
PENGANTAR REDAKSI

Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Tuhan Yang Maha Esa karena atas perkenanNya **Jantra** Volume 14, No. 1, Juni 2019 dapat hadir kembali di hadapan pembaca. Edisi *Jantra* kali ini memuat 12 (duabelas) artikel di bawah tema “Budaya Agraris”. Tema ini dipandang penting karena Indonesia dengan wilayah yang luas memiliki budaya agraris di berbagai pelosok daerahnya.

Adapun ke duabelas artikel ini adalah: 1) “Misi Penyelamatan Budaya: Reforma Agraria sebagai Revitalisasi Bahasa,” tulisan Ferdi Arifin menguraikan bahwa reforma agraria sangat lekat dengan revitalisasi bahasa karena kebudayaan merupakan suatu sistem yang melekat dalam proses kehidupan masyarakat sehingga reforma agraria menjadi misi penyelamatan untuk sumber daya agraria, budaya, dan bahasa; 2) “Merti Desa: Eksistensi Tradisi Masyarakat Agraris di Kabupaten Semarang,” tulisan Ken Widyatwati dan Mahfudz menguraikan tentang pelaksanaan Merti Desa yang merupakan wujud eksistensi tradisi pada masyarakat agraris yang berfungsi untuk menumbuhkan sikap gotong royong dan kepedulian masyarakat, wujud kepedulian masyarakat Desa Kemetul dalam melestarikan budaya tradisional; 3) “Ancak-ancak Alis: Ekspresi Budaya Agraris dalam Permainan Anak,” tulisan Suyami menguraikan bahwa ekspresi budaya agraris termuat pada keseluruhan aktivitas permainan tersebut, yakni dalam syair lagu pengiringnya serta dalam dialog pembabakan selama proses permainan; 4) “Tinjauan Filosofis Budaya Agraris Reresik Lak: Konservasi Air dalam Praktik Pertanian Dusun Ngiring,” tulisan Reni Dikawati menguraikan bahwa nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam *reretik lak* akan membangun kesadaran pentingnya menjaga nilai-nilai luhur sebagai sebuah kebijaksanaan hidup; 5) “Etika Samin: Kebijakan Masyarakat Agraris,” tulisan Mikka Wildha Nurrochsyam menjelaskan bahwa terdapat tiga prinsip etika Samin, yaitu kejujuran, kerukunan dan persaudaraan; 6) “Mooi Indie: Menyampaikan Budaya Agraris Nusantara melalui Lukisan,” tulisan Rini Riris Setyowati menyampaikan bahwa lukisan gaya Mooi Indie tidak hanya mampu membingkai dan menyampaikan keindahan melalui gunung, sawah, tumbuhan, dan masyarakat. Pesan tersirat lainnya adalah meletakkan kebudayaan agraris penduduk pada komposisi yang sangat tepat; 7) “Kebudayaan (Tani) Jawa sebagai Sumber Nilai Ekologi,” tulisan Dhanu Priyo Prabowo bahwa kebudayaan tani Jawa merupakan suatu bentuk representasi tentang alam (*nature*) yang mempunyai pengaruh di dalam kehidupan para petani. 8) “Fungsi Mite Asal Mula Padi dalam Tradisi Agraris Masyarakat Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat,” tulisan Bambang H. Suta Purwana menjelaskan bahwa mite asal mula padi berfungsi sebagai legitimasi yang memberitahukan kepada orang Dayak Bidayuh mengenai apa yang seharusnya ada atau terjadi dalam tata kehidupan mereka; 9) “Subak, Filosofi Kereserian dalam Masyarakat Agraris di Pulau Bali,” tulisan Mulyati menguraikan bahwa subak dianggap sebagai penjaga budaya Bali, sehingga UNESCO mengakui subak sebagai warisan budaya dunia. Subak diikat oleh kepentingan fisik dan spiritual; 10) “Studi Psikologi Sastra Tokoh Bima: Indoktrinasi Budaya Agraria Kontemporer,” tulisan Harpen Dwi Jaksana dkk., menjelaskan substansi keterkaitan sosok Bima dalam budaya agraris; 11) “Jodhangan: Tradisi Agraris di Desa Selopamioro Imogiri,” tulisan Siti Munawaroh menguraikan bahwa dengan lestarnya tradisi jodhangan diharapkan dapat digunakan untuk menggalang solidaritas atau toleransi sesama warga masyarakat, sehingga mudah digerakkan untuk kepentingan-kepentingan yang lebih positif; 12) “Budaya Agraria Indonesia: Orientasi Zonder ‘Exploitation de l’homme Par l’Homme dan Exploitation de Nation Par Nation,’” tulisan Robit Nurul Jamil menguraikan bahwa segala bentuk konfrontasi agraria haruslah mengedepankan orientasi Zonder ‘Exploitation De L’Homme Par L’Homme’ dan ‘Exploitation De Nation Par Nation’ agar tercipta masyarakat yang adil dan makmur.

Dewan Redaksi mengucapkan terima kasih kepada para mitra bestari yang telah bekerja keras membantu dalam penyempurnaan tulisan dari para penulis naskah sehingga **Jantra** edisi kali ini bisa terbit.

Selamat membaca.
Redaksi

DAFTAR ISI

Pengantar Redaksi	i
Abstract	v
Abstrak	xi
Misi Penyelamatan Budaya: Reforma Agraria sebagai Revitalisasi Bahasa <i>Ferdi Arifin</i>	1
<i>Merti Desa: Eksistensi Tradisi Masyarakat Agraris di Kabupaten Semarang</i> <i>Ken Widyatwati, dan Mahfudz</i>	9
Ancak-Ancak Alis: Ekspresi Budaya Agraris dalam Permainan Anak <i>Suyami</i>	15
Tinjauan Filosofis Budaya Agraris <i>Reresik Lak</i> : Konservasi Air dalam Praktik Pertanian Dusun Ngiring <i>Reni Dikawati</i>	27
Etika Samin:Kebijaksanaan Masyarakat Agraris <i>Mikka Wildha Nurrochsyam</i>	37
Mooi Indie: Menyampaikan Budaya Agraris Nusantara melalui Lukisan <i>Rini Riris Setyowati dan Aman</i>	47
Kebudayaan (Tani) Jawa sebagai Sumber Nilai Ekologi <i>Dhanu Priyo Prabowo</i>	55
Fungsi Mite Asal Mula Padi dalam Tradisi Agraris Masyarakat Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat <i>Bambang H. Suta Purwana</i>	65
Subak, Filosofi Keserasian dalam Masyarakat Agraris di Pulau Bali <i>Mulyati</i>	75
Studi Psikologi Sastra Tokoh Bima: Indoktrinasi Budaya Agraria Kontemporer <i>Harpen Dwi Jaksana; Sunardi; Ahmad Arif Musadad</i>	83
Jodhangan: Tradisi Agraris di Desa Selopamioro Imogiri <i>Siti Munawaroh</i>	95
Budaya Agraria Indonesia: Orientasi <i>Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' dan</i> <i>'Exploitation De Nation Par Nation'</i> <i>Robit Nurul Jamil</i>	103
Biodata Penulis	113

ABSTRACT

No	Author Name	Title	Abstract	Page
1	Ferdi Arifin	<i>Saving Culture: Agrarian Reform As A Means For Language Revitalization</i>	<i>As an agrarian state, agrarian reform is an important issue for Indonesia. The facts show that agrarian reform is not only an effort to save agrarian resources as productive land but also as a language revitalization in Indonesia. This qualitative study examined some quantitative data that have been collected by official government and private institutions. In an effort to see the process of language revitalization through agrarian reform, the data and the anthropological linguistic approach were synthesized. The result of this study indicates that agrarian reform is closely attached to language revitalization because culture is a system that is inherent in the life process of society so that agrarian reform has become a mission to save agrarian, cultural, and linguistic resources.</i>	1
2	Ken Widyatwati Mahfudz	<i>Merti Desa: The Existence Of The Tradition Of The Agrarian Community In Semarang Regency</i>	<i>As an agrarian community, the people of Kemetul Village always perform Merti Desa festival. This yearly cultural event should be held in Jumat Kliwon (Friday Kliwon) in June, July or August. Merti Desa is a cultural tradition which is an expression of gratitude to God because of the abundant harvest that He has provided to the people of Kemetul village. This qualitative research obtained the data from in-depth interviews, observation, and documents found during the study. Merti Desa is a manifestation of the existence of cultural tradition in an agrarian society. It functions to foster mutual cooperation and public awareness. Merti Desa is also an indication that the people of Kemetul village still preserves their traditional culture. Keywords: Merti Desa, agrarian society, harvest, cultural tradition.</i>	9
3	Suyami	<i>Ancak-Ancak Alis: Agrarian Cultural Expression In Children Plays</i>	<i>This study examined significant values in Javanese children play "Ancak-Ancak Alis". This play is full of knowledge especially that of agrarian culture. Nevertheless, nowadays this play has been less popular among young generation. The aims of this study is 1) describing the technique of performing "Ancak-Ancak Alis", 2) explaining the expression of agrarian culture included in the play. The results of the study show that "Ancak-ancak Alis" is not only a means for children to create a sense of joy, but also a way to socialize and internalize important world of agrarian life, that is, the knowledge of rice cultivation. The expression of agrarian culture in "Ancak-Ancak Alis" is embedded in the whole activity of the play, especially in the lyrics of the songs and the dialogues.</i>	15

