Desa Ketenong II Juli 2011.

masyarakat berkewajiban turut berpartisipasi dalam menjaga kelestarian hutan dan tidak boleh melakukan berbagai kegiatan yang dapat mengganggu kelestarian hutan.

Kerusakan hutan termasuk hutan Taman Nasional Kerinci Sebelat (TNKS) di Kabupaten Lebong akibat perambahan hutan dan pembalakan liar perlu segera ditanggulangi. Berbagai permasalahan yang dihadapi dalam pengelolaan sumber daya alam termasuk hutan TNKS Kabupaten Lebong. Adanya tekanan kebutuhan masyarakat terhadap lahan pertanian yang terus naik karena pertambahan penduduk, adanya kebutuhan akan sumber bahan kayu, serta adanya peningkatan kepemilikan *chainsaw* baik yang mempunyai izin maupun liar merupakan beberapa alasan yang menyebabkan kerusakan hutan hutan semakin meluas. Oleh karena itu perlu adanya kerjasama antara pemerintah Kabupaten Lebong dengan aparat keamanan dalam meningkatkan pengawasan pengrusakan hutan.

Kelestarian hutan TNKS yang telah ditetapkan sebagai “paru-paru” dunia setidaknya akan dapat mensejahterakan warga masyarakat setempat yang sebagian besar bekerja di sektor pertanian sawah dan tanaman pangan lainnya. Hutan menjadi penyangga kehidupan karena merupakan wilayah tangkapan air yang dibutuhkan masyarakat khususnya untuk pengairan sawah. Jika penyangga kehidupan tersebut tidak dijaga keutuhan dan kelestariannya, maka bisa terjadi bencana alam seperti longsor dan banjir.

Sebagai kekayaan alam yang sangat berharga dan merupakan sumber kehidupan bagi makhluk di permukaan bumi, maka hutan sangat perlu dijaga kelestariannya. Oleh karena itu perlu adanya suatu kebijakan dari pemerintah daerah Kabupaten Lebong dalam melestarikan kawasan hutan. Sementara Pemerintah Daerah Kabupaten Lebong tidak berhak membuat kebijakan mengenai hutan lindung TNKS karena kebijakan mengenai hutan lindung langsung dikeluarkan oleh Balai Besar TNKS yang berkedudukan di Kabupaten Kerinci Provinsi Jambi. Kewenangan tersebut tidak didelegasikan kepada Pemerintah Kabupaten Lebong karena kewenangan dalam mengelola hutan lindung TNKS merupakan kewenangan atributif. Walaupun tidak secara langsung mengeluarkan kebijakan mengenai hutan lindung TNKS tetapi Pemerintah Kabupaten Lebong juga telah mengeluarkan beberapa kebijakan yang secara langsung ikut melestarikan hutan lindung TNKS, yaitu: (1) Peraturan Daerah Nomor 24 Tahun 2005 tentang izin pemanfaatan dan pengumpulan kayu rakyat (IPKR), (2) Peraturan Daerah Nomor 25 Tahun 2005 tentang izin pemanfaatan kayu rakyat atau bukan kayu rakyat, (3) Keputusan Bupati Lebong Nomor 765 Tahun 2008 tentang pembentukan tim terpadu pengamanan hutan dan pemberantasan penebangan kayu secara illegal di kawasan hutan dan peredarannya di wilayah Kabupaten Lebong, dan (4) Keputusan Kepala Dinas Kehutanan dan Perkebunan Kabupaten Lebong tahun 2008 tentang mitra konservasi pedesaan Dinas Kehutanan dan perkebunan Kabupaten Lebong Tahun 2008.

C. Peran Lembaga Adat

Pada suku bangsa Rejang secara adat, sebuah dusun (*sadei*) dianggap resmi berdiri apabila sudah terbentuk lembaga adat ditandai dengan ditanamnya kelapa pinang (*nyioa pinang*). Lembaga adat yang dimaksud adalah *kuteui* yang merupakan sekaligus sebagai lembaga pemerintahan. Sebagai lembaga pemerintahan merupakan sebuah unit politik yang mengatur hubungan sesama warganya dan hubungan dengan *kuteui* lain (Siddik, 1980).

Bagi suku bangsa Rejang, kawasan hutan yang berada di sekitar tempat tinggalnya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupannya. Hutan tidak hanya dijadikan sebagai tempat untuk mencari sumber-sumber ekonomi saja melainkan juga dianggap sebagai tempat yang mengandung nilai-nilai magis, keramat, dan hal-hal yang ditabukan.

Adanya hubungan yang telah terjalin tersebut, maka suku bangsa Rejang menjunjung tinggi nilai-nilai adat dan norma-norma adat yang berlaku dalam kehidupan sehari-hari, baik

hubungan antara satu orang dengan orang lain maupun hubungan antara masyarakatnya dengan alam di sekitarnya. Peran lembaga adat sangat penting dalam mewujudkan situasi dan kondisi kehidupan masyarakat yang harmonis khususnya dalam kehidupan suku bangsa Rejang. Apabila terjadi pelanggaran terhadap norma-norma tersebut maka akan diberikan sanksi-sanksi adat, begitu pula dengan pelanggaran yang terjadi terhadap hutan lindung TNKS. Pelanggaran tersebut diselesaikan melalui perdamaian adat Rejang. Struktur pranata perdamaian adat Rejang terdiri dari *Tuwai Adat* (Ketua Adat), *Kemin* (Sekretaris Adat), *Begawo* (Juru Panggil), *Tuwai Kuteui* (pemimpin *petulai*).

Penentuan denda terhadap setiap pelanggaran akan berbeda tergantung dari jenis pelanggaran yang dilakukan. Setiap terjadi pelanggaran hutan lindung TNKS, maka *tuwai* adat akan bermusyawarah untuk menelaah dan mempertimbangkan segala aspek kehidupan guna untuk menentukan penyelesaian yang dapat di terima oleh pihak-pihak yang dianggap bersalah. Keputusan *tuwai adat* bersumber pada nilai-nilai yang terkandung dalam adat istiadatnya. Seorang warga suku bangsa yang dianggap melanggar adat terhadap hutan lindung TNKS seperti mencuri kayu, menebang pohon, membuka lahan baru atau mencuri hasil hutan lainnyadiselesaikan melalui pranata perdamaian adat.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Masyarakat Desa Ketenong II mengkonsepsikan hutan menurut budaya mereka, sedangkan pemerintah mengkonsepsikan hutan berdasarkan perundang-undangan. Dampaknya terjadi perbedaan pemahaman dan pemanfaatan kawasan TNKS bagi kedua belah pihak. Secara ekonomi, bagi masyarakat setempat kondisi tersebut membatasi akses mereka dalam memanfaatkan hutan yang akhirnya mempengaruhi tingkat perekonomian mereka. Kepentingan pemerintah terhadap hutan dilakukan dengan menerbitkan regulasi tentang pelarangan pemanfaatan hutan oleh masyarakat di sekitar kawasan hutan TNKS.

Bagi masyarakat Desa Ketenong II, pelarangan pemanfaatan hutan TNKS justru dianggap sebagai bentuk arogansi pemerintah terhadap mereka. Masyarakat menganggap bahwa mereka lebih dahulu menguasai lahan tersebut berdasarkan adat Rejang daripada keberadaan TNKS itu sendiri. Akibatnya beberapa anggota masyarakat tetap mengambil hasil hutan maupun mengolah lahan pertaniannya yang masuk dalam kawasan TNKS. Tindakan ini oleh pemerintah dianggap sebagai tindakan yang melanggar undang-undang maupun peraturan lainnya terkait TNKS. Namun pelanggaran tersebut dapat diselesaikan melalui pranata adat Rejang yaitu *kuteui* sehingga para pelaku hanya dihukum secara adat dengan membayar denda.

Perbedaan pemahaman dan pelanggaran dalam pemanfaatan kawasan TNKS tersebut dapat diminimalisir melalui kegiatan sosialisasi oleh Pemerintah Kabupaten Lebong dan pengelola TNKS. Demikian juga peran lembaga adat *kuteui* yang menjembatani kepentingan masyarakat dengan pengelola TNKS.

B. Saran

1. Berbagai peraturan hukum di bidang kehutanan hendaknya terus disosialisasikan kepada masyarakat sehingga masyarakat tahu akan batas-batas dalam pemanfaatan hutan;
2. Perlu ditinjau kembali penetapan batas-batas TNKS yang melibatkan hutan masyarakat adat karena tujuan sistem kehutanan menurut undang-undang adalah untuk kesejahteraan masyarakat;

3. Perlu adanya koordinasi antara pengelola TNKS, pemerintah daerah, dan masyarakat setempat dalam menerapkan peraturan terkait TNKS;
4. Masyarakat Desa Ketenong II dituntut memiliki kesadaran yang tinggi dalam menjaga kelestarian hutan sebagai penyangga kehidupan dan wilayah tangkapan air juga keterlibatan dalam mendapatkan manfaat ekonomi.

DAFTAR PUSTAKA

- Arios, R. L., dan Yondri, 2008. *Kutai: Konsep dan Eksistensinya Pada Suku Bangsa Rejang*. Jakarta: Depbudpar.
- Badan Perencanaan dan Pembangunan Daerah Lebong. 2007. *Laporan Akhir Kajian Tentang Aksesibilitas Masyarakat Pada Hutan dan Profil Sosial Ekonominya*. Kerjasama Fakultas Pertanian Universitas Bengkulu dengan Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Kabupaten Lebong.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Lebong tahun. 2007. *Kabupaten Lebong Dalam Angka*. Muaraaman: BPS Kabupaten Lebong.
- Ellen, R., "Pengetahuan Tentang Hutan, Transformasi Hutan: Ketidakpastian Politik, Sejarah Ekologi, dan Renegosiasi Terhadap Alam di Seram Tengah", dalam Tania Murray Li. 2002. *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. Hal. 205 -246.
- Ganefi, et.al. 2007. "Model Pelestarian Keanekaragaman Hayati Taman Nasional Kerinci Seblat Berbasis Norma-Norma Hukum Adat Rejang di Kecamatan Rimbo Penghadang Kabupaten Lebong". *Laporan penelitian* Universitas Bengkulu.
- Koentjaraningrat. 1986. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Harrison, L. E., dan Samuel, P. H. (ed)., 2006. *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-Nilai Membentuk Kemajuan Manusia*. Jakarta: LP3ES.
- Hartiman, A. H., Dewayanti, Y. K., Yamani, M., dan Yono, M., 2001. "Ketaatan Masyarakat Pada Hukum Adat Dalam Pelestarian Keanekaragaman Hayati Taman Nasional Kerinci Seblat Di Kabupaten Rejang Lebong Propinsi Bengkulu". *Kumpulan Ringkasan Penelitian Small Research Grants 2000- 2001 Taman Nasional Kerinci Seblat Kehati dan Departemen Kehutanan*.
- Siddik, A., 1980. *Hukum Adat Rejang*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Sukisno, 2009. "Analisis Pengembangan Wilayah Berbasis Konservasi Sumber Daya Alam di Kabupaten Lebong". *Tesis Sekolah Pascasarjana* Institut Pertanian Bogor.
- Sumardi, M., dan Hans-Dieter Evers. "Pemenuhan Kebutuhan Pokok Golongan Berpenghasilan Rendah", dalam Muljanto Sumardi dan Hans-Dieter Evers (ed). 1982. *Sumber Pendapatan, Kebutuhan Pokok, dan Prilaku Menyimpang*. Jakarta: Rajawali.
- Umar, 2009. "Persepsi Dan Perilaku Masyarakat Dalam Pelestarian Fungsi Hutan Sebagai Daerah Resapan Air (Studi Kasus Hutan Penggaron Kabupaten Semarang)". *Tesis Pascasarjana* Universitas Diponegoro Semarang.
- Utama, P., 2007. "Perilaku Masyarakat Terhadap Perubahan Sistem Adat Perkawinan Suku Rejang". *Skripsi Sarjana* Universitas Bengkulu.
- Undang-Undang No. 41 tahun 1999.
- Undang-Undang No. 23 tahun 2007

Sumber Internet:

- "Kerusakan Hutan Taman Nasional Kerinci Sebelat Wilayah Kabupaten Lebong, Propinsi Bengkulu" diunduh dari <http://cfors.wordpress.com/2008/03/14/kerusakan-hutan-taman-nasional-kerinci-sebelat-wilayah-kabupaten-lebong-propinsibengkulu/>

diunduh 10 April 2011.

”Pembabatan Hutan TNKS di Kabupaten Lebong Makin Marak” diunduh dari http://www.republika.co.id/online_detail.asp?id=302285&kat_id=23 diunduh 10 April 2011.

“Taman Nasional Kerinci Seblat”. Diunduh dari www.dephut.go.id/informasi/tamnas/Tamnas.html diunduh 10 April 2011.

Kelestarian TNKS Terancam”, diunduh dari <http://www.lensanews.com/hukum-kriminal.html> diunduh 10 April 2011.

Pembukaan TNKS untuk Persawahan Masih Berlanjut” diunduh dari <http://www.rotanindonesia.org> diunduh 10 April 2011

“Pembabatan Hutan TNKS di Kabupaten Lebong Makin Marak” diunduh dari http://www.republika.co.id/online_detail.asp?id=302285&kat_id=23 diunduh 10 April 2011.

DATA INFORMAN

No	Nama	Umur	Pekerjaan	Jabatan	Alamat
1.	Tarmizi	41 Tahun	Tani	Ketua BPD	Dusun I
2.	Sukurani	55 Tahun	Tani	Imam	Dusun I
3.	Solahudin	36 Tahun	Tani	Sekretaris Desa	Dusun II
4.	Ujang Reng	60 Tahun	Tani	Tokoh Masyarakat	Dusun III
5.	Siran	30 Tahun	Tani	Kepala Desa	Dusun III

PROFIL WONG PINTER MENURUT MASYARAKAT TEMANGGUNG JAWA TENGAH

Sartini

Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta
tinisartini2013@gmail.com

Abstrak

Wong pinter merupakan sebutan seorang penyembuh tradisional yang masih ada di wilayah Kabupaten Temanggung Jawa Tengah. Tujuan penelitian ini adalah menjelaskan definisi dan ciri wong pinter; membedakan penyebutannya dengan istilah kyai dan dukun, menjelaskan keberadaannya sebagai individu dan anggota masyarakat, menjelaskan pelayanan dan unsur yang mempengaruhinya, serta menemukan wong pinter di Temanggung Jawa Tengah. Penelitian ini merupakan penelitian lapangan. Pengumpulan data dilakukan dengan pendekatan etnografi dengan melakukan strategi wawancara kualitatif face-to-face interview dan Focus Group Discussion (FGD). Data disusun dalam bentuk tabulasi dan dikelompokkan sesuai dengan tema-tema pertanyaan penelitian, kemudian dianalisis dan disajikan dalam bentuk uraian (deskripsi). Analisis dilakukan dengan kerangka berfikir kedudukan manusia sebagai pribadi, makhluk Tuhan, dan sebagai makhluk sosial. Istilah wong pinter secara sempit merujuk pada orang yang berkemampuan khusus, khususnya dalam berkomunikasi dengan makhluk supranatural, mempunyai jiwa penolong tanpa meminta imbalan, menjunjung tinggi moral, mempunyai kemampuan mengobati dan menyembuhkan, membantu mendoakan, dan memberikan nasihat. Wong pinter mempunyai ciri yang berbeda dengan dukun dan kyai. Sebagian besar wong pinter adalah taat beragama dan bersosialitas dengan baik. Kemampuan memberikan pertolongan didapat secara keturunan, langsung dari Tuhan dan dengan cara belajar. Faktor keyakinan pasien dianggap menjadi faktor kemajasan doanya. Wong pinter ditemukan di seluruh wilayah kecamatan, dan berasal dari berbagai agama dan kepercayaan. Pada umumnya mereka laki-laki, hanya satu wong pinter berjenis kelamin perempuan.

Kata kunci: wong pinter, dukun, Temanggung

WONG PINTER'S PROFILE ACCORDING TO PEOPLE OF TEMANGGUNG CENTRAL JAVA

Abstract

Wong Pinter is one of the traditional healers in Temanggung Central Java. The purpose of this study is to explain the term, how they conduct as an individual and the member of their society, their services and how people still rely on them, and find wong pinter in Temanggung. It is a field research. The data was collected through ethnographic approach with face-to-face interviews and Focus Group Discussion (FGD strategies). The data were collected, arranged, and grouped related to the themes of the research question. They were be analyzed and presented in a description. Analyses were performed with a framework of the human person position, as an individual, a creature of God, and as social beings. The term of wong pinter refers to persons who have special abilities, especially to communicate with the supernatural beings, have a helper soul without economic orientation, uphold morals, help to pray, and give advice. The term is relatively different from kyai and dukun. Some of them are pious in Islamic teachings, and all of them have good conduct in the society. Their abilities are given from the offspring, obtained directly from God and learned from many sources. Patient confidence is also considered to be a factor of successful prayer. Wong pinters are from almost all regions and beliefs that exist in Temanggung. There is only one a female wong pinter.

Keywords: wong pinter, dukun, Temanggung

I. PENDAHULUAN

Meskipun dunia dan khususnya Indonesia sekarang ini sudah memasuki zaman modern dengan majunya teknologi kedokteran dan perkembangan pemahaman keagamaan, tetapi masyarakat masih memanfaatkan para penyembuh tradisional. Penyembuh tradisional dibedakan dengan penyembuh modern. Penyembuh tradisional berbasis pada pengetahuan tradisional, sementara penyembuh modern, seperti dokter dan tenaga medis, berbasis pada

ilmu modern dan teknologi. Menurut *Convention of Biological Diversity* (dalam <http://www.cbd.int/traditional/intro.shtml>), yang dimaksud pengetahuan tradisional adalah sebagai berikut.

Traditional knowledge refers to the knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities around the world. Developed from experience gained over the centuries and adapted to the local culture and environment, traditional knowledge is transmitted orally from generation to generation. It tends to be collectively owned and takes the form of stories, songs, folklore, proverbs, cultural values, beliefs, rituals, community laws, local language, and agricultural practices, including the development of plant species and animal breeds. Sometimes it is referred to as an oral tradition for it is practiced, sung, danced, painted, carved, chanted and performed down through millennia. Traditional knowledge is mainly of a practical nature, particularly in such fields as agriculture, fisheries, health, horticulture, forestry and environmental management in general.

Penyembuh tradisional mendapatkan pengetahuan yang dibangun oleh pengalaman hidup yang berakar pada lingkungan sosial, budaya, dan keagamaan yang berkembang dan merupakan kearifan lokal masyarakat. Pengetahuan ini dapat berkembang menjadi pengalaman-pengalaman praktis termasuk di dalam dunia penyembuhan dan pelayanan sosial kepada masyarakat. Pengetahuan tradisional berbasis pada logika masyarakatnya sendiri, sedangkan pengetahuan modern berbasis pada rasionalitas ilmu. Dengan pengetahuan tradisionalnya, para penyembuh mampu melakukan berbagai pelayanan kepada masyarakat, misalnya melakukan praktik penyembuhan penyakit fisik seperti terbakar, digigit hewan berbisa, atau penyakit demam, bahkan penyakit berat lain seperti tumor dan kanker. Didapatkan data bahwa para penyembuh tradisional juga melakukan pelayanan pada masalah non fisik yang dikenal dengan gangguan makhluk halus, konsultasi mencari waktu yang tepat untuk memulai usaha, membangun rumah, menempati rumah, membangun jembatan, atau melaksanakan hajat. Penyembuh tradisional juga sering dimintai doa untuk memuluskan karir, memulangkan orang yang pergi meninggalkan rumah, melancarkan sakaratul maut, dan memberikan nasihat-nasihat (Sartini a, 2014:659).

Data-data pustaka menunjukkan bahwa keberadaan penyembuhan tradisional ini penting di masyarakat dan menjadi bahan kajian ilmiah. Di Afrika ditunjukkan oleh penelitian Truter (2007: 56) yang menuturkan bahwa 60% sampai 80% anggota masyarakat berkonsultasi dengan penyembuh tradisional sebelum mereka berobat kepada ahli medis. Demikian juga di India, salah satu penelitian menyebutkan bahwa terapi tradisional masih dianggap efektif untuk menangani berbagai penyakit fisik dan mental (Dalal, 2007:8). Di Indonesia, penyembuh tradisional masih tumbuh subur, baik yang berkaitan dengan penolong kelahiran (Amilda, 2010:3), maupun penyembuh dalam pengertian lain yang dikenal dengan berbagai istilah seperti: *wong pinter, dukun, tabib, ahli kebatinan, ahli thariqah, ustadz, kyai* (Sofwan, 2010:3). Para pengkaji Jawa menemukan beberapa istilah lain seperti *dukun biasa, wong tuwa, tiyang sepuh, pitulung*, juga *guru mistik* (Sartini a, 2014: 659). Khiun (2012: 25) juga menyebut beberapa macam *dukun* senada dengan apa yang diuraikan oleh Geertz (1976:86) mengenai macam-macam *dukun* seperti: *dukun bayi, dukun calak, dukun temanten, dukun petungan, dukun sibir*, dan lainnya. Dikenal juga istilah *dokter-dukun (terkun)* (Gerber dan Williams, 2002:58), yang merupakan penyembuh modern tetapi masih menggunakan bantuan pengetahuan non medis. Praktik-praktik penyembuhan tradisional masih menjadi referensi berbagai lapisan masyarakat.

Sebagai contoh, pasien dengan berbagai latar belakang usia, pekerjaan, dan pendidikan mendatangi para penyembuh alternatif di Semarang Jawa Tengah untuk penanganan masalah penyakit fisik, gangguan makhluk halus, maupun masalah sosial seperti masalah rumah tangga (Sofwan, 2010:136). Di Demak, masalah ekonomi dan kelancaran perdagangan juga

menjadi modus bagi sebagian anggota masyarakat untuk mendatangi *wong pinter*, khususnya *kyai*. Para pedagang banyak berkonsultasi dan minta doa para *kyai* untuk memperlancar usahanya (Indrasuari, 2012). Penelitian Thohir (1991) juga menjelaskan bahwa para pengrajin mebel di Sukodono Jepara Jawa Tengah meminta bantuan *pengujub kyai* atau *dukun* untuk membantu kelancaran usahanya. Di antara para pengrajin ini, mereka mempercayai hari baik yang ditunjukkan oleh *kyai* atau *dukun* untuk memulai usahanya. Para *kyai* biasanya memberikan sarana doa, *rajab*, dan lainnya, dan *dukun* memberikan sarana yang beragam sesuai keahliannya. Penyembuh tradisional ini ada di berbagai daerah dengan berbagai macam nama dan karakteristiknya.