4	Reni Dikawati	<i>“Reresik Lak” A Water Conservation In The Agricultural Practice Of Village Of Ngiring: Philosophical Review</i>	<i>Reresik Lak illustrates how agrarian culture is performed by the community of Ngiring village through water conservation practices. The narrative of Air Lak in the system mentality of Ngiring community is related to the belief in the existence of water as the main source of life (macrocosm). The focus of this research is to examine Reresik Lak as a cultural reproduction and as an agrarian ritual of the existence of water resources. The results showed that genealogically the development of Reresik Lak is not merely a form of a reproduction of Javanese agrarian culture. It also relates to the mentality system of the society. The philosophical values of religiosity and agrarian have been internalized as ethics and wisdom of life. The significance of this research is because water conservation is an important factor that supports agriculture of the people. Dissemination of the idea of water conservation will support agricultural development. Water conservation practice which is initialized in villages will contribute the economy of Indonesian people. The philosophical values of the Reresik Lak will build awareness of the importance of preserving noble values as a wisdom of life. The implication of the ritual Reresik Lak is not only an effort to conserve nature, but also to encourage the realization of cultural identity that eventually strengthens nationalism.</i>	27
5	Mikka Wildha Nurrochsyam	<i>The Ethics Of Samin People: The Wisdom Of Agricultural Society</i>	<i>Samin people are farmers who practice the teachings of Samin Surosentiko (1857-1914). This research about Samin ethics has two objectives. Firstly, to formulate the ethical standards of the Samin community as an agrarian society. Secondly, using Lawrence Kohlberg’s theory of the development of moral consciousness this research want to reveal the level of moral consciousness of the Samin community. This qualitative research obtained the data from in-depth interviews with informants that consist of Samin figures from Blora, Pati, and Bojonegoro. The data were analysed using theoretical construction methods. The result has indicated that there are three Samin ethical principles, namely honesty, harmony, and brotherhood. These three principles of Samin’s ethics can be categorized as still in the conventional level, seen in the structure of moral consciousness of Kohlberg. The moral consideration of Samin people tend to be based on the expectations of their group.</i>	37

6	Rini Riris Setyowati Aman	<i>Mooi Indie: The Expression Of Nusantara's Agrarian Culture Through Paintings</i>	<i>The Mooi Indie has been considered as a painting style that was developing in Nusantara during the Colonial Government of Dutch Indies. The depiction of Nusantara's beautiful scenery has become a implanted characteristic of the Mooi Indie painting until today. Mooi Indie was considered as the starting point of the development of modern painting. This literature study has revealed the following information. The artists through their works received appreciation because they had presented the natural beauty of the Dutch East Indies to the world. Appearing in the midst of the elite of Dutch colonial and the indigenous noblemen, Mooi Indie became the representation of grandeur, wealth, and the beauty of Nusantara. The objects of paint of Mooi Indie artists were farmer community and the beautiful natural sceneries of Dutch East Indies. In addition, practicing this genre they could also see the misery and concern of the community being portrayed. The results of this study show that Mooi Indie paintings were able to place beautiful mountains, rice fields, plants, and society into one frame. Another implied message is this painting genre was able to place the people's agrarian culture in the proper composition. It is not surprising that Mooi Indie's painting has become part of history as well as an evidence of the existence of an agrarian culture in Nusantara.</i>	47
7	Dhanu Priyo Prabowo	<i>Javanese Farming Culture As The Source Of Javanese Ecological Values</i>	<i>The Javanese farming culture and ecological values can be traced from various manuscripts. This paper aims to reveal the contribution of the Javanese farming culture to the Javanese ecological values. Considering their relation with nature, to preserve the ecological harmony the Javanese farmers provide lessons about ecological values. The tight relation between ecology and (natural) harmony is evidenced by the power of culture. The farmers perform the ecological and natural harmony through their rice cultivation. The unimaginable impact of Green Revolution has changed the paradigm of farming culture. The difficulty in eliminating rice field pests is one form of the revolution. The data sources of this paper were obtained from a number of Javanese manuscripts. Using eco-criticism approach, this study explains how the Javanese farming culture become the representation of nature which has influenced the life of farmers.</i>	55
8	Bambang H. Suta Purwana	<i>The Function Of The Myth Of The Origin Of Rice Of The Dayak Bidayuh People In West Kalimantan</i>	<i>This study aims to reveal the relationship between the myth of the origin of rice that belongs to the Dayak Bidayuh people and their agrarian culture. This qualitative descriptive research obtained the primary and secondary data from library research. The function of the myth of the origin of rice is to explain when the Dayak Bidayuh people started rice cultivation. The myth has also become the key reference for preparing offerings in particular ritual ceremonies. That men are not circumcised is also exemplified in this myth. For the Dayak Bidayuh people, the myth of the origin of rice also serves as the legitimate source of what should be in existence or happen in their social life.</i>	65

9	Mulyati	<p><i>Subak: Its Philosophy Of Harmony In The Life Of Agrarian Society In Bali Island</i></p>	<p><i>The Subak ritual ceremony is the implementation of Parhyangan which is an important part of Tri Hita Karana (THK). In this context, Parhyangan presents a harmonious relationship between the farmers and God. The other components of THK are pawongan (the harmonious relationship among Subak members), awig-awig (the implementation of Subak management), and palemahan (harmonious relationship between farmers and the environment by maintaining the rice field terraces). There are 16 activities of ritual ceremonies which are individually performed by a Subak member, starting from taking irrigation water until the post harvest ceremony. This descriptive analytic research collected the data from library research and field observations. The research results show that Subak has been regarded as one of the guards of Balinese culture. It is not surprising that UNESCO has acknowledged Subak as world cultural heritage. Subak are bound by physical and spiritual concerns. The strength of Subak lies in the interdependence of its members on irrigation water and they are united by the existence of the Subak Temple</i></p>	75
10	Harpen Dwi Jaksana Sunardi Ahmad Arif Musadad	<p><i>Study The Literature Psychology Of Bima: Contemporary Agrarian Culture Indoctrination</i></p>	<p><i>Literary works are a means of connecting messages that manifest in psychological symbols. Bima, who is a character in a literary work of the archipelago, possesses various meanings. Bima is always seen as a knight in the Mahabharata epic. His other side which is rarely seen is from the psychological point of view which is closely related to agrarian culture. Using the textual approach in literary psychology, this study examines the connection between Bima figure and agrarian culture. The explanation then becomes the basis of indoctrination to reflect the past agrarian culture to maintain contemporary agrarian culture.</i></p>	83
11	Siti Munawaroh	<p><i>Jodhangan: Agricultural Tradition In Selopamioro Village, Imogiri</i></p>	<p><i>This research is about the Jodhangan practice which is a tradition of agrarian society found in Selopamioro Imogiri village, under Bantul Regency. The research questions are why the Jodhangan practice is performed in Cerme Cave and what values that are comprised of in the Jodhangan tradition. This qualitative research collected the data from library research and interviews. The results of the study show that the Jodhangan tradition is once in a year on Sunday Pahing in Besar (Dzulhijjah) month according to the Javanese (Islamic) calendar. This tradition is an expression of gratitude to God Who has rendered good harvests, prosperity, and welfare to the people. Cerme Cave is selected as the place to perform the Jodhangan practice because it is believed to be a sacred place inherited by the Wali Sanga (the Nine Islamic Saints). The Jodhangan tradition comprises religious values, mutual help, solidarity, deliberation, and social values. The continuation of the Jodhangan tradition is expected that it can be used to promote solidarity or tolerance among fellow citizens, so that they would be easily mobilized for more positive activities.</i></p>	95

12	Robit Nurul Jamil	<i>Indonesian Agrarian Culture: Orientation Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' And 'Exploitation De Nation Par Nation'</i>	<i>The Basic Agrarian Law which has been effective after the Indonesian Revolution in 1945, should have provided an access to land ownership and a fair return to the farmers. However, at every important point in the history of modern Indonesia, land ownership and access to it have become important issues which create a strong tension between the elites and the common people, between the interest of the local and that of the central government, and between local and international businesses. "Land for the people" is a common revolution idiom that is often used. In Indonesia, the response to the territorialisation by the government is sometimes harsh with ruthless actions. These confrontations indicate that the issues of fundamental rights cannot be solved. To find the solution, ideas from Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' and 'Exploitation De Nation Par Nation' are needed. Using descriptive analysis method, this qualitative research focused on the examination on 1) Revitalization of Agraria and 2) the principles of Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' and 'Exploitation De Nation Par Nation'. The result of this research is all agrarian confrontation have to prioritize the orientation of Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' and 'Exploitation De Nation Par Nation' as a means to create a just and prosperous society.</i>	103
----	-------------------	--	---	-----

ABSTRAK

1	Ferdie Arifin	Misi Penyelamatan Budaya: Reforma Agraria Sebagai Revitalisasi Bahasa	Reforma agraria menjadi hal penting bagi Indonesia karena negara ini merupakan negara agraris. Isu ini menjadi sangat penting karena fakta yang ada menunjukkan bahwa reforma agraria tidak hanya sekedar upaya penyelamatan sumber daya agraria sebagai lahan produktif melainkan juga sebagai revitalisasi bahasa yang ada di Indonesia. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan mengkaji beberapa data kuantitatif yang sudah dilakukan oleh lembaga resmi pemerintah maupun swasta untuk disintesis dengan pendekatan linguistik antropologis dalam upaya melihat proses revitalisasi bahasa melalui reforma agraria. Hasil penelitian menunjukkan bahwa reforma agraria sangat lekat dengan revitalisasi bahasa karena kebudayaan merupakan suatu sistem yang melekat dalam proses kehidupan masyarakat sehingga reforma agraria menjadi misi penyelamatan untuk sumber daya agraria, budaya, dan bahasa.	1
2	Ken Widyatwati Mahfudz	Merti Desa: Eksistensi Tradisi Masyarakat Agraris Di Kabupaten Semarang	Masyarakat Desa Kemetul sebagai masyarakat agraris selalu mengadakan Merti Desa setiap tahun sekali, yang dilaksanakan antara bulan Juni, Juli, atau Agustus bertepatan dengan hari Jumat Kliwon. Merti Desa merupakan tradisi yang dimaknai oleh masyarakat sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan karena hasil panen yang melimpah. Permasalahan dalam penelitian ini adalah bagaimanakah eksistensi Merti Desa sebagai tradisi masyarakat petani di Desa Kemetul. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, data-data dalam penelitian ini diperoleh dari hasil wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi pada saat penelitian. Pelaksanaan Merti Desa merupakan wujud eksistensi tradisi pada masyarakat agraris yang berfungsi untuk menumbuhkan sikap gotong royong dan kepedulian masyarakat. Pelaksanaan Merti Desa juga sebagai wujud kepedulian masyarakat Desa Kemetul dalam melestarikan budaya tradisional.	9

3	Suyami	Ancak-Ancak Alis: Ekspresi Budaya Agraris Dalam Permainan Anak	Artikel ini berusaha mengungkapkan nilai penting yang terkandung dalam sebuah aktivitas permainan anak Jawa, yakni permainan “Ancak-ancak Alis”. Permainan tersebut sarat ilmu pengetahuan, khususnya tentang budaya agraris. Akan tetapi, pada saat ini permainan itu sudah tidak begitu populer di kalangan generasi penerus. Tujuan penulisan artikel ini adalah: 1. Menyajikan deskripsi tentang teknik bermain “Ancak-ancak Alis”; 2. Memaparkan gambaran ekspresi budaya agraris yang terkandung dalam permainan tersebut. Hasil kajian menunjukkan bahwa permainan “Ancak-ancak Alis” bukan sekedar sarana bagi anak-anak untuk menciptakan rasa riang gembira. Permainan “Ancak-ancak Alis” sekaligus merupakan sarana sosialisasi dan internalisasi sebuah pengetahuan penting dalam kehidupan dunia agraris, yakni pengetahuan tentang cara dan proses budidaya penanaman padi. Ekspresi budaya agraris dalam permainan “Ancak-ancak Alis” termuat pada keseluruhan aktifitas permainan tersebut, yakni dalam syair lagu pengiringnya serta dalam dialog pembabakan selama proses permainan.	15
4	Reni Dikawati	Tinjauan Filosofis Budaya Agraris Reresik Lak: Konservasi Air Dalam Praktik Pertanian Dusun Ngiring	Reresik lak menggambarkan bagaimana budaya agraris diproduksi masyarakat Dusun Ngiring melalui praktek konservasi air. Narasi air Lak dalam sistem mentalitas masyarakat Ngiring berkaitan dengan keyakinan akan keberadaan air sebagai sumber utama penghidupan (makrokosmos). Fokus penelitian ini membahas resesik lak sebagai bentuk cipta budaya sekaligus ritual agraris akan keberadaan air sumber. Hasil penelitian menunjukkan dinamika perkembangan resesik lak secara genealogis bukan semata bentuk cipta budaya agraris masyarakat Jawa. Reresik lak juga berkaitan dengan sistem mentalitas masyarakat dengan nilai filosofis religiusitas dan agraris yang dihayati sebagai etika dan kebijaksanaan hidup. Penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan mengingat konservasi air menjadi bagian penting yang mendukung pertanian kerakyatan. Terseminasinya usaha konservasi air sebagai pendukung pembangunan pertanian yang dimulai dari Desa akan memberikan kontribusi bagi kuatnya ekonomi kerakyatan masyarakat Indonesia. Nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam resesik lak akan membangun kesadaran pentingnya menjaga nilai-nilai luhur sebagai sebuah kebijaksanaan hidup. Implikasinya nilai filosofis agraris dalam budaya pertanian yang tersimbol dalam upacara ritual resesik lak tidak hanya sebagai upaya konservasi alam, melainkan juga mampu mendorong terwujudnya identitas budaya yang mempererat nasionalisme.	27

5	Mikka Wildha Nurrochsyam	Etika Samin: Kebijaksanaan Masyarakat Agraris	Orang Samin adalah masyarakat petani yang mengamalkan ajaran Samin Surosentiko (1857-1914). Penelitian ini mempunyai dua tujuan: pertama, merumuskan prinsip-prinsip etika masyarakat Samin sebagai masyarakat agraris. Kedua, mengetahui tingkat kesadaran moral etika kebijaksanaan masyarakat Samin itu dalam teori perkembangan kesadaran moral Lawrence Kohlberg. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, sedangkan data-data diperoleh dari wawancara mendalam dengan informan tokoh-tokoh Samin di Blora, Pati, dan Bojonegoro. Analisis datanya menggunakan metode konstruksi teoritis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat tiga prinsip etika Samin, yaitu kejujuran, kerukunan dan persaudaraan. Berdasarkan tiga prinsip ini, etika Samin dapat dikategorikan pada tingkat konvensional dalam struktur kesadaran moral Lawrence Kohlberg. Pertimbangan moral orang Samin cenderung berdasarkan harapan kelompoknya.	37
6	Rini Riris Setyowati Aman	Mooi Indie: Menyampaikan Budaya Agraris Nusantara Melalui Lukisan	Mooi Indie merupakan salah satu gaya lukisan yang berkembang di Nusantara pada masa pemerintahan Kolonial Hindia Belanda. Klaim tentang sajian lukisan keindahan pemandangan Nusantara menjadi ciri yang melekat pada lukisan gaya Mooi Indie hingga saat ini. Mooi Indie dianggap sebagai awal pijakan dari perkembangan seni lukis modern. Melalui studi pustaka, diperoleh informasi bahwa para seniman berhasil mendapat apresiasi yang tinggi terhadap karya mereka sehingga keindahan alam Hindia-Belanda dapat dikenal oleh dunia. Karya-karya Mooi Indie menjadi representasi kemegahan, kekayaan, dan juga keindahan bumi pertiwi. Mooi Indie hadir di tengah-tengah golongan kelas elite Kolonial Belanda dan elite bangsawan Pribumi. Objek lukisannya yaitu masyarakat petani dan keindahan alam Hindia-Belanda. Seniman yang menganut aliran ini melihat sisi lain dari kesengsaraan dan keprihatinan yang sedang dirasakan oleh masyarakat. Berdasarkan hasil analisis penulis bahwa lukisan gaya Mooi Indie tidak hanya mampu membingkai dan menyampaikan keindahan melalui gunung, sawah, tumbuhan, dan masyarakat. Pesan tersirat lainnya adalah meletakkan kebudayaan agraris penduduk pada komposisi yang sangat tepat. Tidak salah jika lukisan Mooi Indie menjadi bagian dari sejarah sekaligus bukti keberadaan kebudayaan agraris di Nusantara.	47

7	Dhanu Priyo Prabowo	Kebudayaan (Tani) Jawa Sebagai Sumber Nilai Ekologi	Makalah ini bertujuan untuk mengungkapkan sumbangan kebudayaan (tani) Jawa sebagai sumber nilai ekologi Jawa. Kebudayaan tani beserta nilai-nilai ekologinya dimaksud dirunut dari khazanah naskah Jawa. Dari pembahasan diketahui bahwa kebudayaan tani Jawa memiliki sumbangan bagi nilai ekologi Jawa. Dengan selalu mempertimbangkan keeratannya dengan alam, petani Jawa memberikan pelajaran tentang nilai ekologi menjaga keselarasan. Keeratan antara keduanya (ekologi dan keselarasan) ditunjukkan dalam wujud kekuatan spirit budaya. Di samping itu, nilai ekologi dan keselarasan ditunjukkan melalui cara-cara mereka dalam menggarap sawah, bercocok tanam, memanen, hingga menyimpan padinya. Perubahan paradigma petani akibat Revolusi Hijau berdampak yang tidak dibayangkan dalam kebudayaan tani melalui teknologi pertanian. Kesulitan membasmi hama penyakit tanaman (padi) adalah salah satu wujud dari revolusi itu. Sumber data dari makalah ini berasal dari naskah Jawa. Oleh karena itu, di dalam makalah ini digunakan pendekatan Ekokritik (Ecocriticism). Inti dari pendekatan itu menjelaskan bahwa kebudayaan tani Jawa merupakan suatu bentuk representasi tentang alam (nature) yang mempunyai pengaruh di dalam kehidupan para petani.	55
8	Bambang H. Suta Purwana	Fungsi Mite Asal Mula Padi Dalam Tradisi Agraris Masyarakat Dayak Bidayuh Di Kalimantan Barat	Sampai saat ini masih sangat sedikit literatur dan publikasi tentang Dayak Bidayuh, terlebih lagi kajian tentang folklor Dayak Bidayuh. Tulisan ini bertujuan mengkaji keterkaitan mite asal mula padi yang dimiliki oleh orang Dayak Bidayuh dengan budaya agraris mereka. Data primer dan data sekunder dari hasil studi kepustakaan dianalisis dengan teknik deskriptif kualitatif. Mite asal mula padi berfungsi menerangkan masa awal orang Dayak Bidayuh mulai budidaya tanaman padi di ladang. Mite ini menjadi rujukan utama pembuatant plikng atau sesajian dalam semua ritual adat orang Dayak Bidayuh. Kebiasaan lelaki Dayak Bidayuh tidak bersunat juga dicontohkan dalam mite ini. Mite asal mula padi berfungsi sebagai legitimasi yang memberitahukan kepada orang Dayak Bidayuh mengenai apa yang seharusnya ada atau terjadi dalam tata kehidupan mereka.	65