Penelitian ini mengeksplorasi profil *wong pinter*, yaitu salah satu penyembuh tradisional yang ada di wilayah Kabupaten Temanggung Jawa Tengah. Wilayah ini dipilih karena merupakan salah satu daerah yang di dalamnya praktik penyembuhan tradisional masih banyak ditemukan. Di samping itu, dari eksplorasi data awal ditemukan kekhasan pemahaman masyarakat Temanggung mengenai istilah *wong pinter*, yang dibedakan dengan istilah *kyai* atau *dukun*. Pandangan masyarakat Temanggung relatif berbeda dengan beberapa pandangan dari banyak literatur tentang Jawa, dengan memberikan karakteristik positif pada aspek keagamaan dan moralitas *wong pinter* (Sartini a, 2014: 661). Data penelitian iniselanjutnya diperoleh dengan melibatkan responden yang lebih banyak dan meluas ke seluruh kecamatan di wilayah Temanggung sehingga relatif data dan hasilnya mewakili pandangan masyarakat Temanggung.

Dari penjelasan di atas dapat dirumuskan bahwa hal yang menjadi persoalan penelitian ini yaitu apa pemahaman masyarakat Temanggung mengenai istilah *wong pinter*? Secara lebih detail dapat dirumuskan beberapa pertanyaan penelitian: Apa definisi *wong pinter*? Apa saja ciri seseorang disebut *wong pinter*? Apa bedanya *wong pinter* dengan *kyai*, *dukun*, dan para penyembuh lain? Pelayanan sosial apa saja yang diberikan oleh *wong pinter*? Apa saja kegiatan *wong pinter* sebagai pribadi, sebagai pemeluk agama, dan sebagai anggota masyarakat? Apa saja layanan bantuan yang diberikannya? Apa faktor yang mempengaruhi kemampuan *wong pinter*? Siapa orang di daerah Temanggung yang dapat disebut *wong pinter*?

Sebagaimana sudah dijelaskan, telah dilakukan eksplorasi awal tentang profil *wong pinter*. Sampel diambil pada masyarakat Kemloko Kranggan Temanggung. Masyarakat membedakan istilah *dukun*, *kyai*, dan *wong pinter*. Istilah *wong pinter* dianggap memiliki pengertian yang khas. Istilah *dukun* lebih dekat dengan istilah *paranormal*. *Paranormal* atau *dukun* sering berkonotasi dengan penyembuh yang mengharapkan uang dari pasien. Istilah *wong pinter* berkonotasi positif, terhindar dari hal-hal yang secara moral negatif. Penyembuh yang secara moral berlaku salah, tidak dapat dianggap sebagai *wong pinter*, tetapi dapat disebut *paranormal* atau *dukun*. Disimpulkan bahwa *wong pinter* adalah penyembuh tradisional yang memiliki kemampuan khusus untuk membantu menyelesaikan persoalan di masyarakat. Praktik dilakukan dengan menggunakan doa-doa yang mengandung unsur Jawa dan Islam. Kemampuannya didapatkan karena kedekatannya dengan Tuhan dengan melakukan beberapa usaha spiritual antara lain dengan melakukan puasa-puasa khusus. Mereka dianggap sebagai orang yang menjalankan agama secara baik dan secara moral tidak tercela (Sartini a, 2014: 645-647). Hasil penelitian belum merupakan representasi pandangan masyarakat Temanggung secara lebih luas, oleh karena itu diperlukan penelitian dengan responden yang representatif.

Penelitian Sofwan (2010) dengan judul *Peranan Wong Pinter Dalam Pengobatan Alternatif Di Kota Semarang* tidak membedakan istilah *wong pinter* sebagai kategori dengan karakter khusus, dan disertasi Agustinus Sutiono, dengan judul *The Roles and Significance of*

Wong Pinter, the Javanese Shaman (Sutiono, 2014), menjelaskan istilah *wong pinter* dengan menghubungkan kedekatannya dengan istilah *shamanisme*. Istilah *wong pinter* dalam kajian ini mengacu pada istilah *dukun* dalam arti luas, sebagaimana dipakai oleh Geertz (1976) dan Woodward (2011).

Telah dilakukan penelusuran istilah *wong pinter* pada pustaka-pustaka yang ditulis oleh para ahli tentang Jawa (Sartini a, 2014), yang meliputi karya-karya Geertz (1976), Daniels (2009), Mulder (2005), Woodward (2011), dan Hesselink (2011). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa tidak banyak ditemukan istilah *wong pinter*. Kriteria yang terdapat pada *wong pinter* di Temanggung relatif memiliki kedekatan dengan figur *dukun* atau *kyai* tetapi dengan menghilangkan aspek negatif atau ambigu dari *dukun* dan kemampuan keislaman yang ada pada *kyai*. *Wong pinter* dapat digambarkan sebagai figur transisional antara *dukun* dan *kyai*. Ia juga relatif memiliki karakteristik yang mirip dengan apa yang disebut Mulder sebagai *guru mistik*. Metode penyembuhan yang dilakukan *wong pinter* berbeda dengan yang dilakukan *dokter-dukun* atau *ustadz* meskipun *ustadz* juga menggunakan *air doa* dan adanya kepercayaan pada dunia non-manusia (*non-human beings*). *Wong pinter* tidak menggunakan metode *dzikir* seperti halnya dilakukan *dokter dukun* atau pembacaan ayat-ayat Al Qur'an sebagaimana dilakukan *ustadz ruqyah*. Berdasarkan kajian di atas, maka menjadi penting memperdalam kajian untuk menemukan definisi dan menggambarkan profil *wong pinter* sebagai bagian dari penyembuh tradisional yang boleh jadi memang mempunyai kualifikasi khusus dibandingkan istilah *kyai*, *dukun*, *dokter terkun*, paranormal, dan penyembuh lain.

Penelitian ini dilakukan pada tahun 2014 (Sartini b, 2014), bertujuan mengeksplorasi bagaimana pemahaman masyarakat Temanggung mengenai profil *wong pinter* dalam perannya sesuai hakikat kodratnya sebagai makhluk monodualis-monopluralis, yaitu: susunan kodrat manusia yang terdiri atas jiwa dan raga, sifat kodrat manusia sebagai individu sekaligus sosial dan kedudukan kodrat manusia sebagai makhluk pribadi dan makhluk Tuhan (Notonagoro, 1980:23). Manusia hidup sebagai dirinya sendiri, sebagai makhluk Tuhan dan selalu dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat. Dalam kedudukannya tersebut manusia akan melakukan peran-perannya masing-masing sesuai dengan lingkungan hidup dan budayanya, terutama berkaitan dengan karakteristik dan kemampuan-kemampuan khusus yang dimilikinya. Fokus penelitian adalah menemukan sosok orang-orang yang disebut sebagai *wong pinter*.

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan dengan menggunakan metode etnografi (Crang, 2007:1), yaitu metode pengumpulan data yang bekerja memahami bagian dari pengalaman hidup yang diketahui oleh masyarakat sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari mereka. *Gate keepers* (penjaga pintu), artinya orang-orang kunci, dimanfaatkan untuk mendapatkan kontak sumber-sumber yang akan diwawancarai. Hal ini diharapkan dapat meningkatkan objektivitas data yang penuh secara teoritik. Gambaran objek diharapkan merupakan representasi kondisi aktual dan umum dari objek (Crang, 2007:15-25). Narasumber diambil dari masyarakat Temanggung mewakili masyarakat dari 20 kecamatan yang ada di Kabupaten Temanggung dengan mempertimbangkan variasi agama, pendidikan, usia, juga pekerjaan. Hal yang dipertimbangkan dalam pengambilan narasumber ini antara lain variasi dan kemampuan memberikan informasi. Dengan pertimbangan ini diharapkan cukup data yang diperoleh untuk memberikan gambaran pandangan masyarakat.

Pengumpulan data dalam rangka mempelajari perilaku *culture-sharing* dari individu-individu dan kelompok ini dilakukan dengan strategi wawancara kualitatif melalui *face-to-face interview* dan *Focus Group Discussion* (FGD). Data yang diambil dipertimbangkan kualitasnya dengan melakukan pengecekan atau wawancara ulang. Narasumber berasal dari berbagai wilayah kecamatan di Kabupaten Temanggung, usia, tingkat pendidikan, dan berasal

dari berbagai macam profesi. Dengan cara ini diharapkan dapat diperoleh pandangan menyeluruh (*holistic account*) yang dapat mewakili gambaran kompleks pandangan masyarakat (Creswell, 2010: 263-264, 267).

Data yang telah dikumpulkan, selanjutnya dilakukan tabulasi dan dikelompokkan sesuai dengan tema-tema pertanyaan penelitian. Data kemudian dianalisis dan disajikan dalam bentuk uraian penjelasan. Analisis dilakukan dengan kerangka berfikir kedudukan manusia sebagai makhluk Tuhan, sebagai pribadi dan sebagai makhluk sosial. Profil *wong pinter* di Temanggung Jawa Tengah dipaparkan dengan model deskripsi (Baker, 1994: 54)

II. GAMBARAN UMUM MASYARAKAT TEMANGGUNG

Dilihat dari tingkat pendidikan, sekitar 69% warga masyarakat berpendidikan Sekolah Dasar dan bahkan tidak tamat. Hanya sekitar 31% anggota masyarakat yang berpendidikan Sekolah Menengah ke atas. Bahkan di wilayah Kota Temanggung yang angka tingkat pendidikan masyarakatnya relatif lebih tinggi, hampir 50% warganya hanya bertatus tamatan Sekolah Dasar dan bahkan tidak lulus Sekolah Dasar. Komponen masyarakat berpendidikan Sekolah Dasar tampak mendominasi. Menurut data pemerintah Kabupaten Temanggung, sejak tahun 2010 cukup konstan menunjukkan bahwa masyarakat Temanggung mayoritas hidup sebagai petani (53%), diikuti dengan profesi pedagang (15%), profesi di bidang jasa dan industri sekitar 10 % dari total masyarakat. Profesi lainnya jumlahnya relatif lebih sedikit. Dari 20 kecamatan, wilayah kota hanyalah wilayah Kecamatan Temanggung. Kecamatan lainnya merupakan kota kecil dengan pedesaan sebagai wilayah kerjanya. Apabila dibandingkan dengan jumlah masyarakat pedesaan yang mendominasi jumlah anggota masyarakat Temanggung, maka dapat disimpulkan bahwa sebagian besar masyarakat Temanggung berpendidikan rendah, tinggal di pedesaan dan kebanyakan berprofesi sebagai petani. Latar belakang pendidikan, kondisi geografis dan profesi ini akan berkaitan dengan cara pandang masyarakat terhadap lingkungan dan cara hidup mereka. Misalnya, bagaimana masyarakat mengakses informasi dan kesehatan, cara mereka mempersepsi dan menyelesaikan masalah kehidupan, sangat ditentukan kondisi tersebut.

Masyarakat Temanggung mayoritas beragama Islam. Perkembangan Islam dibuktikan dengan banyaknya pondok pesantren dan sekolah berbasis agama Islam di berbagai wilayah Temanggung. Meskipun mayoritas masyarakat adalah umat Islam, tetapi beberapa sekolah berbasis agama non-Islam juga ada di Temanggung, khususnya di wilayah kota. Meskipun mayoritas masyarakat Temanggung beragama Islam, tetapi hampir di semua kecamatan berdiri rumah-rumah ibadah. Gereja Kristen, gereja Katolik, kapel, vihara, cetia dapat ditemukan di beberapa wilayah kecamatan.

Sekolah berbasis agama terdapat di beberapa kecamatan, khususnya sekolah yang berbasis Islam. Dikatakan oleh narasumber bahwa di daerah pedesaan terdapat lebih banyak dan berdiri lebih dahulu sekolah berbasis agama (Islam) daripada sekolah negeri. Meskipun demikian, sekolah berbasis agama non Islam terdapat di Kota Temanggung, yaitu sekolah dari yayasan berbasis Kristen dan Katolik seperti: sekolah Kanisius, sekolah Kristen dan sekolah Masehi di Kota Temanggung dan Parakan.

III. GAMBARAN PEMIKIRAN MASYARAKAT TEMANGGUNG

Latar belakang masyarakat yang sebagian besar berprofesi petani dan pendidikan masyarakat yang relatif rendah mempengaruhi pandangan dan cara hidup masyarakat. Kondisi masyarakat yang sebagian besar hidup di daerah pedesaan mempengaruhi cara

berpikir dan cara hidup mereka yang berbeda dengan masyarakat kota besar. Gambaran pemikiran yang berkembang pada masyarakat Temanggung dapat dijelaskan sebagai berikut.

Ibu Sumilah, 52 tahun, ibu rumah tangga, berpendidikan SMP, berasal dari Banaran Gemawang, menggambarkan desanya sebagai berikut. Di wilayahnya, sudah banyak para pemuda yang mengikuti studi lanjut di perguruan tinggi. Jumlah sekolah Negeri tumbuh dan mulai mendominasi. Puskesmas sebagai institusi kesehatan juga berkembang baik. Meskipun demikian, kepercayaan pada hal-hal mistis dan gaib masih banyak ditemukan. Misalnya, sebagian masyarakat masih mempercayai bahwa kondisi sakit disebabkan oleh gangguan makhluk halus. Dengan adanya kepercayaan ini, masih ditemukan orang-orang yang meletakkan sesajian di sumber mata air, sungai, atau tempat lain yang dianggap keramat. Mereka melantunkan doa, membawa bawang putih dan perlengkapan lain sebagai tolak bala supaya tidak diganggu oleh penunggu tempat keramat tersebut. Sebagian anggota masyarakat yang akan memanfaatkan pertolongan *wong pinter* atau *dukun* akan pergi keluar kampung karena di desanya tidak ada.

Sebagian masyarakat mempercayai kemampuan supranatural seseorang. Diinformasikan oleh narasumber, Mbah Gudik di Langgeng Balong Tlogomulyo sering didatangi tamu yang meminta bantuan karena ada orang yang kerasukan, minta didoakan untuk kelancaran rejeki atau bahkan minta nasihat ketika akan diadakan pencalonan kepala desa. Tamu yang biasanya berhasil dalam pertarungan menjadi kepala desa dipercaya bahwa ketika mendatangi dan meminta restu dan nasihatnya diberi ucapan "*Sampeyan dadi*" (artinya 'Anda akan menjadi Kepala Desa'). Bagi calon yang datang padanya dan pada akhirnya tidak jadi, maka ketika datang meminta restu mereka akan diberi nasihat. Seolah sudah mengetahui apa yang akan terjadi, calon yang tidak akan terpilih akan dinasihati untuk bersabar, ikhlas, atau diminta untuk menggeluti pekerjaan lain. Hal ini masih terjadi dan dipercaya oleh masyarakat sampai sekarang.

Peran *wong pinter* atau *dukun* masih sangat kuat terutama hubungannya dengan pelaksanaan ritual tertentu. Salah satu contoh dikemukakan oleh Bapak Parji, 41 tahun, berpendidikan SMA, seorang Perangkat Desa di Klepu Kranggan. Di wilayahnya pernah terjadi pembelian sumber mata air dari Getas dan Kemiri Kaloran. Setelah semua persetujuan dan perlengkapan dipenuhi, sebelum kran air dibuka maka diadakanlah ritual dengan harapan air akan lancar mengalir. Masyarakat juga mempunyai pandangan bahwa padasalah satu sumber mata air yang lain dipercayai bahwa bila ada seorang wanita menstruasi mencuci di wilayah sumber air tersebut, maka air akan mati. Setelah dilaksanakan ritual tertentu dan atau menunggu beberapa waktu maka air akan mengalir kembali. Kejadian tersebut dianggap mengotori dan mengganggu sumber air atau penunggunya, maka perlu dilakukan upaya untuk membersihkan kembali.

Menurut narasumber lain, Bapak Tri Udy Setyo, usia 30 tahun, di salah satu sumber mata air yang bernama Kali Pendhem di wilayah Kecamatan Gemawang, dipercayai hal sebagai berikut. Bila ada anggota masyarakat melakukan *asah-asah*, yaitu bersih-bersih barang keperluan memasak di dapur (biasa dilakukan perempuan) maka sumber air akan mati. Dengan keadaan ini masyarakat akan meminta *wong pinter* untuk melakukan ritual tertentu dan mata air akan hidup kembali.

Kepercayaan kepada hal gaib masih berlangsung dan aktivitas melakukan ritual masih banyak diadakan di wilayah Temanggung ini. Pengobatan tradisional juga masih menjadi alternatif bagi masyarakat. Tidak hanya bagi orang miskin dan tidak berpendidikan, kenyataannya pengobatan alternatif menjadi pilihan ketika pengobatan medis dianggap sudah maksimal, sebagaimana contoh di bawah ini.

Bapak Suwardi Suryoputro, 71 tahun, seorang pensiunan guru dan pernah menjadi anggota DPRD kabupaten, mempunyai pengalaman tentang pengobatan medis dan non medis. Pada suatu saat beberapa tahun yang lalu, istrinya diindikasikan mengidap kanker stadium lanjut dan dokter menyarankan operasi. Akan tetapi, pada saat itu kondisi istrinya kritis dan usianya diyakini tidak akan lama sehingga tidak memungkinkan untuk dioperasi. Dalam kondisi panik ini Bapak Suwardi mendapat saran untuk datang kepada seorang pengusaha di Jakarta. Ia mengenalnya dengan nama Bu Lilik. Saat diskusi penelitian ini dilakukan, Ibu Lilik sudah meninggal dunia. Dalam usahanya menyembuhkan istrinya, ia harus melakukan ritual memendam telur angsa yang tidak menetas (*endhog uwuk*). Ibu Lilik mengatakan bahwa istrinya masih akan memiliki usia panjang, dan yang terjadi sampai saat ini, istri Pak Suwardi masih sehat. Ibu Lilik tidak mengutip bayaran dari bantuannya ini dan Pak Suwardi menyebut Ibu Lilik sebagai *wong pinter*.

Wong pinter merupakan salah satu fenomena pada masyarakat Temanggung. Eksistensinya masih dibutuhkan. Masyarakat akan mendatangnya sesuai dengan masalah dan kesulitan yang dihadapi masing-masing. Dari sisi istilah, *wong pinter* sering disamakan dengan istilah *dukun*. Meskipun demikian, ada sebagian anggota masyarakat yang membedakan. Sebagian masyarakat yang lain paham untuk mengategorikan, atau menghubungkan satu dengan yang lain termasuk dengan *kyai*.

IV. PEMAHAMAN MASYARAKAT TEMANGGUNG TENTANG WONG PINTER

A. Pemahaman Masyarakat tentang Istilah *Wong Pinter*

Istilah *wong pinter* dapat mengarah pada aspek kecerdasan, atau pendidikan. Di sisi lain, istilah ini mengacu pada seseorang berkemampuan khusus, atau bahkan disamakan dengan istilah *dukun* sebagai kategori umum. Dua istilah ini sering dikaitkan dengan hal yang dianggap bertentangan dengan ajaran agama sehingga sebagian orang berusaha menghindari dari mengenal atau bersinggungan dengan istilah tersebut. Salah satu pandangan masyarakat yang seolah tidak (mau) mengarahkan pemahaman dan tidak mau bersinggungan dengan dua istilah tersebut sebagaimana tampak pada pandangan Ibu Mujiarti, wanita petani dari Glethuk Getas Kaloran berusia 36 tahun dan berpendidikan SMP di bawah ini.

Menurutnya, *wong pinter* adalah orang yang bisa dipercaya, berkemampuan memberi contoh masyarakat, memecahkan masalah, orang yang rajin beribadah dan mengutamakan kerukunan, juga orang yang memberi pertolongan kepada orang lain yang membutuhkan. Ia menyebut nama Bapak Sapto Purnomo seorang kepala dusun dan beberapa tokoh agama di wilayah desanya, yaitu Bapak Triyono seorang Pendeta Kristen, Bapak Dahono seorang pemuka Budha dan Bapak Saroni seorang pemuka Islam. Ia membandingkan kemampuan *wong pinter* ini dengan kemampuan masyarakat tingkat bawah yang kurang berpengalaman. Pertolongan di sini juga dipahaminya sebagai akses informasi, dan yang termasuk orang yang memiliki kategori ini adalah perangkat desa, guru umum, guru agama, petani, juga pedagang sebagaimana contoh yang disebutkan di atas.

Ketika dihadapkan pada istilah *dukun*, ia mengatakan bahwa ia tidak pernah ke *dukun*, yang diketahui hanya *dukun pijat* dan *dukun beranak*. Kedua *dukun* ini membantu penyembuhan sakit fisik seperti keseleo dan *dukun* yang membantu kelahiran bayi. Mengenai macam *dukun* selain yang disebutkan, dikatakannya ada di antara masyarakat yang percaya dan ada yang tidak percaya. Ibu Mujiarti mendapatkan informasi pengalaman tetangga yang sakit dan pergi ke *dukun* tetapi tidak sembuh padahal tetangganya dimintai uang pembayaran jasa. Menurutnya, wanita tetangganya itu sudah tertipu karena ternyata meskipun sudah membayar, penyakitnya tidak kunjung sembuh. Ketika ditanya tentang kelebihan atau

kemampuan *dukun* atau *wong pinter* yang lebih (*linuwih*), Ibu Mujiarti baru mengatakan bahwa yang disebut *wong pinter* adalah orang yang dapat menyembuhkan penyakit dengan doa-doa dan air putih. Meskipun demikian, ia meragukan apakah kesembuhan itu dari doa-doa dan air putih tersebut atau dari yang lain karena pasien mendatangi lebih dari satu sumber pengobatan.

Keterbatasan pandangan dan pengungkapan pemahaman ini dimungkinkan dipengaruhi oleh pengambilan jarak yang bersangkutan untuk menjaga pemahamannya dari hal-hal yang dianggap tidak agamis. Di dalam catatan wawancara tertulis, yang bersangkutan mengatakan tidak mempercayai *dukun* dan hal-hal gaib.

Pandangan Ibu Mujiarti merupakan bagian dari pandangan masyarakat Temanggung. Sebagian besar narasumber yang lain mengetahui istilah *wong pinter*, bahkan dapat menjelaskan bedanya dengan istilah *wong ngerti*, *wong tuwa*, *dukun*, dan *kyai*. Narasumber juga dapat menjelaskan apa kesamaan dan perbedaan ciri yang melekat pada istilah tersebut.