9	Mulyati	Subak, Filosofi Keserasian Dalam Masyarakat Agraris Di Pulau Bali	Upacara ritual subak merupakan bagian dari konsep penting THK (Tri Hita Karana), yaitu aspek parhyangan yang menyetengahkan hubungan harmonis antara petani dan Tuhan. Aspek lain dalam THK adalah pawongan (hubungan harmonis antar anggota subak) melalui awig-awig (penerapan aturan subak), dan palemahan yang menyetengahkan hubungan harmonis antara petani dan lingkungan melalui pemeliharaan teras sawah. Ada 16 kegiatan upacara ritual yang dilakukan sendiri-sendiri oleh petani anggota subak, mulai dari ritual pengambilan air irigasi sampai dengan upacara ritual pasca panen. Metode yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu (1) Metode pengumpulan data adalah dengan metode studi pustaka dan observasi lapangan; (2) Metode analisis data adalah dengan metode deskriptif-analisis. Berdasarkan kajian yang dilakukan, subak dianggap sebagai penjaga budaya Bali, sehingga UNESCO mengakui subak sebagai warisan budaya dunia. Subak diikat oleh kepentingan fisik dan spiritual. Kekuatan subak terletak pada ketergantungan bersama terhadap air irigasi yang disatukan oleh adanya Pura Subak.	75
10	Harpen Dwi Jaksana Sunardi Ahmad Arif Musadad	Studi Psikologi Sastra Tokoh Bima: Indoktrinasi Budaya Agraria Kontemporer	Karya sastra merupakan sarana penyambung pesan yang berwujud dalam simbol psikologis. Bima merupakan bagian dari khasanah karya sastra nusantara yang mengandung seribu makna. Sisi yang jarang dilihat adalah di mana Bima memiliki simbol psikologis yang sangat erat kaitannya dengan budaya agraris. Bima selalu dilihat sebagai kesatria di dalam wiracarita Mahabharata. Artikel ini mengkaji sosok Bima dari sudut pandang yang berbeda. Menggunakan pendekatan tekstual dalam psikologi sastra, artikel ini menampilkan substansi keterkaitan sosok Bima dalam budaya agraris. Ulasan tentang substansi tersebut kemudian menjadi landasan indoktrinasi untuk merefleksikan budaya agraris masa lampau dalam merawat budaya agraris kontemporer.	83

<p>11</p>	<p>Siti Munawaroh</p>	<p>Jodhangan: Tradisi Agraris Di Desa Selopamioro Imogiri</p>	<p>Tradisi merupakan pewarisan serangkaian kebiasaan dan nilai-nilai dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Nilai-nilai yang diwariskan adalah nilai-nilai yang oleh masyarakat pendukungnya dianggap baik, relevan dengan kebutuhan kelompok dari masa ke masa. Demikian pula jodhangan yang merupakan tradisi masyarakat agraris Desa Selopamioro Imogiri Bantul. Masalah yang penting untuk dibahas adalah mengapa pelaksanaan dilakukan di Goa Cerme dan nilai-nilai apa yang terkandung di dalam tradisi jodhangan tersebut. Untuk itu, dalam kajian ini menggunakan metode kualitatif, pengumpulan data melalui studi pustaka dan wawancara. Hasil kajian menunjukkan tradisi jodhangan dilaksanakan setiap tahun pada hari Minggu Pahing di bulan Besar (Dzulhijjah) menurut kalender Jawa atau Islam. Sebagai tanda syukur pada Allah yang telah memberikan rezeki dari hasil bumi, memberikan kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat. Tradisi jodhangan digelar di sekitar Goa Cerme karena disakralkan oleh masyarakat setempat sebagai tempat suci warisan Walisanga. Nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi jodhangan antara lain: nilai relegius, gotong royong, kesetiakawanan, musyawarah, dan nilai pengendali sosial. Dengan lestariannya tradisi jodhangan diharapkan dapat digunakan untuk menggalang solidaritas atau toleransi sesama warga masyarakat, sehingga mudah digerakkan untuk kepentingan-kepentingan yang lebih positif.</p>	<p>95</p>
<p>12</p>	<p>Robit Nurul Jamil</p>	<p>Budaya Agraria Indonesia: Orientasi Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' Dan 'Exploitation De Nation Par Nation'</p>	<p>Undang-Undang Pokok Agraria, yang diberlakukan setelah Revolusi Indonesia 1945, seharusnya memberikan akses ke tanah dan pengembalian yang adil bagi para petani. Pada setiap titik penting dalam sejarah Indonesia modern, masalah kepemilikan lahan dan akses telah memainkan peran penting, menciptakan ketegangan yang kuat antara elit dan masyarakat Indonesia, antara kepentingan pemerintah daerah dan pemerintah pusat dan antara bisnis lokal dan internasional. "Tanah untuk Rakyat" adalah ungkapan revolusi yang sering digunakan. Respons terhadap teritorisasi pemerintah di Indonesia kadang-kadang keras, dengan aktivitas-aktivitasnya. Konfrontasi-konfrontasi ini menunjukkan bahwa isu-isu hak yang mendasar dan tidak dapat dipertemukan atau dipertaruhkan. Solusi untuk meng-orientasikan tujuan budaya agraria sesuai Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' Dan 'Exploitation De Nation Par Nation' sangatlah dibutuhkan. Pembahasan 1). Revitalisasi Agraria 2) Prinsip Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' Dan 'Exploitation De Nation Par Nation'. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan pendekatan diskripsi analisis. Kesimpulan; Segala bentuk konfrontasi agraria haruslah mengedepankan orientasi Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' dan 'Exploitation De Nation Par Nation' agar tercipta masyarakat yang adil dan makmur.</p>	<p>103</p>

MISI PENYELAMATAN BUDAYA: REFORMA AGRARIA SEBAGAI REVITALISASI BAHASA

Ferdie Arifin

Insititut Agama Islam Negeri Surakarta
Jl. Pandawa No.1 Pucangan, Kartasura, Sukoharjo
ferdiarf@gmail.com

Naskah masuk: 15-03-2019

Revisi akhir: 18-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

SAVING CULTURE: AGRARIAN REFORM AS A MEANS FOR LANGUAGE REVITALIZATION

Abstract

As an agrarian state, agrarian reform is an important issue for Indonesia. The facts show that agrarian reform is not only an effort to save agrarian resources as productive land but also as a language revitalization in Indonesia. This qualitative study examined some quantitative data that have been collected by official government and private institutions. In an effort to see the process of language revitalization through agrarian reform, the data and the anthropological linguistic approach were synthesized. The result of this study indicates that agrarian reform is closely attached to language revitalization because culture is a system that is inherent in the life process of society so that agrarian reform has become a mission to save agrarian, cultural, and linguistic resources.

Keywords: agrarian reform, culture revitalization, language revitalization

Abstrak

Reforma agraria menjadi hal penting bagi Indonesia karena negara ini merupakan negara agraris. Isu ini menjadi sangat penting karena fakta yang ada menunjukkan bahwa reforma agraria tidak hanya sekedar upaya penyelamatan sumber daya agraria sebagai lahan produktif melainkan juga sebagai revitalisasi bahasa yang ada di Indonesia. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan mengkaji beberapa data kuantitatif yang sudah dilakukan oleh lembaga resmi pemerintah maupun swasta untuk disintesis dengan pendekatan linguistik antropologis dalam upaya melihat proses revitalisasi bahasa melalui reforma agraria. Hasil penelitian menunjukkan bahwa reforma agraria sangat lekat dengan revitalisasi bahasa karena kebudayaan merupakan suatu sistem yang melekat dalam proses kehidupan masyarakat sehingga reforma agraria menjadi misi penyelamatan untuk sumber daya agraria, budaya, dan bahasa.

Kata kunci: reforma agraria, revitalisasi budaya, revitalisasi bahasa

1. PENDAHULUAN

Dunia saat ini sedang disibukkan dengan fenomena globalisasi yang sangat masif. Perkembangan teknologi dan informasi yang pesat menjadikan masyarakat dunia harus adaptif terhadap isu-isu yang bergulir sangat cepat di kalangan mereka. Sebagaimana diketahui bahwa perkembangan teknologi dan informasi ini yang menciptakan globalisasi sehingga bisa dikatakan bahwa fenomena ini merupakan proses masyarakat dunia yang terintegrasi dengan sangat dekat.¹ Fenomena globalisasi ini tidak lepas dari faktor perkembangan teknologi dan informasi yang memungkinkan orang menjadi masyarakat dunia karena mereka dibesarkan oleh kemajuan teknologi yang sangat pesat.

Masyarakat dunia ini tercipta oleh adanya pendidikan yang diberikan di era globalisasi melalui pembentukan persepsi dan mimpi masyarakat di mana mereka tinggal melalui internet. Internalisasi masyarakat menjadi *global citizenship* ini melalui *trend* kebudayaan yang dipamerkan oleh masyarakat Barat sesuai dengan nilai-nilai ideal yang dianut oleh kapitalisme.² Dengan kata lain, pendidikan yang diberikan melalui globalisasi ini secara tidak sadar menggerus nilai-nilai kedaerahan suatu warga negara karena mengikuti arus dari trend yang disebarluaskan melalui kemajuan teknologi dan informasi.

Bentuk nyata yang bisa dicermati saat ini di Indonesia adalah fenomena para remaja yang mengikuti *trend* dari budaya asing, baik budaya Amerika, Eropa, Korea, dan Jepang. *Trend* populer atau yang dikenal sebagai fenomena “kekinian” oleh remaja Indonesia saat ini sangat diikuti dengan serius oleh remaja. Alih-alih para remaja Indonesia mengikuti arus “kekinian” ternyata secara tidak

disadari sudah mendegradasi nilai-nilai kedaerahan yang sudah bertahan ratusan tahun.

Contoh sederhana yang bisa kita lihat kepedaran kebudayaan adalah melemahnya kemampuan berbahasa daerah para generasi muda. Menurut UNESCO ada satu bahasa punah per 15 hari di Indonesia.³ Kepunahan bahasa ini menjadi tolok ukur dari lemahnya perlindungan kebudayaan di Indonesia, khususnya dalam pelestarian bahasa daerah. Hal ini selaras dengan sikap Koentjaraningrat bahwa bahasa merupakan salah satu unsur kebudayaan.⁴ Dengan kata lain, melemahnya bahasa daerah di Indonesia hingga mengalami kepunahan adalah indikasi bahwa generasinya penerusnya tidak memiliki perhatian khusus untuk melastarikannya.

Globalisasi memang seperti pisau bermata dua sehingga masyarakat harus benar-benar memahami laju perkembangan globalisasi ini. Bahasa hanyalah segelintir aspek kebudayaan yang terkena pengaruh globalisasi di samping banyaknya aspek lain, seperti ekonomi disrupstif, lahan, pangan, gaya hidup, bahkan sampai pola pikir manusia saat ini. Namun, tulisan ini tidaklah mungkin mengelaborasi seluruh persoalan dan solusi dari fenomena globalisasi yang berkembang sangat cepat. Poin yang akan disoroti mendalam di tulisan ini adalah revitalisasi bahasa sebagai aspek kebudayaan melalui reforma agraria di era globalisasi saat ini.

Upaya pemfokusan reforma agraria sebagai upaya revitalisasi bahasa karena hubungan antara bahasa dan agraria tidak bisa dipisahkan. Sebagaimana Koentjaraningrat yang menjelaskan bahwa bahasa dianggap sebagai unsur kedua dalam penjelasannya tentang kebudayaan⁵ menunjukkan adanya relasi kuat. Bahkan, bisa dikatakan bahwa bahasa merupakan produk dari kebudayaan

1. Therese Nilson, “Good for Living? On the Relationship between Globalization and Life Expectancy,” dalam *World Development*. Vol. 38, No. 9 Tahun 2010, hlm. 1191–1203.

2. Farhad Nezhad Haj Ali Irani and Mohammad Reza Noruzi, “Globalization and Challenges; What Are the Globalization’s Contemporary Issues?,” dalam *International Journal of Humanities and Social Science* Vol. 1, No. 6 Tahun 2011, hlm. 216–18.

3. Fadriah Nurdiansih, “UNESCO Ungkap Bahasa Daerah Di Indonesia Punah Setiap 15 Hari Sekali,” dalam *www.liputan6.com* Tahun 2018, <https://www.liputan6.com/news/read/3469714/unesco-ungkap-bahasa-daerah-di-indonesia-punah-setiap-15-hari-sekali>.

4. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Yogyakarta: Rineka Cipta, 1990).

5. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Yogyakarta: Rineka Cipta, 1990).

yang ada. Di sisi lain, bahasa merupakan suatu proses berfikir dari manusia terhadap pengalaman indrawi manusia itu sendiri. Dengan kata lain, bahasa merupakan representasi dari manusia terhadap respon-respon indrawi yang dialami dalam kehidupan yang dijalani.⁶ Hal ini yang akan ditelaah lebih dalam untuk mengetahui relevansi bahasa dengan reforma agraria dengan perspektif kebudayaan dari Koentjaraningrat.

Reforma agraria sendiri menjadi suatu isu penting yang bergulir di Indonesia saat ini. Posisi agraria dalam pengaruh revitalisasi bahasa yang ada di Indonesia ini berhubungan dengan adanya konsep kebudayaan agraria yang dimiliki oleh masyarakat Indonesia, sekaligus kebudayaan agraria tersebut memunculkan produk kebahasaan seputar dunia agraria yang akhir-akhir ini mulai kehilangan kosakatanya. Peran agraria dalam mempengaruhi pola hidup masyarakat mempengaruhi kebahasaan masyarakatnya sehingga tidak bisa dipungkiri bahwa adanya hubungan kuat di dalamnya.

Oleh karena itu, dalam reforma agraria terdapat misi penyelamatan budaya karena perlindungan lahan produktif, dalam hal ini lahan agraris, dapat menjadi sarana masyarakat untuk tidak kehilangan kebahasaan yang terkait dengan kebudayaan agraria sekaligus untuk mempertahankan kosakata-kosakata yang berkaitan dengan bahasa agraris. Dari hal tersebut, tulisan ini akan menjelaskan bagaimana posisi reforma agraria dalam kehidupan masyarakat di Indonesia dan pengaruh reforma agraria dalam revitalisasi kebudayaan dan kebahasaan masyarakat Indonesia.

II. FENOMENA AGRARIA DAN KEBAHASAAN DALAM KONSEP KEBUDAYAAN

Munculnya reforma agraria di Indonesia saat ini sudah diatur melalui Perpres No.86 Tahun 2018 Tentang Reforma Agraria⁷ dengan 10 Bab dan 33 Pasal. Adanya peraturan presiden ini karena agraria memang menjadi aspek penting dalam lingkup negara Indonesia. Jenis-jenis yang dianggap agraria di Indonesia menurut UUPA (Undang-Undang Pokok Agraria) sendiri meliputi: tanah atau permukaan bumi sebagai modal pertanian dan peternakan; perairan sebagai modal perikanan; hutan sebagai kesatuan flora dan fauna yang hidup dalam wilayah di luar kategori tanah pertanian; bahan tambang sebagai ragam tambang mineral yang ditemukan dalam bumi; dan udara sebagai sumber agraria karena isu-isu terkait polusi yang mengganggu kenyamanan, keamanan, dan kesehatan.⁸

Menurut Sihalo⁹ sumber daya agraria dibedakan dengan sumber daya alam sehingga ada aspek pembanding yang dikategorikan dalam tiga bagian, seperti aspek spasial-keruangan, substansial-material, dan instrumental-pencapaian tujuan bagi kehidupan.

6 Anna Wierzbicka, *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture Specific Configuration* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

7 Republik Indonesia, "Peraturan Presiden No. 86 Tahun 2018 Tentang Reforma Agraria," dalam Pub. L. No. 86 Tahun 2018, <https://setkab.go.id/wp-content/uploads/2018/10/Perpres-Nomor-86-Tahun-2018.pdf>.

8 Martua Sihalo, Heru Purwandari, and Dyah Ita Mardiyansih, "Reforma Agraria Dan Revitalisasi Pertanian Di Indonesia: Studi Kasus Pertanian Tanaman Pangan Dan Hortikultura Di Jawa Barat," dalam *Sodality: Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, Dan Ekologi Manusia*. Vol. 04, No. 01 Tahun 2010, hlm. 146–68.

9 Martua Sihalo, "Konversi Lahan Pertanian Dan Perubahan Struktur Agraria (Kasus Di Kelurahan Mulyaharja, Bogor, Jawa Barat)" (Institut Pertanian Bogor, 2004).

Tabel 1. Aspek Pemanding Sumberdaya Alam dan Agraria

No	Aspek Pemanding	Sumberdaya Alam	Sumberdaya Agraria
1	Spasial-keruangan	Tidak terbatas (permukaan bumi dan di atas ruang permukaan bumi)	Lebih terbatas pada fisik (permukaan bumi)
2	Subtansial-material	Termasuk hasil-pemanfaatan sumberdaya ini, seperti produktivitas hasil pertanian	Mencakup tanah, perairan, hutan, bahan tambang, perkebunan, dan lain-lain
3	Instrumental-pencapaian tujuan bagi kehidupan	Untuk kesejahteraan sumberdaya makhluk hidup dan dibedakan menjadi dua, yaitu sumber alam penghasil energi dan penghasil bahan baku	

Dari aspek pemanding tersebut bisa ditarik kesimpulan bahwa sumber daya agraria lebih cenderung sebagai sumber daya alam yang memiliki potensi untuk diolah masyarakat dalam mendapatkan kapital dan meningkatkan perekonomian, sedangkan sumber daya alam adalah sumber daya di alam yang menyeluruh. Tidak mengherankan apabila banyak sekali konflik agraria di Indonesia karena selalu berdekatan dengan permasalahan ekonomi di dalamnya.

Bagi Noer Fauzi Rachman¹⁰ konflik agraria ini muncul akibat beberapa sebab seperti, pemberian ijin/hak/konsesi oleh pejabat publik yang memasukkan sumber daya agraria milik masyarakat ke dalam konsesi badan-badan usaha raksas dalam bidang produksi, ekstraksi, maupun konservasi; penggunaan kekerasan, manipulasi, dan penipuan dalam pengadaan tanah skala besar untuk proyek pembangunan, perusahaan, dan pemegang konsesi lain dalam bidang produksi, ekstraksi, dan konservasi; eksklusi sekelompok rakyat pedesaan

dari sumber daya agraria yang dimasukkan dalam konsesi badan usaha raksasa; serta perlawanan langsung dari kelompok masyarakat sehubungan dengan eksklusi tersebut.

Tidak mengherankan jika isu ekonomi dan persoalan struktural menjadi pemantik permasalahan agraria di Indonesia. Sejauh ini Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI)¹¹ mencatat beberapa permasalahan agraria di Indonesia, seperti konflik perkotaan 45%, konflik perkebunan 18%, konflik pertanian 15%, konflik kehutanan 12%, konflik pertambangan 4%, konflik infrastruktur 2%, dan konflik daerah pesisir 3%. Namun demikian, akar konflik agraria dipetakan ke dalam lima kasus, yaitu pengambilan lahan untuk perkebunan 74 kasus, tanah dimasukkan dalam kawasan hutan 63 kasus, pengambilan lahan untuk kepentingan umum 51 kasus, pengambilan lahan untuk infrastruktur 15 kasus, dan pengambilan lahan untuk tambang 12 kasus.

Persoalan yang diangkat sejauh ini memang masih terkait dengan aspek materialisme saja, yaitu agraria yang berhubungan dengan isu perekonomian. Padahal, jika kita melihat lebih jauh lagi menunjukkan bahwa agraria merupakan bagian dari kehidupan berbangsa di Indonesia. Tidak ada salahnya jika perjuangan reforma agraria bertujuan untuk meningkatkan hak atas lahan bagi masyarakat guna meningkatkan kualitas hidup dan perekonomiannya. Namun, isu agraria sebenarnya bisa ditarik lebih jauh lagi ke aspek kebudayaan.