B. Pemahaman Masyarakat Mengenai Perbedaan *Wong Pinter*, *Dukun*, dan *Kyai*

Istilah *wong pinter*, cenderung dekat dengan istilah *wong ngerti*, *wong tuwa*, *kyai*, atau bahkan istilah *dukun*. Bahkan istilah *dukun* atau *wong pinter* kadang dianggap sebagai istilah yang lebih umum. Misalnya, di salah satu desa di daerah Kranggan, istilah *dukun* menjadi istilah yang lebih generik, tidak melihat spesifikasi karakternya. Sebagian narasumber lain menyamakan istilah *wong tuwa* dan *wong pinter*, sebagian lain sedikit membedakan, tetapi istilah ini jelas dibedakan dengan istilah *kyai* dan *dukun*. Sedangkan istilah *wong ngerti* mengacu pada kemampuan yang bersangkutan untuk mengerti kesulitan orang lain.

Narasumber dari Gemawang mengatakan bahwa *wong pinter* dan *wong tuwa* hampir sama. Mereka menolong, memberi petunjuk dan tidak meminta imbalan. Mereka membantu tanpa pamrih, ikhlas, dan *lillahi ta'ala*. Pasien cukup membawa oleh-oleh sebagai bawaan berupa gula, teh, atau makanan. Lebih sering pasien tidak membawa apapun. Mereka dianggap mempunyai kemampuan lebih terutama di bidang supranatural. Yang membedakan di antara mereka adalah pada usia. Istilah *wong pinter* cenderung dipakai untuk menyebut mereka yang berusia muda sedangkan *wong tuwa* dipakai untuk sebutan mereka yang berusia tua (*sepuh*). Bedanya *wong pinter* (usia tua) atau *wong tuwa* dengan *dukun*, adalah bahwa *wong tuwa* biasanya menjadi tempat minta petunjuk sedangkan *dukun* dianggap sebagai tempat meminta ilmu yang digunakan untuk tujuan tertentu. Mereka juga dianggap mempunyai indera keenam sehingga dapat melihat apa yang tidak diketahui orang lain. *Wong pinter* juga dianggap sebagai orang yang mempunyai kemampuan untuk berkomunikasi dengan makhluk dunia lain (yang tidak tampak mata) tetapi berpengaruh terhadap kehidupan manusia. Dalam kasus-kasus tertentu, seorang *wong pinter* berkemampuan sebagai *srono*, media untuk berkomunikasi dengan yang gaib atau bahkan dengan Tuham. Dari hasil diskusi dan wawancara langsung ditemukan kesamaan pemahaman bahwa hal yang paling membedakan *wong pinter/wong tuwa* dengan *dukun* adalah pada hal imbalan jasa.

Orang yang dianggap sebagai *wong pinter/wong tuwa* bila mereka dimintai tolong, maka mereka akan membantu, dan atas bantuannya mereka tidak meminta imbalan materi atau uang. Sebaliknya, masyarakat cenderung akan menganggap seseorang berkemampuan lebih dan mau menolong tersebut dengan sebutan *dukun* apabila mereka mengharapkan bayaran, meminta imbalan, atau bahkan memasang tarif. Sebagian masyarakat menyebut syarat imbalan ini sebagai *bebungah* atau *mahar*. Bila syarat imbalan tidak dipenuhi biasanya penyembuh tipe ini tetap menolong tetapi dengan *nggrundel*, bergumam dalam hati atau tidak ikhlas. Narasumber lain bahkan mengatakan bahwa *wong pinter* (sebagai kategori generik) yang masuk kategori *dukun*, selain mengharap imbalan, mereka juga berkonotasi "akal ukil",

yaitu melakukan trik untuk *minteri* orang lain. Maksudnya, *wong pinter* yang *dukun* ini dianggap sering memanfaatkan kepandaiannya atau boleh jadi memanfaatkan kepercayaan masyarakat, bukan karena kemampuan, untuk tujuan tertentu. Narasumber memandang, pertolongan yang diberikan dianggap berhasil lebih karena sugesti, bukan lantaran kemampuan penolongnya. Istilah *dukun* cenderung berkonotasi negatif. Oleh karenanya, karakteristik lain yang melekat pada istilah *wong pinter* yang sebenarnya adalah padanya tidak ada cacat moral yang dilakukan dengan sengaja.

Kyai, dapat sekaligus menjadi seorang *wong tuwa* atau *wong pinter*, tetapi ia juga mempunyai kemampuan sebagai seorang ahli agama Islam. Oleh karena seorang *kyai* adalah ahli agama, maka pertolongan yang diberikan dilandasi oleh pemahaman dan ajaran agama. *Wong pinter* yang juga seorang *kyai* dipastikan tidak memberikan syarat sesajian, tetapi *wong pinter* yang bukan *kyai* biasanya memberikan syarat sesajian. Sebagian dari mereka bahkan dianggap berhubungan dengan jin atau makhluk halus untuk mendukung kemampuannya. Sebaliknya, bagi seorang *kyai* yang mempunyai kemampuan dalam hal pengobatan atau pertolongan lainnya, kemampuan tersebut sering dianggap sebagai mukjizat atau karomah yang berasal dari Yang Maha Kuasa. Sebagian *wong pinter* yang beragama Islam menjalankan ajaran agamanya secara pas-pasan, seperti membaca syahadat, mengerjakan sholat, menunaikan puasa dan berzakat bahkan berhaji, tetapi tidak setotal yang dilakukan oleh *kyai*.

Wong pinter dianggap mempunyai kemampuan lebih dibanding orang pada umumnya, mempunyai kemampuan yang tidak biasa, dan mempunyai kemampuan khusus yaitu berkaitan dengan pengetahuannya tentang hal supranatural atau mistis. *Wong pinter* juga dianggap mengetahui alam duniawi dan alam gaib, mempunyai pengetahuan di luar alam nyata, mempunyai kemampuan lebih yang tidak tampak mata. Mereka dianggap mengetahui arah hidup, atau mampu menerawang masa depan, sehingga apa yang dikatakan akan dipatuhi oleh orang-orang yang membutuhkan kemampuannya.

Oleh karena kemampuannya tersebut, seorang *wong pinter* sering didatangi tamu dan dimintai tolong. Kemampuan *wong pinter* tidak hanya bermanfaat bagi dirinya sendiri, tetapi juga bermanfaat bagi masyarakat. Disebut *wong pinter* karena keberadaannya bermanfaat bagi masyarakat yang membutuhkan dan tidak merugikan. *Wong pinter* mempunyai kemampuan memberi jawaban atas pertanyaan, mampu mengarahkan, membantu memecahkan masalah, dan memberi pertolongan bagi warga yang membutuhkan. Mereka dianggap sebagai tempat rujukan atau referensi karena selalu bisa memberi petunjuk dan mencarikan jalan keluar. Meskipun mereka belum tentu seorang tokoh masyarakat, tetapi mereka adalah orang-orang yang berpikir positif dan maju. Mereka mampu membaca situasi, maka ada yang menyebutnya sebagai *wong ngerti*, orang yang tahu.

Oleh karena fungsinya di masyarakat yang demikian positif, maka sebagai pribadi mereka dianggap sebagai sosok yang baik. Mereka adalah sosok pribadi yang dapat dipercaya, dapat membedakan apa yang baik dan buruk, dan pantang berbuat salah. Apabila sebagai manusia mereka berbuat kesalahan, maka itu adalah kesalahan yang tidak disengaja. Moralitas yang demikian melekat padanya karena mereka dianggap sebagai sosok yang ibadahnya kuat, lebih serius mempelajari agama, lebih mendekatkan diri pada Tuhan, dan dalam pemahaman Jawa mereka adalah orang yang sering *prihatin* pada Tuhan. Istilah *prihatin* biasanya dipahami sebagai perilaku dan tata cara mendekatkan diri pada Tuhan melalui pemahaman agama atau kepercayaan tertentu. Pengertian ini didapatkan dari data yang menyebutkan bahwa *wong pinter* tidak selalu beragama Islam apalagi harus seorang *kyai*.

C. Pemahaman Masyarakat tentang Ciri-ciri *Wong Pinter*

Menurut pandangan narasumber, *wong pinter* dan *dukun* mempunyai kesamaan dalam hal didatangi orang untuk dimintai pertolongan tetapi keduanya mempunyai ciri yang berbeda secara signifikan terutama pada masalah imbalan atas pertolongan yang diberikan. *Wong pinter* dianggap memberi pertolongan sebagai suatu kebajikan dan kewajiban, sementara bagi *dukun* memberi pertolongan kepada orang yang mendatangnya sebagai pekerjaan dan profesi. *Wong pinter* dianggap peka terhadap masalah yang dihadapi orang lain, mampu melihat situasi, dan memberi pertolongan secara ikhlas tanpa meminta bayaran. Kalau ada pasien datang dan memberi uang, maka biasanya uang tersebut akan ditolak. Pemberian yang mungkin diterima biasanya berupa sejenis oleh-oleh sekedar tanda terima kasih.

Wong pinter dianggap mempunyai kemampuan dalam menyembuhkan berbagai penyakit, mempunyai kemampuan supranatural, mampu menaklukkan dan berkomunikasi dengan makhluk halus, mampu memecahkan masalah termasuk masalah keluarga, dan mampu memberikan gambaran masa depan. Satu pantangan pertolongan yang tidak akan diberikan adalah permintaan pertolongan untuk mencelakakan orang lain misalnya untuk melakukan *santet*, tetapi sebaliknya, *wong pinter* mau menyembuhkan orang yang terkena masalah dengan ilmu hitam tersebut. Meskipun mempunyai kemampuan yang berbeda atau lebih dibanding orang lain, ia dianggap tidak pelit dengan ilmunya. *Wong pinter* dianggap mempunyai kemampuan memberikan arahan, pemecahan masalah, solusi atas suatu persoalan. Solusinya dianggap bersifat rasional, dapat diterima nalar dan tidak menyesatkan. Kemampuan ini diduga berhubungan dengan kemampuan atau kepintaran sesungguhnya yang dianggap pasti ada pada mereka. *Wong pinter* cenderung tidak banyak berbicara dan jika diminta memberikan arahan bagi masyarakat sekelilingnya. Gaya bicaranya berwibawa dan berkharisma. Dia juga tidak mau menyebut dirinya sebagai *wong pinter*, orang yang berkemampuan, tidak mau menonjolkan diri, dan memperlihatkan kelebihannya. *Wong pinter* tidak membuka praktek dan mempromosikan jasa yang dapat diberikan, tidak mencari pasien, tetapi orang membutuhkan bantuan akan mendatangnya. *Wong pinter* akan menolong dengan penuh keikhlasan.

Dari sisi kepribadian, *wong pinter* dianggap sebagai pribadi-pribadi yang terbuka dan mudah bersosialisasi. Mereka dihormati, dihargai, dan sering dijadikan tokoh masyarakat. Mereka juga dianggap mengetahui aturan, norma dan adat-istiadat yang berlaku. *Wong pinter* lebih mendahulukan menghormati orang lain dari pada untuk dihormati orang lain. Mereka dianggap sebagai pribadi-pribadi yang jujur, sabar, ramah, tidak sombong, hidup sederhana, berperilaku baik, tidak mempersulit, dan bicaranya menyejukkan.

Wong pinter, secara umum, dianggap sebagai orang yang taat beragama, taat beribadah, dan menganggap pengetahuannya berasal dari Tuhan. Menurut narasumber, apa yang dilakukan *wong pinter* tetap berdasar pada syari'at agama. Mereka memberikan arahan dan menyadarkan untuk tetap pasrah kepada Tuhan. Nasihatnya biasanya berkaitan dengan nilai-nilai agama dan tidak menyesatkan.

Ciri-ciri *dukun* relatif berbeda dibandingkan dengan ciri *wong pinter* yang sudah dijelaskan di atas. Istilah *dukun* secara khusus berkonotasi negatif misalnya: menarik imbalan, membantu untuk memperoleh keuntungan, mau melakukan hal yang dianggap tidak sejalan dengan moralitas, mau memamerkan kemampuannya, kurang rendah hati, bersikap eksklusif dalam bergaul di masyarakat, sehingga kurang mempunyai peran dalam memberikan nasihat kepada pasien dan masyarakat sekelilingnya.

D. Pemahaman Masyarakat Mengenai Profil Pekerjaan, Keagamaan, dan Sosialitas

Pekerjaan, keagamaan, dan cara bersosialitas para *wong pinter* di Temanggung tidak

berbeda dengan anggota masyarakat kebanyakan. Data penelitian menunjukkan sebagai berikut.

Tabel 1. Pekerjaan, Keagamaan, dan Cara Bersosialisasi *Wong Pinter* di Temanggung

Pekerjaan	Keagamaan	Sosialitas
Sebagai petani	Ibadahnya rutin. Sebagai panutan masyarakat, taat kepada ajaran agama.	Dekat dengan masyarakat. Diprioritaskan dalam musyawarah untuk memberikan nasihat dan arahan untuk mencapai solusi.
Aktivitas sebagai <i>wong pinter</i> tidak menjadi pekerjaan pokok atau profesi. Ada yang PNS, petani	Menjalankan ibadah sesuai agamanya.	Berbaur dengan masyarakat. Tidak mengasingkan diri. Setiap hal yang diberikan selalu baik. Seperti anggota masyarakat biasa.
Usaha/wiraswasta, petani, pegawai	Beragama. Yang beragama Islam ke masjid, puasa	Seperti masyarakat biasa. Istimewanya pada hal memberi nasihat.
Bertani, beternak	Banyak beribadah, tawadlu'.	Berbaur, bermasyarakat, ikut kerja bakti.
Bekerja seperti orang lain	Dalam hal beribadah lebih kuat dibanding orang lain. Misalnya, <i>wong pinter</i> yang kurang mampu secara ekonomi akan lebih rajin beribadah dibanding orang lain.	Lebih rajin dan lebih bekerja keras untuk kebaikan, misalnya ketika ikut kerja bakti mereka datang lebih awal dan bekerja lebih keras.
Ada yang mengkhususkan diri sebagai <i>wong pinter</i> . Ada yang bekerja biasa seperti orang lain.	Ada yang menjadi pemimpin agama (golongan putih). Ke arah aliran kepercayaan, animism, dinamisme untuk ilmu hitam.	Dihormati.
Petani seperti warga biasa.	Belum tentu mau menjadi imam atau khotbah.	Mengarahkan masyarakat bila ada masalah misalnya dalam rapat atau ketika ada pencurian.
Tergantung basis profesinya masing- masing. Dimintai tolong tidak sebagai pekerjaan atau profesi utama, hanya sampingan.	Kalau Muslim tetap sholat. Lebih banyak yang Kejawen.	Tetap berbaur. Menjadi panutan. Tidak mengasingkan diri, tidak sombong. Contoh Mbah Mudah, di setiap acara besar di kecamatan diundang untuk memberikan pendapat.
Bekerja seperti masyarakat biasanya.	Rata-rata keagamaannya di atas orang biasa. Lebih dekat dengan Tuhan. Ibadahnya kuat.	Terbuka di lingkungannya. Tidak sombong di masyarakat. Berperilaku seperti anggota masyarakat lain. Bila melakukan kesalahan biasanya karena tidak disengaja.
Seperti orang lain.	Seperti masyarakat kebanyakan. Tidak sama dengan ustadz.	Seperti masyarakat lain, ikut rapat desa secara aktif.

Pekerjaan	Keagamaan	Sosialitas
Bekerja sebagai petani, pedagang, guru.	Seperti pemeluk agama yang lain.	Beraktivitas sebagai anggota masyarakat.
Seperti masyarakat biasa: petani, peternak.	Punya agama tetapi jauh dari ajarannya.	Seperti masyarakat biasa. Mudah bersosialisasi
Seperti orang biasanya. Yang ustadz bisa berdakwah.	Yang Islam bisa dakwah. Yang Kejawen biasa puasa.	Seperti masyarakat biasa. Mengikuti kegiatan sosial.
Seperti masyarakat biasanya	<i>Wong pinter</i> memiliki kelebihan supranatural tetapi berbeda dengan <i>dukun, kyai, ustadz</i> .	Berbaaur dengan masyarakat.
Bekerja seperti masyarakat biasa.	Ada sebagian yang tidak melaksanakan sholat (agama KTP). Ada yg dominan ke agama budaya (Kejawen). Ada yang agamis tetapi sedikit.	Bermasyarakat seperti biasa, tidak diistimewakan. Anak-anaknya juga dianggap sebagai anggota masyarakat biasa. Lebih dihormati, dituakan. Tunduk pada peraturan, keluarganya ditata.
Bekerja sesuai pekerjaannya.	Taat beragama.	Seperti anggota masyarakat lain.
		<i>Wong pinter</i> sering membantu penyelenggaraan ritual ketika pada masyarakat yang masih mempercayai penunggu sumber air, dan makhluk gaib lainnya.

Tabel di atas merupakan data informasi yang dikumpulkan dari narasumber mengenai pekerjaan sehari-hari yang dilakukan oleh orang-orang yang dianggap sebagai *wong pinter*. Narasumber juga memberikan informasi bagaimana para *wong pinter* tersebut hidup menjalankan agamanya, dan hidup sebagai anggota masyarakat. Data menunjukkan aktivitas kemasyarakatan, peran sosial para *wong pinter*, dan posisi *wong pinter* menurut pandangan masyarakat.

Pekerjaan para *wong pinter* di Temanggung adalah petani, pegawai negeri, pedagang, peternak, tukang, guru umum, guru agama, dan *ustadz* atau *kyai* dan menjadi *wong pinter* bukanlah profesi atau pekerjaan utama. Mereka akan memberi pertolongan kalau ada orang yang datang dan meminta tolong. Selebihnya, mereka akan bekerja seperti kebanyakan masyarakat. Di antara mereka bahkan perangka desa. Mereka akan bekerja ke ladang, berdagang ke pasar atau membuka warung di rumah, beternak sapi, kambing atau ayam. Mereka yang bekerja sebagai tukang juga akan membangun rumah, jembatan dan lainnya sesuai permintaan orang yang mempekerjakannya. *Wong pinter* yang berprofesi guru umum akan pergi ke sekolah sesuai jam tugasnya. Mereka yang menjadi *kyai* atau *ustadz*, akan berceramah dan mengajar agama seperti biasanya. Mereka tidak duduk di rumah menunggu pasien.

Agama para *wong pinter* bervariasi. Di Temanggung ditemukan *wong pinter* yang beragama yang Islam, Budha, Kristen, dan sebagian cenderung berkepercayaan Kejawen. Meskipun mereka memeluk agama yang berbeda, secara umum mereka dianggap sebagai orang-orang yang dekat dengan Tuhan. Sebagian mereka yang beragama Islam merupakan anggota masyarakat yang sangat memahami Islam dan taat beragama. Mereka sering dikenal sebagai *kyai* atau *ustadz*, dan biasa memberikan ceramah keagamaan. Sebagian mereka

mengerjakan ajaran agama Islam yang pokok-pokok sebagaimana lazimnya dilakukan masyarakat biasa dengan membaca syahadat, mengerjakan sholat lima waktu, berpuasa Ramadhan, dan mengeluarkan zakat, bahkan berziarah ke Mekkah. Sebagian lagi, mereka mengaku Islam tetapi tidak mengerjakan pokok-pokok ajaran Islam. Mereka dianggap cenderung beragama budaya (Kejawen) dengan melakukan beberapa *laku prihatin* dengan melakukan ritual-ritual Jawa seperti puasa *Ngebleng*, *Mutih*, dan lainnya. Sebagian dari mereka melaksanakan pokok-pokok ajaran Islam tetapi juga melakukan ritual puasa Jawa. Sebagian mereka masih mempercayai kepercayaan dinamisme dan animisme.

Wong pinter yang beragama Budha banyak ditemukan di wilayah Kecamatan Kaloran. Dari sisi jumlah, anggota masyarakat yang beragama Budha di Kaloran secara statistik lebih banyak dibandingkan dengan jumlah pemeluk Budha di daerah lain. Hanya ditemukan satu orang *wong pinter* yang beragama Kristen, dan tidak ditemukan di antara mereka yang beragama Hindu.

Cara bersosialitas mereka relatif baik. Mereka tidak mengasingkan diri dan merasa sebagai warga yang eksklusif. Mereka berbaur dengan masyarakat, dekat dengan masyarakat, mudah bersosialisasi dan terbuka, dikenal sebagai anggota masyarakat yang baik, mentaati peraturan, mengikuti kegiatan sosial dengan rajin dan bekerja keras. *Wong pinter* dianggap sebagai warga yang dapat menjadi panutan karena apa yang dilakukan dan diberikannya selalu dianggap baik, hidup pribadi dan keluarganya dapat dijadikan contoh bagi masyarakat sekitarnya. Kapasitasnya sebagai teladan ini sering menjadikan mereka menjadi penasihat di lingkungannya.

E. Pemahaman Masyarakat tentang Jenis Pertolongan dan Faktor-faktor yang Mempengaruhi Kemampuan *Wong Pinter*

Pelayanan bantuan yang dimintakan kepada seorang *wong pinter* dapat dikategorikan sebagai berikut.

1. Penyembuhan penyakit

Wong pinter banyak didatangi pasien dengan berbagai penyakit fisik. Ada alasan tertentu mengapa para pasien ini mendatanginya. Beberapa kemungkinan alasannya adalah alasan ekonomi dan efisiensi waktu. Datang ke *wong pinter* tidak memerlukan kerumitan administrasi, juga tidak memerlukan biaya. Mendatangi seorang *wong pinter* cukup dilakukan dengan mengutarakan maksud kedatangannya, misalnya: mengeluh sakit dan meminta disembuhkan, mengutarakan rencana pernikahan anak dan meminta ditunjukkan “hari baik” untuk pelaksanaan upacara dan perhelatan supaya kegiatan berlangsung lancar, meminta petunjuk dan doa untuk menemukan kembali uang atau perhiasan yang hilang atau meminta *srono* (media/doa) untuk memperlancar karir atau usahanya yang seret. Tidak perlu mengurus administrasi yang rumit, tinggal menuruti petunjuk *wong pinter*, penanganan usai dan tinggal menunggu hasilnya. Menurut informasi para narasumber, sebagian dari anggota masyarakat yang meminta pertolongan dengan kondisi sakit adalah orang-orang yang kurang mampu dan berpendidikan rendah. Meskipun demikian, pasien (dengan pendidikan cukup tinggi) mendatangi *wong pinter* sebagai upaya alternatif. Sebagai contoh, seorang pasien mengalami sakit perut tidak sembuh-sembuh padahal sudah berkali-kali ke dokter. Akhirnya, pasien mendatangi seorang *wong pinter* dan minta didoakan untuk sembuh. Pasien diberi segelas air putih yang sudah diberi doa, dan setelah air putih diminum ternyata si pasien merasakan sakit perutnya hilang. Masih banyak penyakit lain yang dimintakan pertolongan kepada *wong pinter*, termasuk penyakit berat seperti diabetes, tumor, dan kanker. Tidak hanya itu, ketika ada seorang ibu mengalami kesulitan melahirkan, *wong pinter* juga sering didatangi untuk dimintai tolong memberikan doa bagi kelancaran kelahiran. Ketika ada seseorang yang

mengalami kesulitan dalam menghadapi kematian, *wong pinter* juga sering dimintai doa untuk memperlancar jalan menuju ke haribaanNya.