Sebagaimana kita tahu bahwa dalam setiap aspek kehidupan di dalam masyarakat pasti ada kebudayaan di dalamnya, termasuk juga aspek agraria. Hal ini dikarenakan suatu kebudayaan itu terbentuk melalui proses-proses yang ada di dalamnya, baik itu proses secara sinkronik maupun diakronik. Bagi Boas¹² proses terbentuknya budaya karena proses sejarah yang termasuk di dalamnya adalah evolusi dan persebarannya, sedangkan

10. Noer Fauzi Rachman, "Rantai Penjelaras Konflik-Konflik Agraria Yang Kronis, Sistemik, Dan Meluas Di Indonesia," dalam *Bhumi*. Vol. 12, No. 37 Tahun 2013, hlm. 1-14.

11. Siti Rakhma Mary Herwati, "Peta Konflik Agraria LBH Indonesia 2018" (Jakarta: YLBH, 2018), hlm. 4-12.

12. Franz Boas, "Evolution or Diffusion," dalam *American Anthropologist*. Vol. 26, No. 3 Tahun 1924, hlm. 340-44.

Barnett,¹³ Ogburn¹⁴ dan Steward¹⁵ berasumsi proses kebudayaan ada karena penemuan dan pengembangan. Pastinya, agraria menjadi salah satu aspek terbentuknya kebudayaan agraria melalui proses kebudayaan yang sangat kompleks.

Kasus di Indonesia bisa menjadi titik temu untuk menunjukkan bahwa eksistensi agraria membawa suatu bentuk budaya agraria yang tercipta dalam suatu kosakata atau bahasa yang dimiliki oleh penuturnya. Bagi Goddard dan Wierzbicka¹⁶ bahasa (dalam konsep semantik) merupakan hasil pengaruh dari kognitif penuturnya yang memiliki pengalaman indrawi melalui realitas yang ada di sekitarnya.

Untuk membuktikan hal tersebut kita bisa mengambil kasus kosakata yang muncul dari kebudayaan agraria, seperti *pari*. Kosakata *pari* atau ‘padi’ di Jawa memiliki banyak sekali turunannya seperti *pari*, *gabah*, *beras*, *sego*. Turunan kosakata ini hanya terjadi di Jawa dan mungkin terjadi di beberapa daerah di Indonesia dengan kasus kosakata yang berbeda. Di sisi lain, negara-negara dengan iklim sub-tropis tidaklah memiliki turunan kata untuk tanaman padi tersebut. Sederhananya, jika di Eropa atau Amerika bahasa yang digunakan untuk menunjukkan benda yang dimaksud ‘padi’ mereka hanya memiliki kosakata *rice*, baik itu masih dalam bentuk tanaman atau sudah dalam bentuk makanan.

Dengan kata lain, fenomena agraria dengan berbagai konfliknya di Indonesia ini harus diselesaikan sebagai upaya misi penyelamatan kebudayaan. Dalam hal ini, penyelamatan kebudayaan dikhususkan ke dalam aspek kebahasaannya saja. Sebagaimana kita tahu bahwa banyak sekali kosakata tentang agraria di Indonesia mulai tersisihkan karena minimnya penggunaan oleh masyarakatnya. Penyelesaian permasalahan

agraria sebagai upaya untuk menjaga masyarakat tetap berkecimpung dengan agraria. Dengan demikian, budaya agraria tidak terpinggirkan sehingga kosakata seputar agraria tetap digunakan dan dilestarikan oleh masyarakatnya.

Apabila permasalahan ini terus berlanjut begitu saja tanpa ada sikap tegas dari para pemangku kebijakan, bisa jadi perlahan kebudayaan yang berkaitan dengan agraria akan punah. Dengan kata lain, hilangnya lahan agraria yang dikelola masyarakat akan berdampak juga pada hilangnya kosakata-kosakata agraria yang digunakan oleh masyarakatnya.

III. RELEVANSI REFORMA AGRARIA TERHADAP PERAN PENYELAMATAN BAHASA

Permasalahan berkepanjangan tentang penataan hak atas tanah di Indonesia sudah mulai mendapatkan titik terang melalui Peraturan Presiden tahun 2018. Dengan kata lain, misi penyelamatan agraria sebagai aset material masyarakat bisa lebih mudah diselamatkan. Selaras dengan hal itu, penyelamatan aset material dari sumber daya agraria akan membentuk kesadaran masyarakat untuk berperan penting dalam pengelolaan sumber agraria sebagai sarana pelestarian kebudayaan.

Di Indonesia, para ahli kebudayaan juga melakukan pendefinisian kebudayaan merupakan keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan yang dijadikan sebagai proses belajar,¹⁷ serta ada juga yang beranggapan bahwa kebudayaan merupakan suatu pengetahuan yang bersifat operasional, yaitu dipunyai oleh manusia sebagai makhluk sosial.¹⁸

Dengan kata lain, kebudayaan bisa kita anggap sebagai cara hidup kita sehari-hari sehingga setiap fase atau keadaan dalam kehidupan manusia

13 H.G Barnett, “Invention and Culture Change,” dalam *American Anthropologist*. Vol. 44, No. 1 Tahun 1942, hlm. 14–30.

14 W.F Ogburn, “Change, Social,” dalam *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Tahun 1930.

15 J.H Steward, “Diffusion and Independent Invention: A Critique of Logic,” dalam *American Anthropologist*. Vol. 31, No. 3 Tahun 1929, hlm. 491–495.

16 Cliff Goddard and Anna Wierzbicka. “Semantics and Cognition.” dalam *WIREs Cognitive Science*. Vol. 2. Tahun 2011.

17 Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*. (Yogyakarta: Rineka Cipta, 1990)

18 Parsudi Suparlan, “Antropologi Dalam Pembangunan,” dalam *Dari Masyarakat Majemuk Menuju Masyarakat Kultural* (Jakarta: YPKIK, 2008)

terdapat kebudayaan di dalamnya. Masyarakat dengan kehidupan bercocok tanam bisa dikatakan memiliki kebudayaan agraris sebagaimana apa yang mereka lakukan dalam menjalani kehidupan. Contoh kebudayaan agraria bisa dilihat dari artefak yang ada dalam masyarakatnya, seperti dalam kasus di Jawa ada.

Tabel 3. Istilah Agraria di Jawa

Istilah Agraria di Jawa	Makna
<i>ndhaut</i>	Mencabut benih padi dari persemaian
<i>mbanjar</i>	membagi benih yang telah diuntai ke lahan yang siap ditanami
<i>blak</i>	bilah bambu yang diberi tanda untuk pedoman jarak tanam
<i>matun</i>	membersihkan rumput di antara padi
<i>wiwit</i>	upacara tradisi memetik padi
<i>ani-ani</i>	memetik padi dengan alat tradisional
<i>ngiles</i>	merontokkan bulir padi dengan digilas pakai kaki

Dari Tabel 3 kita bisa melihat beberapa contoh kebudayaan agraria yang dilihat dari kacamata bahasa. Dalam globalisasi, istilah tersebut pastinya akan tergerus dengan perubahan kosakata untuk mewakili suatu kegiatan bercocok tanam masyarakat. Hal ini dikarenakan globalisasi adalah suatu keadaan dunia yang terintegrasi dengan berbagai aspek khususnya aspek teknologi dan informasi sehingga proses bercocoktanam juga akan melibatkan teknologi terbaru untuk pertanian. Dengan kata lain, istilah kebahasaan untuk agraria yang saat ini masih digunakan sangat besar kemungkinan akan punah secara perlahan karena hadirnya teknologi terbaru di era globalisasi saat ini sehingga kosakata agraria pun juga akan menyesuaikan dengan teknologi tersebut.

Bagi Wierzbicka¹⁹ fenomena seperti ini merupakan eksistensi suatu bahasa yang spesifik untuk hal-hal yang khusus di dalam kehidupan masyarakat. Eksistensi kebahasaan seperti ini menunjukkan relasi sosial dengan lingkungannya

sehingga tidak bisa disamaratakan dengan relasi sosial lain di lingkungan yang berbeda. Bukan suatu yang mustahil apabila penyelamatan agraria di Indonesia ini sebagai upaya penyelamatan bahasa yang ada di Nusantara. Bahkan Geertz²⁰ juga menjelaskan bahwa konsep kebudayaan yang diamatinya selama penelitian menunjukkan bahwa pola-pola kebudayaan berasal dari pemaknaan yang melekat dalam simbol-simbol yang diwariskan melalui komunikasi dan pemikiran antarmasyarakat dalam perilaku kehidupan masyarakat itu sendiri.

“Budaya masyarakat terdiri atas apa pun yang harus diketahui atau dipercayai seseorang agar beroperasi dengan cara yang dapat diterima oleh anggotanya. Budaya bukanlah fenomena material; itu tidak terdiri dari hal-hal, orang, perilaku, atau emosi. Ini lebih merupakan organisasi dari hal-hal ini. Itu adalah bentuk hal-hal yang orang pikirkan, model mereka untuk memahami, bereaksi dan menafsirkannya”, Goodenough.²¹

Dengan kata lain, Goodenough juga beranggapan bahwa kebudayaan merupakan suatu sistem organisasi yang saling terkait sehingga reforma agraria bisa dikatakan dapat menjadi solusi penyelamatan bahasa agraria berbagai daerah di Indonesia, sedangkan globalisasi dapat membentuk suatu kebudayaan dan kebahasaan baru melalui teknologi dan informasi yang didapatkan masyarakat. Oleh karena itu, globalisasi saat ini bisa menjadi pisau bermata dua bagi warisan kebudayaan karena dapat memunculkan kebudayaan baru dan menggerus kebudayaan lama melalui proses-proses terbentuknya kebudayaan yang dijelaskan oleh para ahli. Dalam kasus ini adalah bahasa yang terkait dengan budaya agraria.

19 Anna Wierzbicka, *Understanding Culture Through Their Keywords: English, Russian, Polish, German, and Japanese* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

20 Geertz, C., *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

21 Ward Goodenough, *Culture, Language, and Society* (Menlo Park, CA: Benjamin, 1981).

PENUTUP

Reforma agraria menjadi sangat penting untuk dikaji lebih dalam lagi, bukan hanya sebagai upaya penyelamatan lahan agraris tetapi juga sebagai upaya pelestarian budaya dalam aspek kebahasaannya. Reforma agraria saat ini memang sudah ditetapkan melalui Perpres tahun 2008 sehingga upaya pelestarian kebudayaan dari aspek kebahasaannya masih memungkinkan untuk dilakukan.

Pelestarian kebudayaan dari aspek kebahasaan dalam fenomena agraria ini tidak bisa dilakukan sendiri oleh ahli bahasa. Upaya pelestarian ini harus melibatkan banyak komponen masyarakat,

baik pemerintahan, *stake holder*, dan masyarakat. Pemerintah melalui regulasinya dalam mengatur proses reforma agraria, *stake holder* mengkoordinir masyarakat dalam upaya peningkatan budaya agraria, serta masyarakat mempertahankan budaya agraria.

Oleh karena itu, misi penyelamatan budaya dari aspek kebahasaan melalui reforma agraria ini sangat mungkin dilakukan. Jika reforma agraria berjalan dengan lancar, maka budaya agraria tidak hilang. Dengan kata lain, jika masyarakat masih mempertahankan budaya agraria, sudah bisa dipastikan jika kosakata bahasa seputar agraria akan tetap dilestarikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Barnett, H.G., 1924. "Invention and Culture Change," dalam *American Anthropologist*. Vol 44, No. 1 Tahun 1942.
- Boas, Franz. "Evolution or Diffusion," dalam *American Anthropologist*. Vol. 26, No. 3 Tahun 1924.
- Geertz, Clifford., 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press: 1979.
- Goddard, Cliff, and Anna Wierzbicka., 2011. "Semantics and Cognition," dalam *WIREs Cognitive Science*. dalam Vol. 2. Tahun 2011.
- Goodenough., 1981. *Ward. Culture, Language, and Society*. Menlo Park, CA: Benjamin: 1981.
- Herwati, Siti Rakhma Mary., 2018. *Peta Konflik Agraria LBH Indonesia 2018*. Jakarta: YLBH: 2018.
- Irani, Farhad Nezhad Haj Ali, and Mohammad Reza Noruzi., 2011. "Globalization and Challenges; What Are the Globalization's Contemporary Issues?" dalam *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 1, No. 6 Tahun 2011.
- Koentjaraningrat., 1990. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Yogyakarta: Rineka Cipta: 1990.
- Nilson, Therese., 2010. "Good for Living? On the Relationship between Globalization and Life Expectancy," dalam *World Development*. Vol. 38, No. 9 Tahun 2010.
- Nurdiarsih, Fadrijah., 2018. "UNESCO Ungkap Bahasa Daerah Di Indonesia Punah Setiap 15 Hari Sekali." dalam *www.liputan6.com*, 2018. <https://www.liputan6.com/news/read/3469714/unesco-ungkap-bahasa-daerah-di-indonesia-punah-setiap-15-hari-sekali>.
- Ogburn, W.F., 1930. "Change, Social," dalam *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1930.
- Rachman, Noer Fauzi., 2013. "Rantai Penjelaras Konflik-Konflik Agraria yang Kronis, Sistemik, dan Meluas di Indonesia," dalam *Bhumi*. Vol. 12, No. 37 Tahun 2013.

- Republik Indonesia. Peraturan Presiden No. 86 Tahun 2018 Tentang Reforma Agraria, Pub. L. No. 86 (2018). <https://setkab.go.id/wp-content/uploads/2018/10/Perpres-Nomor-86-Tahun-2018.pdf>.
- Sihaloho, Martua., 2004. *Konversi Lahan Pertanian Dan Perubahan Struktur Agraria (Kasus Di Kelurahan Mulyaharja, Bogor, Jawa Barat)*. Bogor: Institut Pertanian Bogor: 2004.
- Sihaloho, Martua, Heru Purwandari, and Dyah Ita Mardiyarningsih., 2010. "Reforma Agraria Dan Revitalisasi Pertanian Di Indonesia: Studi Kasus Pertanian Tanaman Pangan Dan Hortikultura Di Jawa Barat." dalam *Sodality: Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi, Dan Ekologi Manusia*. Vol. 04, No. 01 Tahun 2010.
- Steward, J.H., 1968. "Causal Factors and Processes in the Evolution of Pre-Farming Societies." dalam *Man the Hunter*, R.B. Lee and I. DeVore (ed.). Chicago: Aldine.
- ., 1949. "Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations," dalam *American Anthropologist*. Vol. 51, No. 1 Tahun 1949.
- ., 1929. "Diffusion and Independent Invention: A Critique of Logic," dalam *American Anthropologist*. Vol. 3. No. 3 Tahun 1929.
- ., 1955. *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press: 1955.
- Suparlan, Parsudi., 2008. "Antropologi Dalam Pembangunan." dalam *Dari Masyarakat Majemuk Menuju Masyarakat Kultural*. Jakarta: YPKIK: 2008.
- Wierzbicka, Anna., 1992. *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture Specific Configuration*. Oxford: Oxford University Press: 1992.
- ., 1997. *Understanding Culture Through Their Keywords: English, Russian, Polish, German, and Japanese*. Oxford: Oxford University Press: 1997.

MERTI DESA: EKSISTENSI TRADISI MASYARAKAT AGRARIS DI KABUPATEN SEMARANG

Ken Widyatwati¹; Mahfudz²

¹Fak Ilmu Budaya Undip, Semarang

²Fak Ekonomika dan Bisnis Undip, Semarang
Jln.Prof.Soedarto,Tembalang, Semarang
kenwidyatwati@gmail.com

Naskah masuk: 14-03-2019

Revisi akhir: 22-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

MERTI DESA: THE EXISTENCE OF THE TRADITION OF THE AGRARIAN COMMUNITY IN SEMARANG REGENCY

Abstract

As an agrarian community, the people of Kemetul Village always perform Merti Desa festival. This yearly cultural event should be held in Jumat Kliwon (Friday Kliwon) in June, July or August. Merti Desa is a cultural tradition which is an expression of gratitude to God because of the abundant harvest that He has provided to the people of Kemetul village. This qualitative research obtained the data from in-depth interviews, observation, and documents found during the study. Merti Desa is a manifestation of the existence of cultural tradition in an agrarian society. It functions to foster mutual cooperation and public awareness. Merti Desa is also an indication that the people of Kemetul village still preserves their traditional culture.

Keywords: *Merti Desa, agrarian society, harvest, cultural tradition.*

Abstrak

Masyarakat Desa Kemetul sebagai masyarakat agraris selalu mengadakan Merti Desa setiap tahun sekali, yang dilaksanakan antara bulan Juni, Juli, atau Agustus bertepatan dengan hari Jumat Kliwon. Merti Desa merupakan tradisi yang dimaknai oleh masyarakat sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan karena hasil panen yang melimpah. Permasalahan dalam penelitian ini adalah bagaimanakah eksistensi Merti Desa sebagai tradisi masyarakat petani di Desa Kemetul. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, data-data dalam penelitian ini diperoleh dari hasil wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi pada saat penelitian. Pelaksanaan Merti Desa merupakan wujud eksistensi tradisi pada masyarakat agraris yang berfungsi untuk menumbuhkan sikap gotong royong dan kepedulian masyarakat. Pelaksanaan Merti Desa juga sebagai wujud kepedulian masyarakat Desa Kemetul dalam melestarikan budaya tradisional.

Kata kunci: *Merti Desa, masyarakat agraris, ungkapan syukur, hasil panen, eksistensi tradisi*

I. PENDAHULUAN

Masyarakat Jawa merupakan masyarakat agraris yang sebagian besar penduduknya bermatapencaharian sebagai petani. Masyarakat agraris memiliki konsep bahwa kehidupan manusia harus tunduk atau selaras dengan alam. Konsep hidup orang Jawa adalah kehidupan yang selaras dengan alam semesta. Jika menemukan halangan atau *misfortune* dalam kehidupan, masyarakat Jawa percaya hal tersebut terjadi karena adanya ketidakseimbangan dengan alam sekitar. Untuk menghindari *misfortune* dilaksanakan ritual atau upacara adat¹.

Upacara atau ritual adat merupakan satu bentuk kearifan lokal yang dapat dijadikan sebagai sebuah sistem sosial dan pola perilaku masyarakat yang disebut kebudayaan, yakni keseluruhan pengetahuan yang dimiliki oleh sekelompok manusia dan dijadikan sebagai pedoman hidup untuk menginterpretasikan lingkungannya dalam bentuk tindakan sehari-hari di masyarakat. Satu di antara berbagai ritual atau upacara adat yang dilaksanakan oleh masyarakat agraris di Jawa adalah *merti desa*.

Merti Desa adalah upacara tradisi yang masih diselenggarakan di berbagai desa di Pulau Jawa. *Merti Desa* pada dasarnya adalah simbol masyarakat untuk mengucapkan rasa terima kasih kepada Tuhan atas karunia yang melimpah. Karunia itu bisa berupa rezeki hasil panen yang berlimpah, keamanan, ketenangan dan keharmonisan kehidupan masyarakat. Kegiatan ini dilakukan setahun sekali setelah panen.