Wong pinter sering menggunakan tetumbuhan tertentu atau ramuan herbal untuk menyembuhkan penyakit misalnya menggunakan daun *awar-awar* yang digunakan untuk menangkal penyakit dan *dhadhap srep* untuk kasus demam. Kasus luka terbakar, tersiram air panas, atau terkena gigitan hewan beracun digunakan ramuan tertentu. Setiap *wong pinter* mempunyai “*resep*”nya masing-masing.

2. Penyembuhan gangguan makhluk halus dan menemukan barang hilang

Tidak hanya penyakit fisik, *wong pinter* juga sering dimintai tolong untuk menyembuhkan orang yang diduga dimasuki makhluk halus (kerasukan) yang menyebabkan anak kecil menjadi rewel, mengobati anak yang tidak mudah diatur orang tuanya, dan mengobati gangguan ilmu hitam seperti santet. Sebagai contoh, seseorang mendatangi seorang *wong pinter* karena anaknya tidak mau sekolah dan tidak mau menuruti nasihat orang tuanya. Didoakanlah si anak tersebut, dan melalui media makanan yang diberi doa dan anak tersebut memakannya, si anak menjadi anak baik dan kembali mengikuti kegiatan sekolah.

Wong pinter juga dianggap mampu menghilangkan makhluk halus yang menempati rumah baru yang akan dihuni, mencari anak atau orang hilang yang dianggap dibawa oleh makhluk halus, juga mengembalikan seseorang yang bepergian jauh agar kembali ke rumah. Seorang narasumber mempunyai pengalaman datang dan meminta pertolongan untuk didoakan seorang *wong pinter* yang kebetulan ahli agama dan dianggap *kyai* untuk menemukan dompetnya dan dompet saudaranya yang hilang (dua kali kejadian). Sang *kyai* mengajak melakukan *mujahadah*, juga dengan mengajak santri-santrinya, dan akhirnya dompet-dompetnya ditemukan.

Pada *wong pinter* yang lain, untuk menemukan barang hilang, seseorang yang kehilangan barang harus segera menyampaikan informasi kehilangannya pada hari yang sama. Apabila barang hilang dalam suatu perjalanan, orang yang kehilangan tersebut diberi sejumput garam yang sudah diberi doa. Garam tersebut diminta untuk disebarakan seturut perjalanannya. *Wong pinter* tersebut mungkin mengatakan bahwa barangnya besok hari akan kembali, dan ternyata keesokan harinya ada orang yang mengantarkan barang tersebut.

3. Bantuan penetapan hari baik

Bagi masyarakat Jawa, pilihan hari dalam melakukan sesuatu berkaitan dengan masa depan. Salah satu kitab tentang paham Jawa yang terkenal adalah kitab primbon Betaljemur Adammakna. Kitab ini dan semacamnya menjadi acuan hidup masyarakat Jawa. Kitab ini antara lain memuat hitungan hari baik untuk melakukan suatu kegiatan. *Wong pinter* sangat dimungkinkan memahami hal ini dan cara menggunakannya sehingga orang awam yang tidak mempelajarinya akan bertanya kepadanya. Prinsip dari hitungan ini, ada hari tertentu yang dianggap terbaik untuk melakukan sesuatu sehingga orang akan memilih hari dan bahkan waktu tertentu untuk tujuan terbaik yang diinginkan. Sebaliknya, ada hari yang dianggap tidak baik (*na-as*), dianggap pantang untuk melakukan suatu kegiatan. Contoh ekstrimnya, misalnya seorang *wong pinter* berpantang untuk melakukan perjalanan jauh pada hari tertentu, misalnya Ahad Kliwon, karena hari tersebut dianggap sebagai hari tidak baik menurut perhitungan penanggalan Jawa. Penghitungan ini berlaku juga pada orang lain yang berkonsultasi tentang waktu perjalanan terbaik.

Masyarakat sampai sekarang masih berkonsultasi tentang hari baik kepada *wong pinter* terutama terkait dengan hari melakukan hajatan seperti pernikahan, sunatan, dan lainnya. Masyarakat juga masih sering konsultasi tentang hari baik untuk mendirikan rumah,

membangun jembatan atau bahkan memulai menanam padi. Ketika sebuah keluarga baru akan memulai hidup di rumah baru, mereka juga akan berkonsultasi tentang waktu terbaik. Mungkin keluarga ini akan disarankan untuk melakukan ritual masuk rumah baru pada pukul 8 malam, hari dan *pasaran* tertentu (misalnya Senin Wage) dengan melalui pintu utama. Dengan membawa peralatan tidur secukupnya ritual masuk rumah baru sudah dilaksanakan. Tujuan kesemua itu adalah untuk mendapatkan kebaikan dari apa yang akan dilakukan dan dilaksanakan. Bagi seorang pedagang tembakau, berkonsultasi tentang hari baik atau saat yang tepat untuk membeli tembakau merupakan salah satu hal penting dilakukan pada *wong pinter*.

4. Bantuan terkait kehidupan: rejeki, pangkat, masa depan, memperlancar usaha atau menyelesaikan suatu masalah.

Banyaknya tantangan hidup menyebabkan semakin banyak dan beragam masalah yang dihadapi manusia. Pada umumnya pasien memerlukan pendorong, penguat, dan penasihat terhadap masalah-masalah yang dihadapi. Sebagian masalah berkaitan dengan mentalitas, sebagian yang lain berkaitan dengan harapan masa depan dan penyelesaian masalah yang lebih baik.

Sebagai contoh, seseorang yang akan menghadapi ujian, baik sekolah maupun terkait pekerjaan atau pangkat, mengalami kondisi tertekan dan galau. Di dalam kondisi seperti ini pasien sering datang untuk mendapatkan doa supaya mempunyai perasaan mantap menghadapi ujian. Seseorang yang galau karena belum menemukan jodohnya juga sering menemui *wong pinter* membantu doa untuk mendapatkan kelancaran jodoh. Sebuah contoh lain, seseorang datang kepada seorang *wong pinter* karena merasa salah satu anggota keluarga besarnya sering membuat masalah, berbuat onar dengan selalu mengungkit-ungkit masalah yang tidak perlu. Hal ini tentu saja membuat keluarga besarnya hidup dalam ketidaknyamanan. Datanglah ia kepada seorang *wong pinter* untuk meminta doa supaya oknum tersebut emosinya terkendali dan tidak membuat onar lagi.

Wong pinter berfungsi untuk memberikan doa dan nasihat untuk mendapat ketenangan hidup atau dalam istilah salah satu narasumber, *wong pinter* dapat membantu secara pikiran. *Wong pinter* biasanya memberikan motivasi dan mengingatkan untuk melakukan introspeksi diri. *Wong pinter* juga biasanya memberikan nasihat untuk menyadari atas nasib yang sudah digariskan Tuhan, menyarankan untuk memperbanyak amal dan berdoa. Bagi orang yang berwiraswasta, sebagian dari mereka, mendatangi *wong pinter* untuk minta didoakan supaya usahanya lancar.

Ada dua faktor yang mempengaruhi penyembuhan atau kemampuan bantuan yang diberikan *wong pinter* dapat dibagi menjadi dua hal, yaitu faktor yang berasal dari diri pasien (orang yang meminta bantuan) dan faktor dari pribadi *wong pinter*.

Faktor dari diri pasien, narasumber menduga bahwa faktor kesembuhan atau keberhasilan pertolongan dapat disebabkan oleh kepercayaan, keyakinan, cocok (*jodho*), dan sugesti. Ada keyakinan bahwa *wong pinter* tersebut dapat membantu menyelesaikan permasalahan yang dihadapi. Melalui bantuan *wong pinter*, dengan *lillahi ta'ala* ('hanya berserah diri kepada Allah'), doa akan dikabulkan olehNya. *Wong pinter* mendoakan dengan total dan tanpa pamrih. Kepasrahan ini juga memberi sugesti, dorongan secara psikologis terhadap semangat kesempuhan dan keberhasilan.

Di sisi lain, pasien atau mereka yang datang juga meyakini bahwa kemampuan lebih tersebut tidak dimiliki oleh sembarang orang. Kemampuan menyembuhkan dan membantu ini merupakan kemampuan individual yang dimiliki seseorang karena kasih sayang Tuhan. Tuhan memberikannya kepada orang yang dipilih. Dapat juga kemampuan ini diperoleh

karena aspek keturunan, seorang *wong pinter* mempunyai kemampuan karena *laku prihatin*, atau melalui ritual tertentu, tidak ditentukan oleh apa agama yang dianutnya. Kalau saja ada *wong pinter* yang mempunyai “*cekelan*”, jimat, seperti keris, atau bahkan jin, hal ini dianggap sebagai peran mensugesti, atau bersifat sebagai lantaran atau media.

Dari diskusi narasumber ditemukan pandangan bahwa aspek kedekatan kepada Tuhan atau Yang Tidak Tampak/Yang Gaib pasti sesuai dengan norma agama. Bagi *wong pinter*, kedekatan tersebut tidak dibatasi oleh agama tertentu. *Wong pinter* dapat menggabungkan beberapa pemahaman kepercayaan. Hal ini berbeda dengan *wong pinter* yang juga *kyai*, yang lebih fokus mendasarkan pada pengetahuan agama Islam.

Berdasarkan data di atas menunjukkan bahwa *wong pinter* di Temanggung mempunyai variasi dalam hal agama, pekerjaan, pendidikan, usia, termasuk jenis kelamin. Meskipun demikian, baru ditemukan seorang *wong pinter* yang berjenis kelamin perempuan. *Wong pinter* cenderung bersifat lokal, ada pada kelompok-kelompok masyarakat tertentu. Meskipun demikian, sebagian *wong pinter* dikenal oleh masyarakat, desa lain, kecamatan lain, atau bahkan di luar kabupaten. Sebagian *wong pinter* dikunjungi oleh pasien dari wilayah lain, misalnya Yogyakarta.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Istilah *wong pinter* secara sempit merujuk pada seseorang dengan kemampuan khusus, terutama berhubungan dengan kemampuan berkomunikasi dengan hal supranatural, mempunyai jiwa penolong dengan tanpa meminta imbalan, bermoral baik, mempunyai kemampuan mengobati, membantu mendoakan, dan memberikan nasihat kepada siapa pun yang mendatanginya.

Wong pinter, *dukun* dan *kyai* mempunyai perbedaan makna meskipun ciri-ciri mereka mempunyai keterkaitan satu sama lain. *Wong pinter* sering dianggap sama dengan istilah *dukun* karena perannya yang sering memberi pertolongan, tetapi mereka berbeda secara signifikan pada hal imbalan. *Wong pinter* tidak meminta upah dari bantuan yang diberikan sementara *dukun* biasanya meminta imbalan materi. *Wong pinter* dapat memiliki kesamaan dengan *kyai* dalam hal kemampuan memberi bantuan atau pertolongan, tetapi mereka berbeda dalam hal penguasaan ilmu agama Islam. *Wong pinter* yang juga *kyai* memahami agama Islam secara baik. Sebaliknya, *wong pinter* tidak selalu memahami agama Islam secara benar dan bahkan sebagian yang lain tidak berkepercayaan Islam.

Pekerjaan *wong pinter* secara umum sama dengan anggota masyarakat lainnya. Mereka bertani, berdagang, beternak, menjadi guru pelajaran umum, dan sebagian yang lain menjadi guru agama, khususnya Islam. Agama mereka juga bervariasi dengan tingkat pemahaman keagamaan dan intensitas beribadah yang berbeda. Aktivitas sosialnya relatif baik sehingga banyak di antara mereka menjadi tempat berkonsultasi dan menjadi penasihat.

Pertolongan yang diberikan oleh *wong pinter* antara lain berkaitan dengan keluhan penyakit fisik, penyakit mental, penyakit yang disebabkan oleh gangguan makhluk halus, konsultasi tentang hari baik, konsultasi dan permintaan doa berkaitan dengan persoalan hidup. Kemampuan menolong dan memberikan bantuan nasihat pada *wong pinter* diduga diperoleh sebagai pemberian Tuhan, keturunan, dan sebagian yang lainnya melalui proses belajar. Proses belajar dan berusaha ini dilakukan melalui cara-cara berguru, puasa, atau melakukan ritual lainnya. Secara umum masyarakat Temanggung memberikan istilah melakukan *laku prihatin*. *Wong pinter* terdapat di setiap kecamatan di wilayah Temanggung.

Agama yang dipeluk oleh *wong pinter* cenderung signifikan dengan agama yang berkembang di wilayah masing-masing. *Wong pinter* yang beragama Islam cenderung lebih banyak di hampir semua wilayah dan pemeluk Budha hanya ditemukan di wilayah Kaloran. Disamping itu hanya ditemukan seorang *wong pinter* berjenis kelamin perempuan.

B. Saran

Sebagai penelitian pendahuluan, penelitian ini perlu dilanjutkan secara langsung dan mendalam pada pribadi *wong pinter* sehingga akan didapatkan informasi langsung tentang pengalaman mereka. Penelitian juga perlu dilanjutkan pada berbagai bidang kajian misalnya kajian nilai-nilai kearifan lokal dan filsafat, studi sosial, studi budaya, studi keagamaan, bahkan studi tentang kefarmasian, dan kesehatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Amilda, N. L. dan Palarto, B., 2010. "Factors Related with the Choice of Delivery Assistance by Traditional Birth Attendants." *Fakultas Kedokteran Universitas Diponegoro Semarang*.
- Bakker, A. and Zubair, A. C., 1994. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Liberty.
- Convention of Biological Diversity, tanpa tahun, "Traditional Knowledge and the Convention on the Biological Diversity, dalam <http://www.cbd.int/traditional/intro.shtml>), diunduh 14 April 2015.
- Crang, M. dan Cook, I., 2007. *Doing Ethnographies*. Los Angeles: SAGE.
- Creswell, J. W., 2010. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 3rd ed. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.
- Dalal, A. K., 2007. "Folk Wisdom and Traditional Healing Practices: Some Lessons for Modern Psychotherapies." *Foundation of Indian Psychology*, June 30, 8.
- Daniels, T. P., 2009. *Islamic Spectrum in Java*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate. <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=449235>.
- Geertz, C., 1976. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gerber, R. and Michael Williams, eds., 2002. *Geography, Culture, and Education*. The Geo Journal Library, v. 71. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Hesselink, L., 2011. *Healer in the Colonial Market: Native Doctor and Midwives in the Dutch East Indies*. Leiden: KITLV Press.
- Indrasuari, A. F., 2012. "Kepercayaan Pedagang terhadap *Wong Pinter* dalam Menjunjung Usaha Dagang di Pasar Bintoro Demak." *Jurnal Solidarity Universitas Negeri Semarang* I, no. 1.
- Khiun, L. K., 2012. *Liberalism, Feminism, Popularizing Health Communication*. England: Ashgate Pub. Ltd.
- Mulder, N., 2005. *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*. 2nd ed. Deresan, Yogyakarta, Indonesia: Kanisius Pub. House.
- Notonagoro, 1980. *Pancasila Secara Ilmiah Populer*, Jakarta: Pantjuran Tujuh.
- Sartini a, 2014. "Wong Pinter di antara Para Penyembuh Tradisional Jawa ", dalam *Patrawidya*, Vol. 15 No. 4 Hal. 505 - 666 Yogyakarta Desember 2014 ISSN 1411-5239.
- Sartini b, 2014. "Profil Wong Pinter Menurut Masyarakat Temanggung Jawa Tengah", Laporan Penelitian Fakultas Filsafat UGM, Yogyakarta.
- Sofwan, R., 2010. "Peranan *Wong Pinter* dalam Pengobatan Alternatif di Kota Semarang." *Lemlit IAIN Walisongo Semarang*.
- Sutiono, A., 2014. "The Roles and Significance of Wong Pinter, The Javanese Shaman", Dissertation, The University of Leeds York St. John University, United Kingdom.

- Thohir, M., 1991. "Peranan Wong Pinter di Kalangan Masyarakat Pengrajin Ukir di Desa Sukodono Jepara Jawa Tengah", Thesis Universitas Indonesia, Jakarta.
- Truter, I., 2007. "African Traditional Healers: Cultural and Religious Belief Intertwined in a Holistic Way." *SA Pharmaceutical Journal*, September 2007, 56.
- Woodward, M., 2011. *Java, Indonesia and Islam*. 1st ed. Muslims in Global Societies Series 3. Dordrecht?; New York: Springe.

Dokumen:

<http://raudlatululumkencong.blogspot.com/2013/12/daftar-pondok-pesantren-jawa-tengah.html>.

Kementerian Agama Kabupaten Temanggung, Temanggung dalam Angka 2013
RPJMD Kabupaten Temanggung Tahun 2013-2018.

PERILAKU SOSIAL-BUDAYA DALAM KAITANNYA DENGAN STRATEGI PENINGKATAN KESEJAHTERAAN DAN KELANGSUNGAN HIDUP RUMAH TANGGA TANI LAHAN KERING DI DESA BEDOYO PONJONG

Sudrajat

Fakultas Geografi UGM
sudrajatgeo@yahoo.com

Abstrak

Penelitian ini menganalisis tingkat kesejahteraan rumah tangga tani lahan kering dan menganalisis perilaku sosial-budaya dalam kaitannya dengan strategi peningkatan kesejahteraan dan kelangsungan hidup rumah tangga tani lahan kering di Desa Bedoyo. Penelitian ini mengambil 60 rumah tangga tani yang memiliki lahan pertanian dan aktif mengusahakan lahannya sebagai sampel. Data primer dikumpulkan melalui wawancara terstruktur langsung dengan responden. Data sekunder dikumpulkan melalui studi kelembagaan. Pengukuran tingkat kesejahteraan menggunakan pendekatan baku garis kemiskinan dan pengukuran perilaku sosial-budaya dianalisis dari berbagai bentuk aktivitas rumah tangga tani dalam melakukan strategi peningkatan pendapatan dan mempertahankan kelangsungan hidupnya. Analisis data dilakukan secara deskriptif kualitatif. Hasil penelitian menemukan sebanyak 28,3% rumah tangga tani di Desa Bedoyo masih hidup di bawah baku garis kemiskinan atau belum sejahtera, namun gap rata-rata pendapatan rumah tangga tani miskin dengan batas baku garis kemiskinan sangat rendah. Ini berarti kegiatan pertanian lahan kering yang dilakukan petani belum sepenuhnya mampu meningkatkan kesejahteraan seluruh rumah tangga tani. Hasil penelitian juga menemukan adanya keragaman perilaku sosial-budaya rumah tangga tani dalam strategi peningkatan kesejahteraan maupun dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya.

Kata Kunci: Perilaku Sosial-Budaya, Kesejahteraan, Strategi, Kelangsungan Hidup

SOCIO-CULTURAL PRACTICES IN RELATED TO THE STRATEGIES FOR INCREASING WELFARE AND SURVIVAL OF FARM HOUSEHOLDS OF DRY LAND IN BEDOYO VILLAGE OF PONJONG

Abstract

This research is analyzing the welfare of farm households of dry land and behavior socio-cultural behavior in related with strategies for increasing the welfare and survival of farm household of dry land in Bedoyo Village, District of Ponjong. The population in this study is the farm's households residing in Bedoyo village. Respondents in this study are the head of farm households which are randomly selected. Primary and secondary data is collected in this research. Primary data is collected through direct structured interviews with respondents. Secondary data is collected through institutional study. Analysis of the welfare level is conducted by using an approach of standardized poverty line. Meanwhile, the measurement of socio-cultural behavior is conducted by analyzing various forms of social and cultural activities of the farm households. The data analysis performed descriptive and also qualitative method. The study found as many as 28.3% of farmer households in the village Bedoyo are still living below the poverty line or not welfare, but the gap average income of farm households of poor with standard limits poverty line is very low. This means dryland farming activities by the farmers have not been fully able to improve the welfare of the entire farmer households. The results also found a variety of socio-cultural behavior of farm households in the strategy, increased welfare and continued survival.

Keywords : Socio-cultural behavior, welfare, strategy, survival

I. PENDAHULUAN

Lahan pertanian di Kabupaten Gunungkidul sebagian besar merupakan lahan kering (*dry land*) karena sistem pengairannya hanya mengandalkan air hujan. Ini berarti petani dalam mengolah lahan pertanian kering selalu mengandalkan sumber airnya dari air hujan, sehingga

jenis tanaman yang diusahakan hanya jenis tanaman tidak banyak membutuhkan air seperti; ketela pohon, padi gogo, kacang-kacangan, jagung, umbi-umbian, dan tanaman pangan lainnya. Bahkan di wilayah pegunungan karst Gunung Sewu yang lapisan tanahnya tipis kegiatan pertanian hanya tampak pada lembah-lembah di antara bukit-bukit karst, sedangkan di bagian puncak bukit karst sebagian besar hanya ditumbuhi tanaman keras dan semak belukar. Kondisi tersebut telah menyebabkan petani kurang optimal dalam pemanfaatan lahannya, sehingga kesempatan kerja dan pendapatan yang diperoleh dari aktivitas pertanian menjadi rendah. Akibatnya, petani yang tergantung pada lahan pertanian kering secara ekonomi masih banyak yang belum sejahtera (Sudrajat, 2013).

Pengaruh aspek sosial-budaya yang terkait dengan munculnya masalah kemiskinan di perdesaan masih merupakan isu yang menarik dalam perencanaan pembangunan nasional, sehingga berbagai alternatif telah disajikan untuk mengukurnya. Kemiskinan pada masyarakat petani sering berkaitan dengan aspek sosial-budaya yang dimiliki petani seperti; etos kerja yang rendah, kehidupan yang bersifat irasional, pemilikan lahan yang sempit, kualitas sumberdaya manusia yang rendah dan kualitas lahan pertanian rendah (Barrientos, 2010; Chamber, 1983). Kondisi tersebut akan diperparah jika kehidupan sosial-budaya masyarakatnya masih bersifat tradisional sehingga akan sulit untuk diajak lebih bersifat rasional (Sudrajat, 2014).

Kuatnya pengaruh sosial-budaya dalam mengekang kehidupan masyarakat petani terkadang dapat mengakibatkan petani sulit diajak lebih rasional, sehingga mereka tetap hidup dalam budaya miskin. Bahkan dengan keterbatasan modal finansial maupun modal sosial di lingkungan tempat tinggalnya, telah mengakibatkan petani lahan pertanian kering di Desa Bedoyo semakin sulit untuk meningkatkan taraf hidupnya. Akibatnya, banyak petani yang bergerak mencari peluang-peluang yang mampu meningkatkan ekonomi rumah tangga sebagai strategi bertahan hidup. Namun demikian, alternatif yang dapat dijangkau bukanlah alternatif yang benar-benar mampu meningkatkan pendapatan rumah tangga tetapi kebanyakan hanya sekedar untuk mempertahankan kelangsungan hidup, sehingga mereka tetap berada dalam jurang kemiskinan. Berpijak pada permasalahan tersebut, maka tulisan ini bertujuan untuk menganalisis tingkat kesejahteraan rumah tangga tani lahan kering dan menganalisis perilaku sosial-budaya dalam kaitannya dengan strategi peningkatan kesejahteraan dan kelangsungan hidup rumah tangga tani lahan kering di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong.

Tulisan hasil penelitian ini untuk memberikan gambaran mengenai kondisi tingkat kesejahteraan rumah tangga tani lahan kering dan keragaman perilaku sosial-budaya dalam kaitannya dengan kesejahteraan dan strategi mempertahankan kelangsungan hidup rumah tangganya. Diharapkan gambaran ini dapat dimanfaatkan oleh para pengambil kebijakan sebagai dasar untuk upaya meningkatkan kesejahteraan petani lahan kering yang masih tergantung pada lahan pertanian. Di samping itu, dapat menjadi dasar bagi Pemerintah Daerah Kabupaten Gunungkidul untuk mengembangkan masyarakat petani melalui pemberdayaan masyarakat yang berbasis sosial-budaya sebagai langkah untuk meningkatkan kesejahteraan rumah tangga tani.

Pada umumnya kegiatan pertanian pada lahan kering di wilayah Gunungkidul tidak sebaik seperti pada lahan basah, sehingga dihadapkan pada permasalahan yang terkait dengan lapisan tanah yang tipis, kesuburan lahan yang rendah (proses erosi yang berlanjut), ketersediaan air sangat terbatas (tergantung pada curah hujan), rendahnya produktivitas lahan, kondisi perilaku sosial-ekonomi dan budaya masyarakatnya, tidak optimalnya dalam adopsi teknologi modern, serta terbatasnya ketersediaan modal dan infrastruktur pertanian (Sudrajat, 2014). Menurut Sudharto dkk. (1995 dalam Marwah 2001) bahwa lahan pertanian kering

sebagian masih diwarnai oleh rendahnya produksi yang berkaitan erat dengan rendahnya produktivitas lahan. Di beberapa daerah telah terjadi degradasi lahan karena kurang cermatnya pengelolaan lahan kering secara konvensional. Selain itu, menurut Syakurh (2007) masalah utama yang dihadapi dalam pemanfaatan lahan kering adalah keadaan sosial ekonomi petani atau masyarakat yang menggunakan lahan kering sebagai tempat usahatani. Akibatnya, banyak penduduk di daerah pertanian lahan kering dalam memenuhi kebutuhan dasar hidup harus berjuang dengan cukup berat untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya.

Kesejahteraan suatu masyarakat di suatu wilayah perdesaan sering diidentikkan dengan masalah kemiskinan. Faktor-faktor penyebab terjadinya kemiskinan menurut Kementerian Sosial (2005) dapat disebabkan oleh faktor internal (ketidakmampuan dalam memenuhi kebutuhan dasar sehari-hari, ketidakmampuan dalam menampilkan peranan sosial dan ketidakmampuan dalam mengatasi masalah-masalah sosial yang dihadapinya), dan faktor eksternal (kebijakan publik yang belum berpihak kepada penduduk miskin, tidak tersedianya pelayanan sosial dasar, tidak dilindunginya hak atas kepemilikan tanah, terbatasnya lapangan pekerjaan, belum terciptanya sistem ekonomi kerakyatan, kesenjangan dan ketidakadilan sosial, serta dampak pembangunan yang berorientasi kapitalis. Dalam keadaan penduduk miskin tidak berdaya menghadapi masalah internal dan eksternal, maka masalah kemiskinan yang dialaminya menjadi semakin sulit ditangani, karena beresiko menjadi kemiskinan budaya (*culture poverty*), tidak ada kemauan dan pasrah atau patah semangat (*fatalistik*) dan dalam keadaan situasi kritis cenderung melakukan tindakan *a-sosial*, berperilaku *desktruktif* atau melakukan *tindak kriminal*.

Penyebab munculnya kemiskinan di perdesaan telah menjadi perhatian yang menarik dan dicari solusi terbaik untuk memecahkan masalahnya. Namun demikian, masalah kemiskinan bukan saja diakibatkan oleh satu aspek, tetapi penyebabnya sangat kompleks yang dicirikan dengan kondisi fisik yang lemah, kerentangan, keterisolasian, dan ketidakberdayaan (Chamber, 1983). Kemiskinan menurut BPS (2012) dapat diukur dari dua sisi yaitu ukuran pendapatan dan ukuran non pendapatan. Kemiskinan berdasarkan ukuran pendapatan adalah kemiskinan yang dilihat dari tingkat pendapatan atau pengeluaran individu untuk memenuhi konsumsi atau kebutuhan pokok minimum masyarakat. Batas pemenuhan kebutuhan minimum setara dengan pengeluaran untuk makanan yang menghasilkan energi 2100 kilo kalori per kapita setiap hari. Sementara itu, kemiskinan untuk ukuran non-pendapatan adalah rendahnya tingkat konsumsi atau akses masyarakat kepada pelayanan dasar seperti: perumahan, pendidikan; pelayanan kesehatan; fasilitas sanitasi dan layanan air bersih; dan keterbatasan terhadap akses pendanaan dan kapasitas usaha, dan lain-lain.

Perubahan perilaku sosial-budaya dalam kehidupan masyarakat miskin telah banyak dilakukan pemerintah maupun masyarakat itu sendiri sebagai langkah mengentaskan kemiskinan budaya di perdesaan. Hal ini terjadi karena menurut Sajogyo (1997) kemiskinan yang paling parah banyak dialami masyarakat perdesaan yang menggantungkan hidupnya pada sektor pertanian dengan perilaku sosial-budaya yang terkadang bersifat irasional. Bahkan menurut Effendi (1995) dengan semakin terbatasnya kesempatan kerja atau rendahnya pekerjaan di sektor pertanian telah dapat mendorong penduduk miskin perdesaan melakukan perubahan perilaku sosial-budayanya dengan melakukan mobilitas tenaga kerja ke luar desa dengan alasan untuk mencari pekerjaan atau meningkatkan pendapatan.

Keterbatasan kesempatan kerja di perdesaan juga telah mendorong penduduk miskin untuk melakukan berbagai aktivitas ekonomi dan sering berpindah-pindah pekerjaan (Sudrajat, 2014). Hal ini sejalan dengan hasil penelitian Bromley dan Papanek (1979) yang menemukan bahwa sebagian besar penduduk miskin mampu merubah kehidupan perilaku

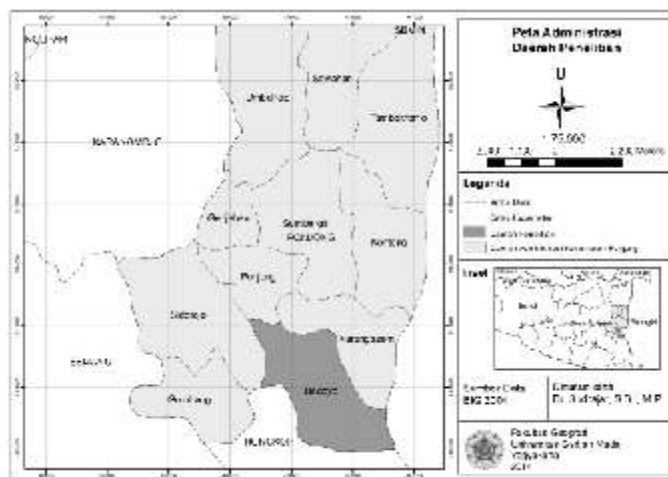
sosial-budaya dengan menciptakan lapangan kerja sendiri dan bekerja keras guna mencukupi kebutuhan hidupnya. Bahkan, menurut Scott (1976) penduduk miskin di perdesaan untuk mempertahankan tingkat subsistennya yang telah membudaya dalam kehidupannya sering melakukan berbagai hal dengan cara; mempekerjakan semua anggota keluarga, mengesampingkan kewajiban-kewajiban serimonial yang dihargai, bermigrasi, bekerja atas dasar bagi hasil, minta belas kasihan orang lain, atau menjadi anak buah seseorang tuan tanah. Semua bentuk aktivitas sosial-budaya pada dasarnya dilakukan sebagai strategi untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya.

Rendanya tingkat kesejahteraan terkadang mendorong suatu masyarakat atau penduduk untuk melakukan perubahan kehidupan sosial-budaya sebagai bentuk strategi. Salah satu bentuk strategi yang paling umum dan mudah dilakukan masyarakat miskin adalah melakukan diversifikasi pekerjaan, walaupun tidak dibekali dengan keterampilan yang memadai. Hal ini sejalan dengan hasil penelitian Bromley dan Papanek (1979); Effendi, (1995) yang menemukan bahwa sebagian besar penduduk miskin telah mampu menciptakan lapangan kerja sendiri dan bekerja keras di luar sektor pertanian guna mencukupi kebutuhan hidupnya. Jika hasil dari pekerjaan utama belum cukup untuk membiayai hidup keluarganya, terutama rumah tangga golongan miskin akan terus melakukan diversifikasi pekerjaan sebagai strategi peningkatan pendapatan (Sawit dkk., 1985). Bahkan, menurut Clark (1986) rumah tangga miskin sedikitnya telah melakukan empat jenis strategi dalam bentuk perubahan nilai sosial-budaya seperti; (1) membentuk *informal support network* artinya suatu jaringan sosial informal dengan melakukan pertukaran timbal balik yang berupa uang, jasa atau barang kebutuhan pokok; (2) membentuk *fleksible household composition* yaitu dengan mengubah komposisi keluarga misalnya menitipkan anak kepada neneknya; (3) *multiple sources of income* yaitu dengan menganekaragamkan sumber pendapatan; dan (4) *anatharized landuse* yaitu dengan menggunakan tanah yang tidak sah untuk perumahan.

Hal yang senada juga dikemukakan Corner (1988) apabila kesempatan-kesempatan tersebut masih saja dirasa belum memadai, cara lain yang biasanya dikembangkan rumah tangga miskin adalah berpaling ke sistem hubungan sosial-budaya seperti pemanfaatan jaringan sosial. Pola jaringan sosial-budaya yang dikembangkan rumah tangga miskin cukup beragam sebagai strategi bertahan hidup. Fenomena tersebut menurut Haviland (1998 dalam Agusyanto 2012) karena manusia dan kebudayaan semua makhluk hidup menghadapi masalah pokok yang sama yaitu masalah bagaimana mampu menjaga dan mempertahankan kelangsungan hidup. Sementara itu, menurut Heyser (1986) paling tidak ada tiga bentuk pola jaringan sosial-budaya yang dapat dimanfaatkan keluarga miskin dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya yaitu; (1) didasarkan kepada bentuk kerabat dekat, (2) didasarkan kepada teman senasib, dan (3) didasarkan pada pola hubungan vertikal, yaitu dengan membentuk hubungan dengan orang lain yang mereka anggap kelebihan sumberdaya lain. Strategi ini dilakukan bila kondisi ekonomi rumah tangga dalam keadaan serba kekurangan atau sumber dari penghasilan lain tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Namun demikian, menurut hasil penelitian Ritohardoyo (1999) strategi kelangsungan hidup tersebut akan berbeda menurut status sosial-budaya dan ekonominya. Artinya semakin rendah status sosial-budaya dan ekonomi rumah tangga semakin besar jumlah dan ragam strategi yang diterapkan untuk meningkatkan pendapatan dan terjadi sebaliknya.

Penelitian ini dilakukan di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong Kabupaten Gunungkidul. Lokasi penelitian ditentukan secara *purposive* yaitu didasarkan atas pertimbangan besarnya jumlah penduduk yang memanfaatkan lahan kering untuk pertanian dengan kondisi kehidupan sosial-budaya yang lebih homogen. Populasi dalam penelitian ini adalah seluruh rumah tangga tani pemilik lahan sawah dan aktif melakukan kegiatan usahatani. Karena populasi dipandang homogen, baik dari sisi aktivitas pertanian maupun dari sisi kehidupan

sosial-budayanya, maka jumlah sampel yang diambil ditentukan secara kuota sebanyak 60 rumah tangga tani. Pengambilan sampel dari setiap dusun diambil secara proposional dengan respondennya adalah kepala rumah tangga tani. Pengambilan responden di lapangan dilakukan secara random sampling.



Gambar 1. Peta Administrasi Kecamatan Ponjong

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ada dua jenis yaitu data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh langsung dari lapangan melalui wawancara menggunakan kuesioner dan *indept interview*, sedangkan data sekunder diperoleh melalui studi kelembagaan ke beberapa instansi. Perilaku sosial-budaya rumah tangga tani dalam strategi mempertahankan kelangsungan hidup diukur dari perilaku sosial-budaya dalam strategi peningkatan kesejahteraan, pemenuhan kebutuhan sosial, kesehatan, pendidikan dan pengeluaran rumah tangga. Data dianalisis secara deskriptif dengan menggunakan tabel frekuensi dan tabel silang.

Penentuan tingkat kesejahteraan rumah tangga tani menggunakan pendekatan baku garis kemiskinan, yaitu pendekatan yang didasarkan atas besarnya pendapatan rumah tangga Rp 226.770,00 per kapita per bulan. Ini berarti jika rumah tangga tani pendapatannya = Rp. 226.770,00 perkapita per bulan maka dikategorikan sebagai penduduk tidak sejahtera atau miskin dan sebaliknya jika $>$ Rp. 226.770,00 perkapita per bulan dikatakan sejahtera atau tidak miskin (BPS, 2012). Untuk melihat besarnya proporsi jumlah rumah tangga miskin digunakan *head count index*, sedangkan untuk melihat besarnya *gap* antara rumah tangga miskin dengan batas standar garis kemiskinan digunakan *square poverty gap*. *Head count index* adalah ukuran tingkat kemiskinan yang merupakan angka perbandingan penduduk yang berada di bawah garis kemiskinan dengan jumlah penduduk secara keseluruhan, sedangkan *poverty gap index* atau indeks kedalaman kemiskinan merupakan ukuran rata-rata kesenjangan (*gap*) pengeluaran masing-masing penduduk miskin terhadap garis kemiskinan.

II. GAMBARAN UMUM DAERAH PENELITIAN

Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong merupakan salah satu desa yang ada di Kabupaten Gunungkidul dengan luas wilayah 990 ha, terdiri atas lahan kering seluas 768 ha, lahan non pertanian yang digunakan permukiman atau bangunan seluas 96 ha dan lahan lainnya seluas 126 ha. Pada tahun 2013 jumlah penduduk Desa Bedoyo tercatat sebanyak 3.744 jiwa, terdiri dari penduduk laki-laki 1.820 jiwa dan 1.924 jiwa penduduk perempuan, sedangkan jumlah kepala keluarganya (KK) ada sebanyak 972 KK, terdiri dari 844 KK petani dan 128 KK bukan petani (Kantor Desa Bedoyo, 2013). Walaupun lebih dari 85% kepala keluarganya adalah

petani, namun kegiatan pertanian hanya sibuk dilakukan sekali dalam setahun yaitu pada saat musim penghujan. Hal ini terjadi karena di Desa Bedoyo lahan pertaniannya merupakan lahan kering yang sistem pengairannya sangat dipengaruhi musim hujan. Tanaman pertanian yang diusahakan meliputi tanaman padi gogo atau tanaman palawija, seperti singkong, ubi jalar, jagung, kacang tanah, dan lain sebagainya. Sementara itu, pada saat musim kemarau lahan pertanian banyak yang *diberokan* atau hanya tinggal memanen singkong atau kacang tanah.

III. KONDISI RUMAH TANGGA TANI

A. Kondisi Sosio-Demografi

Kondisi sosial-demografi rumah tangga tani di Desa Bedoyo cukup beragam. Salah satu aspek demografi yang cukup menarik untuk dianalisis adalah faktor umur. Hal ini terjadi karena umur sering berkaitan dengan produktivitas seseorang dalam bekerja. Hasil penelitian sebagaimana tercantum pada Tabel 1 menunjukkan sebagian besar umur kepala rumah tangga tani berada pada umur produktif (35-65 tahun) yaitu mencapai 80,0% dengan rata-rata umur 55 tahun, sedangkan yang berada di atas umur tidak produktif (>65 tahun) sebanyak 20%. Aspek demografi lainnya, yang cukup menarik untuk dianalisis adalah jumlah anggota rumah tangga. Hasil penelitian menemukan sebagian besar rumah tangga tani memiliki jumlah anggota rumah tangga berkisar antara 4-6 orang, kemudian disusul dengan rumah tangga yang memiliki anggota rumah tangga <4 orang sebanyak 36,7% dan yang memiliki anggota rumah tangga >6 orang hanya sebanyak 8,3%.

Tabel 1. Distribusi Kondisi Sosio-Demografi rumah tangga Tani Lahan Kering di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong Kabupaten Gunungkidul

Kondisi Sosio-Demografi		Frekuensi	Persentase (%)
1. Umur Kepala rumah tangga (tahun)			
1.	< 35 Tahun	14	23,3
2.	35- 65	33	56,7
3.	> 65	5	20,0
Jumlah		60	100,0
2. Jumlah Anggota rumah tangga (Jiwa)			
1.	< 4	22	36,7
2.	4 - 6	33	55,0
3.	> 6	5	8,3
Jumlah		60	100,0
3. Jumlah Beban Tanggungan (jiwa)			
1.	< 3	44	73,3
2.	3 - 4	14	23,3
3.	> 4	2	3,3
Jumlah		60	100,0
4. Pendidikan Kepala rumah tangga (Jiwa)			
1.	SD	36	60,0
2.	SLTP	15	25,0
3.	SLTA	9	15,0
Jumlah		60	100,0

Sumber: Data Primer, 2014

Aspek demografi lainnya yang juga menarik untuk dianalisis seperti yang tampak pada Tabel 1 adalah jumlah beban tanggungan rumah tangga. Hasil penelitian menemukan rata-rata beban tanggungan rumah tangga tani masih sebesar 2 orang. Ini berarti setiap anggota rumah tangga yang bekerja menanggung anggota rumah tangga yang tidak bekerja sebanyak 2 orang.

Dilihat dari distribusinya pada Tabel 1 tampak sebagian besar rumah tangga tani memiliki beban tanggungan < 3 orang yaitu sebanyak 73,3%, kemudian 23,3% memiliki beban tanggungan berkisar antara 3-4 orang dan hanya sebanyak 3,4% yang memiliki bebantanggungan > 4 orang. Sementara itu, dari aspek sosial yang menarik untuk dianalisis adalah tingkat pendidikan yang ditamatkan kepala rumah tangga tani. Hasil penelitian menemukan sebanyak 60,0% kepala rumah tangga tani berpendidikan SD, kemudian 25,0% SLTP dan sebanyak 15,0% berpendidikan SLTA, sedangkan tingkat pendidikan anggota rumah tangga terutama anak-anaknya sudah lebih baik.

B. Kondisi Ekonomi

Secara umum kondisi ekonomi rumah tangga tani di daerah lahan kering akan berbeda dengan kondisi ekonomi rumah tangga tani di daerah lahan basah atau beririgasi. Kegiatan usahatani di daerah lahan kering selalu dihadapkan dengan kendala musim yang kurang menguntungkan untuk melakukan usahatani secara kontinyu. Hal ini terjadi karena pada saat musim kemarau, lahan kering tidak bisa dimanfaatkan untuk kegiatan menanam tanaman pertanian karena sumber airnya hanya mengandalkan air hujan. Akibatnya, pendapatan yang diperoleh rumah tangga tani menjadi rendah, sehingga untuk melangsungkan hidupnya rumah tangga tani harus menganejaragamkan pekerjaan sampingan sebagai strategi bertahan hidup.

Pada masyarakat petani lahan kering mempunyai pekerjaan satu atau lebih merupakan kebanggaan dalam rumah tangga tani. Hal ini terjadi karena bekerja merupakan kegiatan ekonomi yang menghasilkan pendapatan dan dapat meningkatkan status sosial-ekonomi. Namun demikian, untuk mendapatkan pekerjaan yang layak dan berpenghasilan tinggi, tidak semudah membalikkan telapak tangan tetapi harus dibekali dengan pendidikan atau keterampilan serta modal finansial yang cukup. Sebagai contoh, untuk menciptakan suatu pekerjaan sering dibutuhkan keterampilan dan modal yang sangat besar. Padahal tidak setiap rumah tangga tani di daerah penelitian mempunyai kualitas sumberdaya manusia maupun modal yang cukup. Akibatnya, banyak kepala rumah tangga tani bekerja apa adanya, walaupun sebenarnya pekerjaan itu sering tidak diharapkan dan kurang menguntungkan secara ekonomi.

Kegiatan ekonomi utama hanya mengandalkan tenaga dan bukan kemampuan, maka penghasilan yang diperoleh sering tidak dapat memenuhi kebutuhan hidup rumah tangga. Untuk menutupi kekurangan tersebut sebagian besar rumah tangga tani di daerah penelitian melakukan pekerjaan sampingan. Hasil penelitian menemukan sebanyak 86,7% atau 52 kepala rumah tangga tani di daerah penelitian mempunyai pekerjaan sampingan dan hanya 13,3% atau 8 kepala rumah tangga tani yang tidak memiliki pekerjaan sampingan. Jenis pekerjaan sampingan yang paling dominan dilakukan rumah tangga tani di daerah penelitian adalah buruh serabutan yaitu mencapai 31,7%, kemudian diikuti buruh bangunan/tukan sebanyak 10,0%, memelihara ternak 8,3%, buruh tambang batu gamping 8,3%, menambang batu gamping 6,7%, menarik becak 8,3%, buruh tani 6,7% berjualan/berdagang 3,3%, dan mengojek 3,3%. Besarnya jumlah kepala rumah tangga yang mempunyai pekerjaan sampingan menunjukkan bahwa pekerjaan utama dari usahatani (*on-farm*) tidak dapat memenuhi kebutuhan hidup anggota rumah tangga. Oleh karena itu, melakukan pekerjaan sampingan satu atau lebih merupakan solusi untuk menutupi ketidakcukupan ekonomi rumah tangga. Sementara itu, bagi kepala rumah tangga yang tidak memiliki pekerjaan sampingan lebih disebabkan karena faktor umur yang sudah tua, sehingga tidak memungkinkan untuk melakukan pekerjaan sampingan, sedangkan untuk menutupi kebutuhan hidup harus menggantungkan pada anggota rumah tangga yang bekerja.

Walaupun pekerjaan sampingan telah memberikan pendapatan tambahan, namun menurut pengakuan beberapa kepala rumah tangga tani ternyata ada beberapa pekerjaan

sampingan yang dilakukannya dianggap kurang memuaskan. Oleh karena itu, untuk meningkatkan pendapatan rumah tangga sebagian kepala rumah tangga merelakan waktunya untuk mencari atau melakukan pekerjaan sampingan lainnya. Hasil penelitian menemukan sebanyak 23,3% atau 14 kepala rumah tangga tani mengaku mempunyai pekerjaan sampingan lainnya sebagai pekerjaan sampingan kedua. Jenis pekerjaan sampingan kedua lebih banyak terkonsentrasi pada jenis pekerjaan yang mudah dilakukan dan tidak memerlukan keterampilan maupun modal besar, seperti membuat gaplek dan serabutan, berjualan, pertukangan dan makelar. Sementara itu, dari 76,7% atau 56 kepala rumah tangga tani yang mengaku tidak memiliki pekerjaan sampingan kedua, sebagian besar beralasan karena sulit mengatur jadwal dan jam kerja secara teratur, kondisi fisik badan yang sudah tidak memungkinkan lagi karena sudah tua dan sulit mencari pekerjaannya. Akibatnya, mereka hanya terkonsentrasi pada pekerjaan pokok dan sampingan pertama sebagai sumber pendapatan rumah tangganya.

Apabila dilihat secara keseluruhan besarnya kepala rumah tangga tani yang melakukan pekerjaan sampingan pertama maupun kedua sejalan dengan pendapat Sawit dkk. (1985) yang mengatakan bahwa penduduk yang menguasai sumber non tenaga yang sangat kecil atau yang tidak menguasai sama sekali menjadi buruh tani merupakan pekerjaan utama dan pekerjaan kedua atau ketiga adalah buruh non tani, buruh serabutan, kerajinan rakyat atau kegiatan non pertanian lainnya (*off-farm* dan *non-farm*). Jadi keanekaragaman pekerjaan sampingan yang dilakukan rumah tangga tani di daerah penelitian merupakan jawaban atas rendahnya pendapatan usahatani. Oleh karena itu, melakukan berbagai macam pekerjaan merupakan langkah positif untuk memperoleh pendapatan yang lebih tinggi. Bahkan, jika kegiatan yang dilakukan sekarang dianggap kurang menguntungkan, petani akan tetap mencari pekerjaan lain yang dianggap lebih menguntungkan lagi.

Secara ekonomi pendapatan rumah tangga tani di daerah penelitian dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok yaitu pendapatan yang berasal dari usahatani (*on-farm*) dan luar usahatani (*off-farm* dan *non-farm*). Pendapatan usahatani (*on-farm*) diperoleh dengan menghitung produksi satu tahun untuk tiap jenis tanaman yang diusahakan petani dan diperhitungkan sesuai dengan harga setempat. Hasil perhitungan tersebut merupakan pendapatan kotor usahatani sehingga untuk memperoleh pendapatan bersih harus dikurangi dengan biaya yang dikeluarkan dari masing-masing tanaman yang diusahakan. Pendapatan luar usahatani diperoleh dari pendapatan yang berasal dari pekerjaan luar usahatani (*off-farm* dan *non-farm*) yang dilakukan oleh kepala rumah tangga beserta anggota rumah tangganya.

Tabel 2 Jenis Sumber Pendapatan Rumah Tangga Tani Lahan Yang Berasal Dari Berbagai Sumber Pendapatan di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong

Jenis Sumber Pendapatan rumah tangga Tani Lahan Kering	Besarnya Sumbangan Setiap Sumber Pendapatan (%)
Berasal dari hasil usahatani atau pekerjaan pokok kepala rumah tangga	14,62
Berasal dari pekerjaan atau kegiatan sampingan kepala rumah tangga	43,98
Berasal dari sumbangan anggota rumah tangga	41,40

Sumber: Data Primer, 2014

Hasil penelitian sebagaimana tecantum pada tabel 2 menemukan sumber pendapatan rumah tangga tani sebagian besar berasal dari pendapatan sampingan kepala rumah tangga yaitu mencapai 43,98%. Sumbangan terbesar kedua mencapai 41,40% berasal dari pendapatan anggota rumah tangga yang bekerja, sedangkan sumbangan yang berasal dari pekerjaan pokok kepala rumah tangga hanya sebesar 14,62 %. Besarnya sumbangan

pendapatan dari pekerjaan sampingan kepala rumah tangga menunjukkan bahwa pekerjaan pokok sebagai petani hanya pengakuan saja karena dari sisi pendapatan tidak memberikan sumbangan yang berarti. Oleh karena itu, banyak kepala rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan melakukan diversifikasi pekerjaan di luar usahatani. Sementara itu, besar kecilnya sumbangan pendapatan yang berasal dari anggota rumah tangga sangat dipengaruhi oleh banyak atau tidaknya jumlah anggota rumah tangga yang bekerja dan jenis pekerjaannya. Ini berarti, jika semakin banyak anggota rumah tangga yang bekerja dan jenis pekerjaannya lebih baik (sektor formal), akan semakin tinggi pendapatan yang diterima anggota rumah tangga dan terjadi sebaliknya.

Pendapatan anggota rumah tangga apabila digabung dengan pendapatan kepala rumah tangga akan menjadi total pendapatan rumah tangga. Pendapatan anggota rumah tangga berasal dari istri, anak atau anggota keluarga lain yang bekerja dan masih tinggal serumah atau yang tidak tinggal serumah tetapi memberikan pendapatan setiap bulannya. Hasil penelitian menemukan rata-rata pendapatan pokok kepala rumah tangga tani dari hasil mengusahakan pertanian lahan kering hanya Rp. 162.300,00 per bulan atau sekitar Rp. 1.947.600,00 per tahun, sedangkan pendapatan dari pekerjaan sampingan rata-rata Rp. 696.833,00 per bulan atau sekitar Rp. 8.361.996,00 per tahun. Sementara itu, rata-rata pendapatan yang berasal dari anggota rumah tangga tani Rp. 935.417,00 per bulan atau sekitar Rp. 11.225.004,00 per tahun. Berdasarkan ketiga sumber pendapatan tersebut maka diperoleh total pendapatan rata-rata rumah tangga tani Rp. 1.794.550,00 per bulan atau sekitar Rp. 21.534.600,00 per tahun, sedangkan rata-rata pendapatan per kapitanya hanya sebesar Rp. 455.317,00 per bulan.

Apabila rata-rata pendapatan per kapita rumah tangga tani sebesar Rp. 455.317,00 per bulan, dibandingkan dengan standar garis kemiskinan Kabupaten Gunungkidul tahun 2013 untuk wilayah pedesaan yaitu sebesar > Rp. 226.770,00 per kapita per bulan, maka rata-rata pendapatan per kapita rumah tangga tani secara keseluruhan sudah di atas standar garis kemiskinan. Namun demikian, jika rata-rata pendapatan per kapita setiap rumah tangga tani tersebut dibandingkan dengan batas standar garis kemiskinan, maka masih ditemukan sebanyak 28,3% masih kategori miskin atau belum sejahtera. Hal ini terjadi, karena dari 28,3% rumah tangga tani tersebut rata-rata pendapatan rumah tangga per kapita hanya sebesar Rp. 168.509,00 per bulan, sedangkan 71,7% rumah tangga tani sudah di atas standar garis kemiskinan karena rata-rata pendapatannya sebesar Rp. 568.706,00 per kapita per bulan. Berdasarkan rata-rata pendapatan per kapita tersebut, maka di daerah penelitian masih ada sebanyak 28,3% rumah tangga tani yang masih hidup di bawah baku garis kemiskinan atau miskin, sedangkan 71,7% rumah tangga tani sudah hidup sejahtera. Fenomena ini memberikan gambaran bahwa rumah tangga tani di daerah penelitian walaupun sudah berusaha secara maksimum meningkatkan pendapatannya, namun masih ada beberapa rumah tangga tani yang pendapatannya masih di bawah baku garis kemiskinan sehingga dikategorikan belum sejahtera.

C. Kondisi Kesejahteraan

Pada umumnya, tingkat kesejahteraan suatu rumah tangga sering diidentikkan dengan masalah kemiskinan. Hal ini terjadi karena satu penyebab rendahnya kesejahteraan atau kemiskinan adalah rendahnya sumberdaya yang dimiliki rumah tangga untuk meningkatkan pendapatan, seperti pemilikan lahan yang sempit dan kualitas lahan serta sumberdaya manusia yang rendah. Akibat keterbatasan tersebut, rumah tangga tidak memiliki pendapatan yang cukup untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehingga kesejahteraannya masih rendah atau hidup dalam kemiskinan. Berdasarkan pendekatan garis kemiskinan di daerah penelitian ditemukan sebanyak 28,3% rumah tangga tani masih hidup di bawah standar garis kemiskinan (pendapatan per kapita = Rp. 226.770,00 per bulan) karena hanya memiliki pendapatan rata-

rata sebesar Rp. 168.509,00 per kapita per bulan, sedangkan rumah tangga tani yang pendapatan per kapita sudah di atas standar garis kemiskinan (> Rp. 226.770,00 per kapita per bulan) ada sebanyak 71,7% rumah tangga tani dengan rata-rata pendapatan per kapita sebesar Rp. 568.706,00 per bulan.

Sementara itu, hasil perhitungan *head count index* (HC) diperoleh nilai HC sebesar 0,4877 dan nilai *proverty gap* sebesar -0,1206. Hasil ini menunjukkan bahwa di daerah penelitian rata-rata jarak pendapatan antara rumah tangga tani dengan batas garis kemiskinan sangat rendah. Sementara itu nilai *square poverty gap* diperoleh sebesar 0,1902. Nilai ini menggambarkan bahwa jarak antara pendapatan rumah tangga tani miskin dengan dengan batas garis kemiskinan sangat rendah. Ini berarti rumah tangga miskin akan mudah untuk dapat mencapai hidup di atas standar garis kemiskinan atau menjadi tidak miskin. Jadi jika rumah tangga miskin mampu meningkatkan sedikit pendapatan saja akan dapat merubah rumah tangga tersebut menjadi tidak miskin atau hidup di atas standar garis kemiskinan. Dengan demikian secara keseluruhan tingkat kesejahteraan rumah tangga tani di daerah penelitian menuju kearah yang lebih baik.

IV. PERILAKU SOSIAL BUDAYA DALAM KAITANYA DENGAN STRATEGI PENINGKATAN KESEJAHTERAAN

Kabupaten Gunungkidul sebagai salah satu kabupaten di Daerah Istimewa Yogyakarta banyak menyimpan warisan budaya dan tradisi leluhur yang adiluhung yang masih terpelihara dan terjaga dengan baik. Warisan budaya yang masih melekat di masyarakat Desa Bedoyo mulai dari acara ritual adat hingga kesenian tradisional dan budaya sosial kemasyarakatan. Tradisi masyarakat tersebut merupakan salah satu wujud dari kehidupan sosial-budaya yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Walaupun di era modernisasi kehidupan sosial budaya masyarakat terus berjalan namun adat dan tradisi budaya tersebut tampaknya masih kental dalam kehidupan masyarakat petani Desa Bedoyo.

Kehidupan sosial-budaya merupakan suatu pola hidup masyarakat yang menyeluruh yang terbentuk karena adanya interaksi kehidupan sosial-budaya yang bersifat kompleks, abstrak, dan luas. Banyak aspek sosial-budaya turut menentukan perilaku komunikatif suatu kelompok masyarakat dalam meningkatkan kesejahteraan rumah tangga. Hal ini terjadi karena unsur-unsur kehidupan sosio-budaya tersebut dapat berperan dalam menyediakan suatu kerangka yang koheren untuk mengorganisasikan suatu masyarakat dalam peningkatan pendapatan untuk meningkatkan kesejahteraan rumah tangga. Oleh karena itu, bentuk perilaku sosial-budaya masyarakat dalam strategi peningkatan kesejahteraan, baik secara langsung maupun tidak langsung akan menentukan keberhasilan suatu rumah tangga dalam mencapai kesejahteraan ekonomi.

Perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani jika direalisasikan dalam strategi peningkatan pendapatan untuk meningkatkan kesejahteraan cukup menarik. Ada beberapa perilaku sosial-budaya yang dianggap akan mampu memotivasi atau mendorong seseorang untuk berusaha meningkatkan pendapatan dalam kaitannya dengan kesejahteraan rumah tangga, tetapi ada juga yang dianggap sebagai penghambat. Hal ini terjadi karena perilaku sosial-budaya ini terkadang membawa rumah tangga tani untuk berperilaku rasional maupun irasional dalam upaya peningkatan kesejahteraan. Namun demikian, karena perilaku sosial-budaya ini sudah merupakan bagian dari kehidupan masyarakat petani maka perilaku tersebut sering dianggap hal yang wajar.

Tabel 3. Berbagai Bentuk Perilaku Sosial-Budaya Dalam Strategi Peningkatan Pendapatan Untuk Meningkatkan Kesejahteraan rumah tangga Tani di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong

Berbagai Perilaku Sosial- Budaya Dalam Strategi Peningkatan Pendapatan Untuk Meningkatkan Kesejahteraan	Ya (%)	Tidak (%)	Jumlah (%)
1. Hidup tidak lagi berperinsip <i>mangan ora mangan sing penting kumpul</i>	56 (93,3)	4 (6,7)	60 (100,0)
2. Berusaha untuk tidak selalu percaya terhadap ramalan dukun/orang pintar/kyai dan melakukan kegiatan ekonomi	31 (51,7)	29 (48,3)	60 (100,0)
3. Berusaha untuk lebih rasional dan bekerja keras dalam berusaha mencari nafkah	60 (100,0)	0 (0,0)	60 (100,0)
4. Membudayakan anggota rumah tangga untuk bekerja keras dan mencari pekerjaan tambahan lainnya di luar usahatani	60 (100,0)	0 (0,0)	60 (100,0)
5. Memotivasi anggota keluarga untuk berani bekerja di luar kota atau merantau ke tempat jauh	58 (96,7)	2 (3,3)	60 (100,0)
6. Berperinsip bahwa tanggal/hari/bulan semuanya baik untuk melakukan kegiatan ekonomi	34 (56,7)	26 (43,3)	60 (100,0)
7. Mengubah prinsip bahwa wanita tidak hanya melakukan pekerjaan di dapur/domestik tetapi harus mampu untuk melakukan kegiatan ekonomi di luar rumah	36 (60,0)	24 (40,0)	60 (100,0)
8. Memiliki pandangan bahwa memberikan modal pendidikan anak lebih berharga daripada memberikan modal finansial	52 (86,7)	8 (13,3)	60 (100,0)
9. Menekan jumlah anak yang dilahirkan karena kelahiran anak memerlukan biaya besar	44 (73,3)	16 (26,7)	60 (100,0)

Sumber : Data Primer, 2014

Hasil penelitian sebagaimana tercantum pada Tabel 2 menemukan ada 9 (sembilan) jenis perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani dalam strategi meningkatkan kesejahteraan. Namun demikian, dari 9 (sembilan) jenis perilaku sosial-budaya tersebut tampak ada 5 (lima) jenis yang sangat dominan (> 75,0%) dilakukan rumah tangga tani dalam strategi peningkatan pendapatannya. Sementara itu, pada 4 (empat) jenis perilaku sosial-budaya lainnya tampak < 75,0% rumah tangga tani yang melakukannya. Walaupun persentase pada setiap jenis perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani tidak merata, namun secara keseluruhan jumlah jenis perilaku sosial-budaya tersebut dapat dikatakan sangat beragam. Keragaman ini memberikan gambaran bahwa perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan di daerah penelitian sudah merupakan bagian dari kehidupannya.

Perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani tersebut di daerah penelitian secara keseluruhan cukup bervariasi. Hal ini terlihat pada perilaku sosial-budaya yang pertama ditemukan sebanyak 93,3% rumah tangga tani untuk mencapai kesejahteraan rumah tangga tidak lagi mempraktekkan budaya dengan memegang prinsip *mangan ora mangan sing penting kumpul*. Besarnya jumlah petani yang tidak lagi memiliki prinsip tersebut menunjukkan bahwa rumah tangga tani di daerah penelitian sudah memiliki pemikiran bahwa konsep untuk selalu berkumpul bukan merupakan solusi untuk meningkat kesejahteraan. Hilangnya budaya tersebut pada sebagian besar rumah tangga tani ini muncul karena petani merasa sumberdaya yang ada di lingkungannya sudah tidak mampu memberikan kesejahteraan. Oleh karena itu, dengan merantau ke kota atau ke tempat yang lebih jauh

seperti menjadi tenaga kerja Indonesia (TKI) ke luar negeri, akan mampu merubah kesejahteraan rumah tangga. Sementara itu, bagi petani yang masih berpegang pada perilaku budaya *mangan ora mangan sing peting kumpul* lebih banyak dikemukakan oleh petani yang sudah lanjut usia atau renta karena terkait dengan keinginannya untuk mendapatkan perawatan dari anggota rumah tangganya yang sehat atau kuat.

Pada perilaku sosial-budaya yang kedua ditemukan sebanyak 51,7% rumah tangga tani ketika akan berusaha untuk meningkatkan pendapatan dengan melakukan suatu kegiatan ekonomi tidak lagi mempercayai terhadap ramalan dukun/orang pintar/kyai, sedangkan yang masih mempercayai hal tersebut masih ditemukan sebanyak 48,3% rumah tangga tani. Menurut beberapa petani yang tidak lagi mempercayai ramalan dukun atau orang pintar maupun kyai dalam melakukan aktivitas ekonominya terjadi karena sering petunjuk yang diberikannya tidak rasional dan bertentang dengan keyakinan. Sementara itu, bagi rumah tangga tani yang masih mempercayai terhadap perilaku sosial-budaya tersebut lebih didasarkan kepada keyakinan individu bahwa ramalan orang dukun/pintar/kyai dipandang bisa mengabulkan segala keinginannya, sehingga merasa dirinya termotivasi untuk mencapai kesejahteraan rumah tangga.

Pada perilaku sosial-budaya yang ketiga ditemukan seluruh rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan dalam mencapai kesejahteraan telah berperilaku lebih rasional dan bekerja keras dalam berusaha mencari nafkah. Menurut beberapa petani rasionalitas dan bekerja keras dalam mencari nafkah telah ditunjukkan dengan bekerja mengolah lahan secara maksimum dengan mengikuti petunjuk penyuluh pertanian dan terus mencari pekerjaan tambahan untuk menutupi kekurangan ekonomi dari pekerjaan utama. Bahkan, ada juga petani yang mengatakan bahwa kekayaan tidak akan begitu saja turun dari langit, jika kita tidak bekerja keras dan berusaha. Oleh karena itu, untuk mencapai kesejahteraan keluarga hidup menurut petani tersebut harus bersifat rasional dan bekerja keras dalam mencari nafkah.

Demikian juga, pada perilaku sosial-budaya yang keempat ditemukan semua rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan dalam mencapai kesejahteraan berperilaku dengan membudayakan anggota rumah tangga untuk bekerja keras dan mencari pekerjaan tambahan lainnya di luar usahatani dalam upaya peningkatan pendapatan untuk mencapai kesejahteraan. Menurut beberapa petani dengan membudayakan berperilaku bekerja keras tidak akan ditemukan lagi anggota keluarga yang malas/tidak mau bekerja. Di satu sisi dengan membudayakan perilaku tersebut juga akan tertanam prinsip untuk selalu bekerja keras sejak di lingkungan rumah tangga, sehingga jika nantinya bekerja di luar akan terbiasa untuk bekerja keras. Di sisi lain dengan membudaya untuk selalu bekerja keras dan mencari tambah pekerjaan akan merubah budaya *mangan ora mangan sing penting kumpul* karena anggota keluarga akan berusaha untuk merantau mencari nafkah.

Pada perilaku sosial-budaya yang kelima ditemukan sebanyak 96,7% rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan dalam mencapai kesejahteraan berperilaku dengan memotivasi anggota keluarga untuk berani bekerja di luar kota atau merantau ke tempat jauh dalam upaya peningkatan pendapatan untuk kesejahteraan, sedangkan yang tidak melakukan perilaku tersebut hanya sebanyak 3,3%. Besarnya jumlah rumah tangga tani yang melakukan hal tersebut dapat dipahami karena dengan memotivasi anggota keluarga untuk bekerja di luar desanya atau merantau akan mendapatkan kesempatan kerja yang lebih baik, sehingga pendapatan yang diterima akan tinggi juga. Hal ini sejalan dengan ungkapan dari beberapa petani yang mengatakan jika tidak mau merantau atau hanya mengandalkan kesempatan kerja di desanya maka kemiskinan akan membelenggunya. Perilaku memotivasi anggota keluarga untuk berani bekerja di luar kota atau merantau ke tempat jauh akan merubah budaya *mangan ora mangan sing penting kumpul* karena anggota keluarga akan berusaha untuk merantau

mencari nafkah di tempat yang lebih jauh. Sementara itu, bagi rumah tangga yang tidak melakukan perilaku tersebut dikarenakan seluruh anggota rumah tangganya sudah berkeluarga dan hidup secara mandiri di sekitar lingkungan tempat tinggalnya.

Pada perilaku sosial-budaya yang keenam ditemukan sebanyak 56,7% rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan dalam mencapai kesejahteraan menyakini bahwa semua tanggal/hari/bulan adalah baik untuk melakukan kegiatan ekonomi, sehingga tidak ada larangan bulan atau hari untuk bekerja, sedangkan yang masih menyakini adanya larangan hari/tanggal/bulan untuk bekerja sebanyak 43,3%. Menurut beberapa petani dengan keyakinan semua hari/tanggal/bulan baik tidak akan membuat keraguan dalam bertindak. Akibatnya, rumah tangga tani akan melakukan aktivitas ekonomi kapan saja, sehingga setiap hari akan mendapatkan penghasilan untuk meningkatkan kesejahteraan. Sebaliknya, jika ada kepercayaan yang melarang hari/tanggal/bulan tertentu untuk bekerja, maka pendapatan akan berkurang atau tidak dapat menghasilkan pendapatan sehingga kesejahteraan tidak akan tercapai. Sementara itu, bagi rumah tangga yang masih berperilaku percaya terhadap larangan hari/tanggal/bulan karena jika akan memulai aktivitas ekonomi pada tanggal/hari/bulan yang dilarang maka kegiatan ekonomi tidak akan berhasil dan akan muncul kegagalan atau rugi.

Pada perilaku sosial-budaya yang ketujuh ditemukan sebanyak 60,0% rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan dalam mencapai kesejahteraan tidak lagi menerapkan budaya bahwa wanita hanya boleh melakukan pekerjaan rumah/domestik saja tetapi harus dapat bekerja di sektor publik, sedangkan yang masih berperinsip pada budaya tersebut masih ditemukan sebanyak 40,0%. Menurut beberapa petani dengan banyaknya wanita atau istri dalam melakukan kegiatan ekonomi di luar rumah dipandang telah membantu dalam peningkatan pendapatan untuk meningkatkan kesejahteraannya. Sebagai contoh, menurut beberapa petani yang istrinya yang bekerja ke luar negeri menjadi TKI telah banyak merubah kondisi kehidupan rumah tangganya. Hal terjadi karena hasil usahanya dimanfaatkan untuk membangun rumah, untuk modal usaha atau membeli lahan pertanian. Sementara itu, bagi rumah tangga tani yang tidak mau melibatkan istrinya untuk bekerja di luar rumah lebih cenderung beralasan karena repot mengurus anak yang masih kecil dan suami tidak mau ditinggalkan jika istri harus pergi ke luar negeri menjadi TKI. Alasan lainnya yang cukup menarik jika istri bekerja jauh di luar rumah ada kekhawatiran keamanan dan jika menjadi TKI suami tidak ada yang merawat atau merasa kesepian.

Pada perilaku sosial-budaya yang kedelapan ditemukan sebanyak 86,7% rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan dalam mencapai kesejahteraan memiliki pandangan bahwa memberikan modal pendidikan yang tinggi pada anaknya lebih penting dari modal finansial, sedangkan yang tidak memiliki pandangan tersebut hanya sebanyak 13,3%. Besarnya jumlah petani yang memiliki pandangan tersebut disebabkan karena adanya perubahan padangan petani yang tadinya masih bersifat irasional menjadi lebih rasional terhadap pentingnya pendidikan anak. Hal ini terjadi karena menurut beberapa petani bahwa pendidikan yang diterima anak tidak akan habis dan bahkan dengan kecerdasan atau kepintarannya bisa menghasilkan uang, sedangkan modal finansial dapat saja habis dan tidak bisa menghasilkan uang karena mengalami kegagalan.

Padangan tersebut menunjukkan adanya perubahan perilaku sosial-budaya petani terhadap nilai anak karena pada masa lalu budaya mengabaikan pendidikan lebih tinggi. Hal ini terjadi karena anak pada masa lalu masih dipandang positif dalam membantu aktivitas ekonomi rumah tangga untuk membantu pekerjaan orang tuanya di ladang. Sebaliknya pada masa sekarang anak tidak lagi diperlukan orang tua untuk bekerja di ladang, karena lahan yang dimiliki juga semakin sempit sehingga secara ekonomi tidak menguntungkan dan akses ke fasilitas pendidikan sudah lebih baik. Sementara itu, bagi petani yang belum memandang

penting investasi pendidikan pada anak sebagai strateginya disebabkan karena ketidakmampuan orang tuanya untuk menyekolahkan anak ke jenjang yang lebih tinggi, sehingga banyak yang tidak melanjutkan ke perguruan tinggi dan akhirnya masuk pasar kerja.

Pada perilaku sosial-budaya yang kesembilan ditemukan sebanyak 73,3% rumah tangga tani untuk meningkatkan pendapatan dalam mencapai kesejahteraan melakukan strategi dengan cara menekan jumlah anak yang dilahirkan, sedangkan yang tidak berperilaku hal tersebut hanya sebanyak 26,7%. Besarnya jumlah petani yang memiliki pandangan tersebut menunjukkan adanya perubahan perilaku sosial-budaya rumah tangga tani dalam memandang nilai anak. Di mana nilai anak sudah dipandang negatif dari sisi ekonomi, sehingga budaya banyak anak banyak rezeki sudah ditinggalkan sebagian besar rumah tangga tani di daerah penelitian. Pandangan negatif terhadap nilai anak muncul karena anak dianggap sebagai beban ekonomi yang akan mengurangi pendapatan jika bertambah anak, sehingga kesejahteraannya akan menurun. Sebaliknya, bagi rumah tangga tani yang tidak melakukan strategi ini lebih didasarkan pada perinsip keagamaan dan masih memiliki budaya banyak anak banyak rezeki karena anak akan bisa membantu orang tua mencari nafkah jika sudah besar.

V. PERILAKU SOSIAL-BUDAYA DALAM KAITANNYA DENGAN STRATEGI KELANGSUNGAN HIDUP

A. Perilaku Sosial-Budaya Dalam Strategi Pemanfaatan Jaringan Sosial

Perilaku sosial-budaya yang diwujudkan dalam bentuk hubungan sosial telah banyak dipraktikkan masyarakat petani untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya. Hubungan sosial yang terbentuk secara manusiawi dalam lingkungan masyarakat akan sangat menguntungkan bagi setiap rumah tangga. Lebih-lebih bagi rumah tangga tani yang selalu serba kekurangan dalam hidupnya. Hubungan sosial yang terbentuk karena perilaku sosial-budaya dapat bersifat formal maupun non formal. Hubungan sosial yang bersifat informal terbentuk dari adanya saling tolong menolong antara sesama manusia yang diliputi oleh suasana kekeluargaan. Sementara itu hubungan sosial yang bersifat formal lebih terbentuk karena adanya kepentingan tertentu yang dibentuk oleh masyarakat maupun oleh individu atau organisasi.

Keterlibatan langsung rumah tangga tani dalam pemanfaatan hubungan jaringan sosial merupakan salah satu bukti bahwa jalinan hubungan sosial yang ada di setiap rumah tangga menjadi sangat penting. Oleh karena itu banyak rumah tangga tani memanfaatkan hubungan jaringan sosial untuk mengatasi kesulitan ekonomi, baik sifatnya mendesak ataupun tidak. Dalam mengatasi kesulitan ekonomi rumah tangga tani tidak hanya menjalin hubungan sosial dalam bentuk hubungan kekerabatan, tetapi juga dilakukan melalui beberapa organisasi sosial dan lembaga keuangan, seperti pinjam-meminjam diantara tetangga, arisan di tingkat RT (Rukun Tetangga), koperasi simpan pinjam (Bank Keliling), bank pemerintah (BRI) dan pengadaian. Keterlibatan rumah tangga tani dalam berbagai bentuk hubungan sosial tersebut merupakan salah satu strateginya untuk mengatasi kesulitan ekonomi.

Salah satu bentuk pemanfaatan hubungan jaringan sosial yang pernah dilakukan beberapa rumah tangga tani lahan kering di daerah penelitian diantaranya adalah untuk mengatasi pemenuhan kebutuhan konsumsi beras. Adapun jenis hubungan sosial sebagai strateginya dalam mengatasi kesulitan tersebut diantaranya adalah dengan tradisi pinjam-meminjam pada tetangga terdekat, saudara/keluarga, orang tua/mertua dan anak/menantu. Tradisi lainnya yang juga cukup menarik untuk pemenuhan kebutuhan tersebut adalah dengan tradisi berhutang ke warung yang didasari saling tolong menolong. Bahkan, tradisi berhutang

kewarung banyak dilakukan dengan cara tutup lubang gali lubang yaitu membayar sambil berhutang lagi.

Tabel 4 Perilaku Sosial-Budaya Rumah Tangga Tani Dalam Pemanfaatan Hubungan Sosial Untuk Memenuhi Kebutuhan Stok Beras di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong

Jenis Perilaku Sosial-Budaya Sebagai Strategi Pemenuhan Kebutuhan Stok Beras	Ya (%)	Tidak (%)	Jumlah (%)
1. Memanfaatkan kedekatan hubungan sosial dengan cara meminjam sementara pada tetangga dekat	42 (70,0)	18 (30,0)	60 (100,0)
2. Memanfaatkan kedekatan hubungan sosial dengan cara meminta langsung kepada orang tua/mertua	32 (53,3)	28 (46,7)	60 (100,0)
3. Memanfaatkan kedekatan hubungan sosial dengan cara meminta langsung kepada anak/menantu	16 (26,7)	44 (73,3)	60 (100,0)
4. Memanfaatkan kedekatan hubungan sosial dengan cara meminjam kepada saudara /keluarga	23 (38,3)	37 (61,7)	60 (100,0)
5. Memanfaatkan kedekatan hubungan sosial dengan cara berhutang ke warung terdekat	32 (53,3)	28 (46,7)	60 (100,0)

Sumber: Data Primer, 2014

Hasil penelitian sebagaimana tercantum pada Tabel 4 menemukan ada 5 (lima) jenis perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani dalam pemanfaatan hubungan sosial untuk memenuhi kebutuhan stok beras. Namun demikian, dari 5 (lima) jenis perilaku sosial-budaya tersebut tampak ada 3 (tiga) jenis yang sangat dominan ($> 50,0\%$) dilakukan rumah tangga tani dalam strategi untuk pemenuhan kebutuhan stok beras. Sementara itu, pada 2 (dua) jenis jenis perilaku sosial-budaya lainnya tidak banyak ($<40,0\%$) dilakukan rumah tangga tani dalam pemenuhan kebutuhan stok beras. Walaupun secara keseluruhan persentase dari setiap perilaku sosial-budaya tidak merata, namun dilihat dari jumlah jenis perilaku tersebut dapat dikatakan cukup beragam. Keragaman ini memberikan gambaran bahwa perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani dalam pemenuhan kebutuhan stok beras di daerah penelitian sudah merupakan bagian dari kehidupannya.

Perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani dalam strategi pemenuhan kebutuhan stok beras secara keseluruhan cukup bervariasi. Hal ini tampak dari rumah tangga tani yang mengaku pernah meminjam pada tetangga terdekat pada saat kehabisan stok beras mencapai $70,0\%$, sedangkan yang tidak pernah memanfaatkan hal tersebut hanya sebanyak $30,0\%$. Menurut pengakuan salah seorang petani tradisi meminjam kepada tetangga ketika stok beras habis sebenarnya sudah muncul secara turun temurun. Namun demikian, sejalan dengan kemajuan di bidang ekonomi, tradisi ini mulai hilang karena sudah merasa malu jika harus meminjam beras ke tetangga untuk masak. Di samping itu, hilang tradisi saling meminjang beras pada tetangga karena adanya bantuan beras untuk keluarga miskin (Raskin) dari pemerintah.

Perilaku sosial-budaya yang diwujudkan dalam bentuk hubungan sosial lainnya yang dilakukan rumah tangga tani untuk menutupi kehabisan stok beras dengan cara meminta/meminjam kepada orang tua/mertua mencapai sebanyak $53,3\%$, sedangkan yang tidak melakukan hal tersebut sebanyak $46,7\%$. Sebaliknya, rumah tangga tani yang pernah meminta/meminjam pada anak/menantu saat kehabisan stok beras relatif hanya sebanyak $26,7\%$, sedangkan tidak pernah melakukan hal tersebut mencapai $73,3\%$. Fenomena ini memberikan gambaran bahwa anak lebih berani meminta bantuan atau meminjam kepada orang tua daripada orang tua meminta atau meminjam pada anak atau menantu. Namun

demikian, menurut salah seorang petani tradisi ini juga sudah mulai hilang sejalan dengan perkembangan zaman dan adanya bantuan Raskin dari pemerintah setiap bulannya.

Perilaku sosial-budaya lain yang dimanfaatkan rumah tangga tani untuk memenuhi kebutuhan stok beras adalah dengan cara meminjam saudara/kerabat terdekat. Hasil penelitian menemukan hanya sebanyak 38,3% rumah tangga tani pernah meminjam saudara/kerabat untuk memenuhi kebutuhan stok beras, sedangkan yang tidak pernah mencapai 61,7%. Besarnya jumlah petani yang tidak pernah memanfaatkan hubungan sosial tersebut dikarenakan tetangga terdekat lebih memahami kehidupan sehari-hari daripada saudara/kerabat yang jauh dari tempat tinggalnya. Pada saat ini tradisi tersebut juga sudah hilang sejalan dengan adanya kebijakan raskin (beras miskin) yang menjual harga beras di bawah harga pasar.

Perilaku sosial-budaya lainnya yang juga cukup menarik dalam strategi pemenuhan kebutuhan stok beras adalah tradisi berhutang ke warung terdekat. Hasil penelitian menemukan rumah tangga tani yang memanfaatkan hubungan sosial dengan cara berhutang ke warung untuk memenuhi kebutuhan stok beras mencapai 53,3%, sedangkan yang tidak pernah berhutang ke warung sebanyak 46,7%. Menurut beberapa petani fenomena ini muncul karena warung dianggap lebih fleksibel dan dianggap tidak terlalu membebani orang lain karena warung mengambil keuntungan dan selalu tersedia. Tradisi berhutang ke warung menurut salah seorang petani saat ini juga masih banyak dilakukan oleh rumah tangga tani lahan kering terutama untuk memenuhi kebutuhan non beras. Namun demikian, pemilik warung bisanya sangat selektif dan selalu menagih jika sampai waktunya belum melunasi.

Perilaku sosial-budaya yang diwujudkan dalam hubungan sosial dalam bentuk tradisi saling meminjam atau meminta dan berhutang, sebenarnya tidak hanya menguntungkan rumah tangga tani miskin saja, tetapi seluruh rumah tangga dalam masyarakat tersebut. Hal ini sejalan dengan pernyataan Djajanegara dkk., (1997) bahwa dalam keadaan yang sangat serba kekurangan keluarga miskin akan lebih banyak memanfaatkan hubungan sosial untuk memenuhi kebutuhan pokok dengan seseorang atau pihak-pihak lain. Hal serupa dikemukakan Heyser, (1986) yang mengatakan bahwa pemanfaatan hubungan sosial oleh suatu rumah tangga untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya sering didasarkan pada bentuk hubungan kerabat dekat, teman senasib, pola hubungan vertikal yang sudah turun-temurun dilakukan leluhurnya. Namun demikian, tradisi saling tolong menolong dengan cara saling meminjam untuk pemenuhan kebutuhan stok beras untuk saat ini semakin memudar dan hanya dilakukan sebagian kecil rumah tangga tani yang dalam keadaan terpaksa saja karena sekarang ini sudah ada yang dinamakan Raskin (beras miskin) dan adanya perasaan malu.

B. Perilaku Sosial-Budaya Dalam Strategi Pemenuhan Kebutuhan Biaya Kesehatan

Kesehatan dan pendidikan merupakan salah satu kebutuhan manusia yang harus terpenuhi. Oleh karena itu, setiap manusia akan mengalokasikan dana untuk biaya perawatan kesehatan dan pendidikan. Pentingnya pemenuhan kesehatan dan pendidikan tidak hanya dirasakan oleh rumah tangga mampu, tetapi juga dirasakan oleh rumah tangga miskin. Namun demikian, bagi rumah tangga tani yang tidak mempunyai alokasi dana yang cukup untuk memenuhi biaya kesehatan maupun pendidikan sering melakukan berbagai strategi sebagai langkah kongkritnya.

Pada umumnya rumah tangga tani di perdesaan yang masih kental dengan tradisi tolong menolong sering menjadikan hubungan sosial-budaya sebagai dasar strategi untuk mendapatkan biaya perawatan dan pendidikan, ketika rumah tangga tersebut tidak memiliki dana yang cukup. Hal ini tampak dari hasil penelitian menemukan lebih dari 20% rumah tangga tani di daerah penelitian memanfaatkan hubungan sosial dengan cara

meminjam/meminta bantuan, seperti kepada tetangga, juragan, orang tua/mertua, saudara/keluarga, anak/menantu untuk mendapatkan biaya berobat dan pendidikan ketika tidak memiliki dana cukup. Sementara itu, cara lainnya yang dilakukan rumah tangga tani untuk mendapatkan biaya kesehatan dan pendidikan anak dilakukan dengan cara menggadaikan barang, menjual perhiasan atau mengambil tabungan sendiri.

Tabel 5. Perilaku Sosial-Budaya Yang Pernah Dilakukan Rumah Tangga Tani Sebagai Strategi Untuk Menekan Biaya Pemenuhan Kebutuhan Kesehatan dan Pendidikan di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong

Perilaku Sosial-Budaya Sebagai Strategi Untuk Menekan Biaya Kebutuhan Kesehatan dan Pendidikan	Ya (%)	Tidak (%)	Jumlah (%)
1. Apabila ada yang sakit tidak perlu pelayanan kesehatan, akan tetapi cukup dengan membeli obat di warung atau mendatangi orang pintar atau kiyai maupun dukun.	13 (21,6)	47 (78,3)	60 (100,0)
2. Dalam persalinan ibu hamil lebih banyak meminta atau memanfaatkan bantuan dukun bayi setempat	42 (70,0)	18 (30,0)	60 (100,0)
3. Jika waktu menyusui ASI tidak keluar, tidak diganti dengan susu formula tetapi dengan air tajin (cairan hasil godogan beras yang dikasih gula)	11 (18,3)	49 (81,7)	60 (100,0)
4. Memprioritas pendidikan bagi anak laki-laki dari anak perempuan sehingga yang perlu sekolah tinggi hanya anak laki-laki saja	9 (15,0)	51 (85,0)	60 (100,0)

Sumber: Data Primer, 2014

Hasil penelitian sebagaimana tercantum pada Tabel 5 menemukan ada 4 (empat) jenis perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani dalam strategi menekan biaya pemenuhan kebutuhan kesehatan dan pendidikan. Namun demikian, dari 4 (empat) jenis perilaku sosial-budaya tersebut tampak hanya ada 1 (satu) jenis yang sangat dominan (= 70,0%) dilakukan rumah tangga tani dalam strategi tersebut. Sementara itu, pada 3 (tiga) jenis perilaku sosial-budaya lainnya tidak banyak (<25,0%) dilakukan rumah tangga tani dalam upaya menekan biaya pemenuhan kebutuhan kesehatan dan pendidikan. Fenomena ini memberikan indikasi bahwa penekanan biaya untuk kesehatan dan pendidikan sulit untuk diabaikan. Hal terjadi karena menurut beberapa petani masalah kesehatan dan pendidikan sudah merupakan kebutuhan pokok yang harus selalu terpenuhi.

Sulitnya untuk menekan biaya kesehatan tampak dari salah satu perilaku sosial-budaya ketika ada anggota rumah tangga tani ada yang sakit tidak perlu pelayanan kesehatan, tetapi cukup dengan membeli obat di warung atau mendatangi orang pintar atau kyai maupun dukun hanya ditemukan sebanyak 21,6%, sedangkan yang tidak pernah melakukan hal tersebut mencapai 78,3%. Fenomena ini memberikan gambaran bahwa strategi pemenuhan kebutuhan kesehatan melalui praktek tradisional sudah banyak ditinggalkan sejalan dengan meningkatnya fasilitas pelayanan kesehatan masyarakat. Hal ini terjadi karena masyarakatnya semakin sadar dan semakin tinggi pengetahuan akan penting pelayanan kesehatan medis dalam menjaga kesehatan anggota rumah tangga.

Demikian juga, pada perilaku sosial-budaya dalam menangani bayi ketika air susu ibu (ASI) tidak keluar saat menyusui, ditemukan hanya 18,3% rumah tangga tani yang pernah mengganti ASI ketika tidak keluar dengan air tajin (cairan hasil godogan beras yang dikasih gula), sedangkan yang tidak pernah melakukan hal tersebut mencapai 81,7%. Namun, pada perilaku sosial-budaya dalam menangani kelahiran yang pernah meminta bantuan dukun bayi sepenuhnya, ketika seorang ibu melahirkan masih ditemukan sebanyak 70%, sedangkan yang

tidak lagi maupun tidak pernah sepenuhnya memanfaatkan dukun bayi hanya sebanyak 30,0%. Tingginya rumah tangga tani yang pernah memanfaatkan dukun bayi terjadi karena pada masa lalu fasilitas pelayanan bersalin masih sepenuhnya ditangani dukun bayi. Berbeda dengan saat ini karena menurut beberapa rumah tangga tani di daerah penelitian ketiga istrinya melahirkan banyak dibantu oleh bidan desa bersama-sama dengan dukun bayi kampung. Bahkan, yang memanfaatkan air tajin untuk pengganti ASI sudah tidak ada lagi karena sekarang ini susu formula mudah diperoleh warung terdekat. Fenomena ini juga menunjukkan bahwa perilaku sosial-budaya dalam menekan biaya pengeluaran untuk kesehatan sudah ditinggalkan karena masyarakatnya sudah lebih rasional dalam memilih tempat pelayanan kesehatan.

Perilaku sosial-budaya dalam strategi menekan pengeluaran untuk biaya pendidikan juga sudah sangat jarang dilakukan. Hal ini tampak dari perilaku sosial-budaya dalam memprioritaskan pendidikan anak, hanya ditemukan sebanyak 15,0% yang masih dan pernah memprioritaskan pendidikan hanya untuk laki-laki dari pada anak perempuan, sedangkan tidak pernah dan tidak lagi melakukan perilaku tersebut mencapai 85,0%. Menurut beberapa petani muncul budaya tersebut karena secara budaya anak perempuan dianggap memiliki langkah pendek sehingga harus tetap di rumah. Oleh karena itu, anak perempuan sebaiknya hanya bekerja di rumah untuk mengurus anak dan suami agar dapat terawat dengan baik. Pandangan ini dari sisi ekonomi memang dapat menekan biaya pendidikan suatu rumah tangga, namun di sisi lain sangat merugikan anak perempuan yang seharusnya memiliki hak yang sama untuk mendapatkan pendidikan yang layak. Namun demikian, menurut beberapa tokoh masyarakat, pandangan tersebut akan semakin luntur sejalan dengan semakin terbukanya informasi dan aksesibilitas desa serta semakin rasionalnya masyarakat petani.

C. Perilaku Sosial-Budaya Kaitannya Dengan Pemenuhan Biaya Sosial

Pemenuhan kebutuhan sosial juga sering menjadi kebutuhan dasar yang harus selalu terpenuhi. Walaupun biaya kebutuhan sosial ini waktunya tidak setiap saat terjadi, tetapi jika ada kegiatan tersebut harus juga terpenuhi. Bahkan, kebutuhan biaya sosial sangat erat kaitannya dengan masalah praktek sosial-budaya yang berlaku di masyarakat. Oleh karena itu, jika tidak mampu memenuhi kebutuhan tersebut sering menjadi kecaman masyarakat sekitarnya. Pada akhirnya, untuk menutupi kebutuhan tersebut rumah tangga tani harus melakukan berbagai macam strategi dengan memanfaatkan jalinan hubungan sosial di masyarakat. Kegiatan sosial banyak sekali ragamnya mulai dari upacara kelahiran, kematian, acara keagamaan, acara adat sampai acara pesta pernikahan atau khitanan. Apalagi jika rumah tangga tani tersebut langsung mengadakannya, maka biaya yang dikeluarkan akan lebih besar dibandingkan dengan hanya memberikan sumbangan atau mengikuti saja, sehingga sering dianggap sebagai beban hidup yang tetap harus dipenuhi.

Tabel 6. Perilaku Sosial-Budaya Yang Pernah Dilakukan Rumah Tangga Tani Sebagai Strategi Untuk Pemenuhan Kebutuhan Sosial di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong

Jenis Perilaku Sosial-Budaya Sebagai Strategi Pemenuhan Kebutuhan Sosial	Ya (%)	Tidak (%)	Jumlah (%)
1. Memanfaatkan simpanan uang dengan cara mengambil tabungan	16 (26,7)	44 (73,3)	60 (100,0)
2. Memanfaatkan kedekatan hubungan tetangga dengan meminjam uang	21 (35,0)	39 (65,0)	60 (100,0)
3. Memanfaatkan simpanan perhiasan yang dimiliki dengan menjual emas	5 (8,2)	55 (91,8)	60 (100,0)
4. Memanfaatkan jasa simpan-pinjam dengan cara meminjam uang	13 (21,7)	47 (78,3)	60 (100,0)
5. Memanfaatkan kedekatan hubungan pada juragan dengan cara meminjam uang	6 (10,0)	54 (90,0)	60 (100,0)
6. Memanfaatkan barang yang ada dengan cara mengadaikan barang	1 (1,7)	59 (98,3)	60 (100,0)
7. Memanfaatkan kedekatan hubungan orang tua atau mertua dengan meminta batuan atau meminjam uang	22 (36,7)	38 (63,3)	60 (100,0)
8. Memanfaatkan kedekatan hubungan pada saudara/keluarga dengan meminjam uang	20 (33,3)	40 (66,7)	60 (100,0)
9. Memanfaatkan kedekatan hubungan pada anak atau menantu dengan meminta atau meminjam uang	17 (28,3)	43 (71,7)	60 (100,0)
10. Memanfaatkan kedekatan hubungan pada teman dengan barang	5 (8,2)	55 (91,8)	60 (100,0)

Sumber: data Primer, 2014

Hasil penelitian sebagaimana tercantum pada Tabel 6 menemukan ada 10 (empat) jenis perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani dalam strategi pemenuhan kebutuhan biaya sosial. Namun demikian, dari 10 (sepuluh) jenis perilaku sosial-budaya tersebut tampak hanya ada 4 (empat) jenis yang cukup dominan (>30,0%) dilakukan rumah tangga tani dalam strategi tersebut dan 6 (enam) jenis perilaku sosial-budaya lainnya hanya dilakukan <25,0% rumah tangga tani. Walaupun persentasi rumah tangga tani pada setiap jenis perilaku sosial-budaya tidak begitu besar, namun dilihat dari jenisnya tampak sangat beragam. Keragaman ini memberikan gambaran bahwa keeratn hubungan sosial yang terbentuk secara budaya memiliki peran yang sangat penting bagi rumah tangga tani di daerah penelitian dalam memenuhi kebutuhan hidup saat kondisi ekonomi kekurangan.

D. Perilaku Sosial-Budaya Kaitannya Dengan Strategi Mengatur Pengeluaran Bahan Pangan dan Non Pangan

Pengeluaran rumah tangga sering menjadi suatu tolak ukur kesejahteraan suatu rumah tangga. Hal ini terjadi karena ada hubungan positif antara pengeluaran rumah tangga dengan pendapatan yang diterima rumah tangga. Artinya, ada kecenderungan semakin besar pendapatan rumah tangga akan semakin besar juga pengeluarannya. Bahkan, besarnya pendapatan rumah tangga akan mempengaruhi besarnya perbedaan alokasi pengeluaran untuk makanan dan non makanan. Bagi rumah tangga dengan pendapatan tinggi akan menempatkan pengeluaran non makanan lebih besar dibandingkan untuk kebutuhan makanan. Sebaliknya, bagi rumah tangga dengan pendapatan rendah akan menempatkan kebutuhan makan lebih besar dibandingkan dengan kebutuhan non makanan. Bahkan, pada

kondisi pendapatan rumah tangga tidak stabil atau selalu kekurangan, beberapa rumah tangga akan melakukan berbagai strategi untuk menekan pengeluaran sebagai langkah untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya.

Perilaku sosial-budaya dalam kaitannya dengan pengatur pengeluaran untuk konsumsi, baik pangan maupun non pangan bagi rumah tangga tani lahan kering di daerah penelitian merupakan salah satu bentuk strategi dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya. Oleh karena itu, menekan pengeluaran makanan berarti mengatur pola konsumsi makanan yang disesuaikan dengan tingkat pendapatan rumah tangga atau kemampuannya. Menurut pengakuan beberapa kepala rumah tangga tani di daerah penelitian, jika pendapatan tidak diatur secara cermat, maka rumah tangga tersebut sering tidak bisa menutupi kebutuhan hidupnya. Oleh karena itu, agar semua kebutuhan dapat terpenuhi maka menekan pengeluaran untuk makan merupakan jalan alternatif.

Tabel 7. Perilaku Sosial Budaya Rumah Tangga Tani Dalam Kaitannya Dengan Strategi Menekan Biaya Pengeluaran Bahan Pangan di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong

Perilaku sosial-Budaya Dalam kaitannya Dengan Strategi Menekan Biaya Pengeluaran Bahan Pangan	Ya (%)	Tidak (%)	Jumlah (%)
1. Kadang-kadang memanfaatkan nasi tiwul, umbi-umbian atau kacang-kacangan yang direbus rebus sebagai makan pengganti	21 (11,6)	39 (88,4)	60 (100,0)
2. Memanfaatkan sayuran dari usahatani sendiri sebagai pendamping nasi	55 (88,4)	5 (11,6)	60 (100,0)
3. Mengurangi pembelian bahan minuman (gula,kopi, teh, dll)	12 (32,6)	48 (67,4)	60 (100,0)
4. Mengurangi merokok/beralih ke tembakau untuk melinting sendiri	15 (4,7)	45 (95,3)	60 (100,0)
5. Makan dengan lauk pauk seadanya	54 (86,0)	6 (14,0)	60 (100,0)

Sumber: Data Primer, 2014

Hasil penelitian sebagaimana tercantum pada Tabel 7 ditemukan ada sebanyak 5 (lima) perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani dalam menekan biaya pengeluaran bahan pangan. Namun demikian, dari 5 (lima) perilaku sosial-budaya tersebut hanya ada 2 (dua) jenis yang paling dominan (>85,0%) dilakukan rumah tangga tani untuk menekan pengeluaran bahan pangan. Sementara itu, pada 3 (empat) jenis perilaku sosial-budaya lainnya, rumah tangga tani yang melakukan hal tersebut hanya kurang dari 25,0%. Rendahnya jumlah jenis perilaku sosial-budaya dalam menekan pengeluaran biaya bahan pangan, memberikan gambaran bahwa menekan biaya untuk kebutuhan pangan agak sulit dilakukan. Hal ini terjadi karena kebutuhan bahan pangan sangat terkait dengan keberlangsungan hidup manusia yang harus selalu terpenuhi setiap hari. Bahkan, ada beberapa pengeluaran untuk makan akan sangat sulit dihindari, seperti kebiasaan merokok dan minum teh atau kopi setiap hari.

Penekanan biaya pengeluaran untuk konsumsi ternyata tidak hanya dilakukan pada pengeluaran kebutuhan bahan pangan, tetap juga terhadap pengeluaran non pangan. Strategi ini dilakukan juga sebagai upaya menekan biaya pengeluaran rumah tangga tani untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya. Menurut beberapa rumah tangga tani lahan kering di daerah penelitian penekanan pengeluaran non pangan ternyata lebih mudah dibandingkan dengan penekanan untuk kebutuhan pangan. Hal ini terjadi karena kebutuhan non pangan tidak dikonsumsi secara langsung, sehingga jika tidak terpenuhi masih dapat bertahan hidup, sedangkan kebutuhan makanan dan minuman yang dikonsumsi secara langsung akan

menyebabkan tubuh menjadi sakit atau kematian jika tidak mengkonsumsinya.

Tabel 8 Perilaku Sosial Budaya Rumah Tangga Tani Dalam Kaitannya Dengan Strategi Menekan Biaya Pengeluaran Untuk Non Pangan di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong

Perilaku sosial Budaya Dalam kaitanya Dengan Strategi Menekan Biaya Pengeluaran Non Pangan	Ya (%)	Tidak (%)	Jumlah (%)
1. Budaya membeli pakaian baru hanya dilakukan setahun sekali menjelang hari raya idul fitri (lebaran)	58 (96,7)	2 (3,7)	60 (100,0)
2. Tidak menyekolahkan anak ke jenjang yang lebih tinggi (hanya sampai SD/SMP)	17 (28,3)	43 (71,7)	60 (100,0)
3. Tidak membangun atau menunda memperbaiki rumah walaupun sebenarnya ada yang perlu direnovasi	34 (56,7)	26 (43,3)	60 (100,0)
4. Menghemat penggunaan listrik	32 (48,8)	28 (51,2)	60 (100,0)
5. Menghemat penggunaan air (PAM/Non PAM)	36 (53,3)	24 (46,7)	60 (100,0)
6. Mengurangi/membatasi sumbangan-sumbangan sosial (hanya orang yang kenal dekat saja)	6 (10,0)	54 (90,0)	60 (100,0)
7. Ketika mengadakan acara sosial- budaya (peringatan kegaman atau tradisi/budaya) dilakukan secara sederhana	11 (18,3)	49 (82,7)	60 (100,0)
8. Tidak membeli/mengkredit barang mewah (kulkas, TV, Motor, Mesin cuci dan lainnya)	24 (40,0)	36 (60,0)	60 (100,0)
9. Membatasi penggunaan pulsa HP	19 (31,7)	41 (68,3)	60 (100,0)
10. Membatasi penggunaan bahan bakar kendaraan dengan beralih lagi menggunakan sepeda atau jalan kaki	18 (30,0)	42 (70,0)	60 (100,0)
11. Ketika tidak punya dana untuk membeli gas kembali memasak secara tradisional dengan menggunakan kayu bakar	8 (13,3)	52 (86,7)	60 (100,0)

Sumber: Data Primer,2014

Hasil penelitian sebagaimana tercantum pada Tabel 8 menemukan ada 11 (sebelas) jenis perilaku sosial-budaya yang terkait dengan upaya untuk menekan biaya pengeluaran non pangan. Namun demikian, dari 11 (sebelas) jenis perilaku sosial-budaya tersebut, hanya ada 3 (tiga) jenis saja yang cukup dominan (>40,0%) dilakukan rumah tangga tani. Sementara itu, pada 6 (enam) jenis perilaku sosial-budaya lainnya, rumah tangga tani yang melakukan hal tersebut hanya kurang dari = 30,0%. Walaupun pada persentase setiap jenis perilaku sosial budaya yang dilakukan rumah tangga tani tidak ada yang dominan, namun dilihat dari jenis perilaku sosial-budaya tersebut tampak sangat beragam. Keragaman perilaku sosial-budaya tersebut, memberikan gambaran bahwa strategi menekan biaya non pangan lebih mudah dilakukan dibandingkan dengan menekan biaya bahan pangan. Hal ini terjadi karena kebutuhan pangan merupakan kebutuhan pokok yang sulit untuk ditunda atau ditinggalkan, sedangkan kebutuhan non pangan akan lebih mudah untuk ditunda atau ditinggalkan.

VI. PENUTUP

A. Kesimpulan

Hasil analisis kesejahteraan berdasarkan pendekatan baku garis kemiskinan menunjukkan proporsi rumah tangga tani yang belum sejahtera atau dalam kategori miskin di daerah penelitian masih sekitar 28,3%, namun *gap* rata-rata pendapatan rumah tangga tani miskin dengan batas baku garis kemiskinan sangat rendah. Ini berarti untuk mencapai batas baku garis kemiskinan atau mencapai kesejahteraan, maka sedikit saja rumah tangga tani meningkatkan pendapatannya akan meningkatkan status kesejahteraan. Namun demikian, agar kesejahteraan dari sisi ekonomi betul-betul tercapai, maka upaya peningkatan kesejahteraan bukan hanya menaikkan sedikit di atas batas baku kemiskinan, tetapi peningkatan pendapatan tersebut harus menjadi salah satu indikator kesejahteraan yang sebenarnya.

Perilaku sosial-budaya rumah tangga tani dalam kaitannya dengan strategi peningkatan kesejahteraan maupun dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya cukup beragam, walaupun perilaku sosial-budaya tersebut masih ada yang bersifat irasional, namun telah berdampak cukup positif terhadap kehidupan rumah tangga tani. Keragaman perilaku sosial-budaya rumah tangga tani dalam strategi peningkatan kesejahteraan maupun dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya tampak seperti pada strategi peningkatan pendapatan ditemukan 9 (sembilan) jenis perilaku sosial-budaya yang dipraktikkan rumah tangga tani. Demikian juga, pada strategi mempertahankan kelangsungan hidupnya, seperti pada strategi pemenuhan kebutuhan stok beras ditemukan ada 5 (lima) jenis perilaku sosial-budaya, pada strategi menekan pengeluaran untuk biaya kesehatan dan pendidikan ditemukan 4 (empat) jenis perilaku sosial-budaya, pada strategi pemenuhan kebutuhan biaya sosial ditemukan 10 (sepuluh) jenis perilaku sosial-budaya, pada strategi menekan biaya pengeluaran untuk bahan pangan ditemukan 5 (lima) jenis perilaku sosial-budaya dan pada strategi menekan biaya pengeluaran untuk non pangan ditemukan 11 (sebelas) jenis perilaku sosial-budaya yang dilakukan rumah tangga tani.

B. Saran

Perilaku sosial-budaya yang diwujudkan dalam berbagai strategi peningkatan pendapatan untuk meningkatkan kesejahteraan rumah tangga harus dianggap sebagai potensi dalam mengembangkan ekonomi rumah tangga tani lahan kering. Beberapa perilaku sosial-budaya rumah tangga tani yang masih bersifat irasional dalam menekan biaya pengeluaran pangan maupun non pangan harus menjadi perhatian dalam pemberdayaan rumah tangga tani yang berbasis sosial-budaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Agusyanto, R. N., 2012. Keberagaman Sumberdaya Kehidupan dan Keberagaman Pengetahuan Kebudayaan http://Wwfindonesia.Multiply.Com/?Utm_Source= Multiplyemail&Utm_Medium=Marketplace&Utm_Campaign= ID201213&utm_content=link_store_wwfindonesia, diakses tanggal 10 Juli 2014, Jam 10.30 WIB.
- Badan Pusat Statistik, 2013. *Tingkat Kemiskinan Propinsi dan Kabupaten*, Badan Pusat Statistik, Daerah Istimewa Yogyakarta, Yogyakarta.
- Badan Pusat Statistik, 2012. *Analisis Data Kemiskinan Berdasarkan Data Program Perlindungan Sosial Tahun 2011*, Badan Pusat Statistik, Jakarta.
- Barrientos, A., 2010. *Sosial Protection and Poverty: Sosial Policy and Development Program Paper Number No. 42*, (e-paper), United Nations Research Institute for Sosial Development.

- Bromley, G. dan Papanek, 1979. Penduduk Miskin di Kota Jakarta, *Prisma*: hal 63-69.
- Chambers, R., 1983. *Rural Development Putting The Last First*, Longman Inc, London.
- Clark, M. H., 1986. *Women Household and Poverty, in Gelpy Barbara, Chicago Women and Poverty*, University Chicago Press, Chicago.
- Corner, G., 1988. *Kelangsungan Hidup, Saling Ketergantungan dan Pasangan Di Kalangan Kaum Miskin di Philipine*; Dalam D.C. Karten dan Syahrir, *Pembangunan Berdimensi kerakyatan*, Yayasan Obor Indonesia. Jakarta.
- Djajanegara, S. O. dan Haswinar, A., 1997. "Program Intervensi di dalam Komuniti dan Keluarga Miskin". *Jurnal Sosiologi Indonesia*, No.2., Ikatan Sosiologi Indonesia.
- Effendi, T. N., 1995. *Sumberdaya Manusia; Peluang Kerja dan Kemiskinan*, Tiara Wacana, Yogyakarta.
- Heyser, N., 1986. *Women Migration and Income Generation: Dalam Working Women in South East Asia*, Open University Milton Keynes.
- Kantor Desa Bedoyo, 2013. *Monografi Desa Bedoyo*, Kabupaten Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta.
- Kementrian Sosial, 2005. Rencana Strategis Kementrian Sosial, Kementrian Sosial Republik Indonesia, Jakarta, <http://renstra.depsos.go.id/>, diakses 12 Agustus 2014, Jam 13.20 WIB.
- Marwah, S., 2001. Daerah Aliran Sungai (DAS) Sebagai Satuan Unit Perencanaan Pembangunan Pertanian Lahan Kering, *Makalah Falsafah Sains (PPs702)*, Program Pasca Sarjana, Institut Pertanian Bogor, Bogor.
- Ritohardoyo, S., 1999. Strategi Peningkatan Pendapatan Masyarakat Di Sekitar Hutan, *Majalah Geografi*, FGE-UGM, Yogyakarta
- Sajogyo, 1977. *Garis Miskin dan Kebutuhan Minimum Pangan*, Lembaga Penelitian Sosiologi Pedesaan (LPSP), IPB, Bogor.
- Sawit, Husein, M., Saefudi, Y. dan Hartoyo, S., 1985. *Non Pertanian Pola Musiman dan Peluang Kerja Rumah-tangga Di Pedesaan Jawa: Dalam Peluang Kerja Dan Berusaha di Pedesaan*, Mubyarto (ed), BPFE, Yogyakarta.
- Scott, J. C., 1976. *Moral Ekonomi Petani Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*, LP3ES, Jakarta.
- Sudrajat, 2014. Kesejahteraan dan Strategi Kelangsungan Hidup rumah tangga Tani Lahan Kering di Desa Bedoyo Kecamatan Ponjong, *Laporan Penelitian*, Fakultas Geografi-UGM, Yogyakarta.
- Sudrajat, 2013. Tinjauan Spasial Komitmen Petani Mempertahankan Kepemilikan Lahan Sawah Dan Pemanfaatannya Untuk Pertanian Di Kabupaten Sleman Dan Bantul Daerah Istimewa Yogyakarta, *Disertasi*, Program Pascasarjana, Fakultas Geografi-UGM, Yogyakarta.
- Syakurh, A. R, 2007. Lahan Kering, [www.http://mbojo.wordpress.com](http://mbojo.wordpress.com), diakses 13 Juni 2014, Jam 09.15 WIB.

PETUNJUK SINGKAT BAGI PENULIS PATRAWIDYA

1. Patrawidya menerima, naskah hasil penelitian bidang sejarah dan budaya dalam bahasa Indonesia dan belum pernah diterbitkan.
2. Naskah yang diterbitkan melalui proses seleksi dan editing.
3. Jumlah halaman setiap artikel 30-40 halaman, diketik 1,5 spasi, dengan huruf *times new roman*, font 12. Abstrak dalam bahasa Indonesia dan Inggris maksimal 100-125 kata diketik *italic* satu spasi, dan kata kunci.
4. Judul harus informatif dan diketik dengan huruf kapital tebal (*bold*), maksimum 11 kata yang mencerminkan inti tulisan. Dewan redaksi boleh merubah judul dengan sepengetahuan penulis. Nama penulis diketik lengkap di bawah judul dan diberi tanda asterisk (*). Keterangan tanda ditulis di bagian bawah naskah yang memuat : identitas penulis, instansi, alamat.
5. Penulisan naskah disajikan dengan sistematika sebagai berikut : Bab. Pendahuluan berisi latar belakang, permasalahan, tujuan, kerangka pikir, metode. Bab selanjutnya berisi tentang deskripsi dari penelitian/obyek penelitian. Selanjutnya Bab Inti memuat tentang pembahasan/analisis bisa disertai tabel, skema, grafik, gambar, foto, peta. Pada Bab Penutup berisi kesimpulan dan saran. Naskah dilengkapi Daftar Pustaka dalam Daftar Informan/Referensi.
6. Penulisan kutipan
 - a. Kutipan langsung, adalah kutipan pendapat orang lain dalam suatu karya ilmiah yang diambil persis seperti aslinya; Kutipan langsung pendek, kutipan yang tidak melebihi tiga baris ketikan dalam baris-baris tubuh karangan dengan memberikan tanda kutip; Kutipan langsung panjang, kutipan ditulis dalam alinea tersendiri terpisah dari tubuh karangan . Kutipan diketik setelah lima ketukan garis tepi sebelah kiri atau sejajar dengan permulaan paragraf baru, jarak 1 spasi.
 - b. Kutipan tidak langsung, kutipan yang ditulis dengan bahasa penulis sendiri, ditulis terpadu dalam tubuh karangan, tanpa tanda kutip.
 - c. Mengutip ucapan sevara langsung (pidato, ceramah, wawancara, dan lain-lain) dapat dikutip secara langsung maupun tidak langsung, kutipan dengan tanda kutip.
7. Referensi sumber dicantumkan dalam kurung di dalam teks (*body note*) dengan susunan: nama pengarang, tahun karangan, nomor halaman yang dikutip. Penulisan Daftar Pustaka dengan susunan sebagai berikut: nama pengarang, tahun, judul karangan, nama kota, dan nama penerbit.

Contoh Buku

Fic, V.M., 2005. *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Studi Tentang Konspirasi*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Contoh artikel dalam sebuah buku

Koentjaraningrat, 1985. "Persepsi Tentang Kebudayaan Nasional" dalam *Persepsi Masyarakat Tentang Kebudayaan*, Alfian (ed). Jakarta: UI

Contoh artikel dalam majalah

Tambunan, T., 1990. "The Role of Small Industry in Indonesia: A General Review". *Ekonomi Keuangan Indonesia*, 37 (1): 85-114.

Pengacuan pustaka 80% terbitan 10 tahun terakhir dan 80% berasal dari sumber acuan primer. Catatan kaki (*footnote*) hanya berisi penjelasan tentang teks, dan diketik di bagian bawah dari lembar teks yang dijelaskan.
8. Istilah lokal dan kata asing, harus ditulis dengan huruf miring (*italic*).
9. Pengiriman naskah bisa dilakukan melalui e-mail, ataupun pos dengan disertai file/CD, dialamatkan kepada: Dewan Redaksi Patrawidya, Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta, Jalan Brigjen Katamso 139, Yogyakarta 55152, Telp (0274) 373241, Fax (0274) 381555. E-mail: patrawidya@bplib-jogja.info
10. Penulis yang naskahnya dimuat akan mendapat tiga eksemplar buku Patrawidya dan dua reprint.



KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA
YOGYAKARTA