Terkait kegiatan ritual atau upacara adat, ada beberapa peneliti terdahulu yang sudah membahas hal serupa, antara lain, Heri Dwi Santosa (2013)²

dan Dyah Ita Mardiyarningsih (2010)³. Heri Dwi Santosa membahas tentang ritual adat *Apitan*, sementara Dyah Ita Mardiyarningsih membahas dinamika sistem penghidupan masyarakat petani tradisional dan modern di Jawa Barat. Adapun penelitian ini berfokus pada tradisi ritual adat *Merti Desa* di Desa Kemetul di Kabupaten Semarang, Jawa Tengah.

Tradisi *Merti Desa* dilaksanakan tidak hanya bertujuan untuk menciptakan harmoni di masyarakat, tetapi juga merupakan kebanggaan pada kekayaan budaya masyarakat. Berdasarkan uraian tersebut, permasalahan dalam penelitian ini adalah bagaimanakah eksistensi *Merti Desa* sebagai tradisi masyarakat petani di Desa Kemetul Kabupaten Semarang.

Tradisi yang terdapat di masyarakat tidak selalu sama sejak awal tradisi tersebut ada. Tradisi masyarakat mengalami perubahan sesuai perkembangan teknologi informasi. Perubahan tradisi masyarakat dapat menjadi nilai tambah bagi tradisi tersebut.⁴

Merti Desa merupakan sebuah struktur dalam sistem reproduksi sosial budaya. Proses reproduksi sosial budaya merupakan proses aktif yang terjadi di masyarakat. Proses ini menjelaskan bahwa keberadaan *Merti Desa* di masyarakat mengalami adaptasi karena perkembangan teknologi informasi.⁵

Berdasarkan permasalahan di atas tujuan penelitian ini adalah menjelaskan eksistensi *Merti Desa* sebagai tradisi masyarakat petani di Desa Kemetul Kabupaten Semarang.

Ritual tradisional di masyarakat sangat kaya dengan simbol dan makna. Di masyarakat Jawa pelaksanaan ritual tradisional dilakukan dengan memperhatikan aturan dan adat istiadat yang berlaku. Ritual *Merti Desa* terkait erat dengan pemurnian yang berhubungan

1 Mudjahirin Thohir, *Memahami Kebudayaan Teori, Metodologi, dan Aplikasi* (Semarang: Fasindo, 2007), hlm. 22.

2 James Spradley, *metode Etnografi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 45.

3 Heri Dwi Santosa, "Apitan: Pelestarian Tradisi Agraris Lokal Masyarakat Jawa", dalam *Jurnal Lensa*, vol. 3. No. 2 (Semarang: Unimus, 2013), hlm. 11-19.

4 Dyah Ita Mardiyarningsih, "Dinamika sistem Penghidupan Masyarakat Tani Tradisional dan Modern di Jawa Barat", dalam *Jurnal Transdisiplin sosiologi, Komunikasi dan Ekologi Manusia*, April (Bogor: IPB, (2010), hlm. 115-145.

5 Benedict Anderson, *Kuasa-Kata: Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 1990), hlm. 6.

dengan menghilangkan efek negatif dari ketidakseimbangan alam semesta.⁶

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, data-data dalam penelitian diperoleh dari hasil wawancara mendalam atau *indept interview*, observasi, dokumentasi, dan foto pada saat penelitian. Wawancara dilakukan pada informan yang dianggap mengetahui dan memahami permasalahan dan dapat memberikan informasi tentang ritual *Merti Desa* di Desa Kemetul.

II. MERTI DESA BAGI MASYARAKAT AGRARIS

A. Ritual Merti Desa di Desa Kemetul

Desa Kemetul berada di ujung utara Kecamatan Susukan Kabupaten Semarang. Desa Kemetul terdiri dari 4 dusun yakni: Dusun Kaliwarak, Dusun Kiduljurang, Dusun Krajan, Dusun Sipenggung.

Desa Kemetul mempunyai berbagai ritual adat antara lain: *Sadranan*, yaitu ritual ziarah dan *bersih kubur* atau membersihkan makam pada awal bulan Ramadhan; *Dawuan*, yaitu ritual untuk memohon hujan apabila terjadi musim kemarau yang berkepanjangan, dan *Merti Desa*, sebagai ritual besar yang dilakukan oleh masyarakat Desa Kemetul.

Merti Desa di Desa Kemetul dilaksanakan antara bulan Juni, Juli, atau Agustus dengan waktu pelaksanaan selalu pada hari *Jumat Kliwon* berlangsung selama dua hari. *Merti Desa* dipusatkan di Balai Desa Kemetul dan dilaksanakan setelah panen *kretek* yang biasanya jatuh pada musim kemarau. Dalam pelaksanaan *Merti Desa* selalu diadakan pagelaran wayang kulit yang dimulai setelah shalat Jumat dengan *lakon Sri Mulih*. *Lakon Sri Mulih* berhubungan dengan kepercayaan masyarakat petani di Pulau Jawa pada Dewi Sri sebagai Dewi Padi yang melambangkan kesuburan. *Lakon Sri Mulih* mempunyai arti membawa Dewi Sri pulang yang mengandung makna masyarakat

sangat bersyukur atas karunia Dewi Sri sehingga dapat membawa pulang hasil panen yang melimpah dan berharap Dewi Sri akan memberikan berkahnya pada musim tanam padi berikutnya. Dewi Sri sebagai perwujudan Dewi Padi merupakan sosok mitos Dewi pembawa kesuburan yang dipercaya oleh masyarakat petani.

Pada Sabtu pagi diadakan upacara adat yang diberi nama *jolen* sebagai singkatan dari kata *ojo kelalen* (jangan lupa), maksudnya jangan lupa pada sang pencipta. Maksud dari upacara ini adalah agar masyarakat Desa Kemetul tidak melupakan jasa para leluhurnya sekaligus sebagai ucapan puji syukur kepada Tuhan atas segala *berkah* dan hasil panen yang melimpah.

Upacara *jolen* diikuti semua masyarakat Desa Kemetul yang terdiri atas 19 RT. Setiap RT diwajibkan menyiapkan persembahan, *tumpeng* hasil bumi dan makanan khas Desa Kemetul.

Pada pelaksanaan *Merti Desa tumpeng* hasil bumi dan makanan khas tersebut ditempatkan di gazebo, untuk kemudian diarak keliling desa dan berakhir di Balai Desa Kemetul. Di Balai Desa persembahan disambut oleh Bupati, Kepala Desa, tamu undangan dan masyarakat

Setelah acara ritual *jolenan* selesai, *tumpeng* hasil bumi dan makanan diperebutkan oleh masyarakat dan tamu undangan. Selanjutnya peserta upacara, masyarakat dan tamu undangan makan bersama sambil menyaksikan pentas tari *Serimpi* dan *Gambyong*.

Setelah upacara *Merti Desa* selesai, *joglo-joglo* tersebut dipasang di tepi sawah di sepanjang jalan desa, di batas desa, batas RT dan sebagai *gardu* ronda. Karena banyaknya gazebo *joglo* maka Desa Kemetul mendapat julukan Desa Seribu Gazebo dari pemerintah daerah Kabupaten Semarang.

B. Makna Persembahan pada Merti Desa di Desa Kemetul

Persembahan menurut Durheim dalam Koentjaraningrat adalah ekspresi simbolik dari

6 Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 43.

realitas sosial yang digunakan untuk kekuatan penjagaan, penyegaran, dalam solidaritas suatu kelompok. Persembahan merupakan bagian penting dari ritual dan merupakan norma sosial masyarakat. Persembahan juga sebagai wujud untuk membangun hubungan sosial dalam kehidupan masyarakat.⁷

Merti Desa merupakan simbol berserah diri, memohon dan membangun upaya untuk meraih keselamatan hidup yang menjadi ciri dalam kehidupan masyarakat petani di Pulau Jawa.

Persembahan dalam pelaksanaan upacara adat atau ritual adat mempunyai makna simbolis, yakni bentuk ritual adat persembahan yang bertujuan untuk mengucapkan terimakasih kepada Tuhan atas hasil panen yang melimpah. Makna dan simbol persembahan pada ritual adat *Merti Desa* di Desa Kemetul bisa diungkapkan dan dijelaskan dari berbagai perlengkapan ritual dan persembahan yang dipersiapkan masyarakat.

1. *Sanggan, Kinangan dan Kembang Setaman*

Sanggan adalah dua sisir pisang raja yang terdapat pada tandan pisang paling atas. Makna *Sanggan* bagi masyarakat Desa Kemetul adalah lambang kemakmuran dan kesejahteraan seluruh warga masyarakat.

Kinangan adalah perlengkapan makan sirih yang terdiri dari daun sirih, pinang, kapur sirih dan *susur* (tembakau) yang ditempatkan dalam satu tempat yang terbuat dari daun pisang atau *bese* (anyaman bambu). *Kinangan* mempunyai rasa *sepet*, pahit, manis dan asin yang diartikan bahwa manusia dalam kehidupannya pasti mengalami bahagia, sakit atau pun susah sehingga manusia diharapkan senantiasa ingat dengan Tuhan atau sang pencipta. Makna *Kinangan* adalah masyarakat harus senantiasa ingat akan Tuhan dalam berbagai situasi baik susah maupun bahagia.

Kembang Setaman adalah berbagai macam bunga yang terdiri dari bunga mawar merah dan mawar putih, melati, kenanga, *kanthil*, *menur* dan serbuk kayu cendana serta irisan daun pandan. *Kembang Setaman* merupakan simbol kebaikan

dan keharuman. Makna *Kembang Setaman* adalah masyarakat Desa Kemetul harus menjaga wilayah dan nama Desa Kemetul agar tetap harum seperti bunga dan tidak terlibat dalam hal-hal yang negatif.

2. *Pala Gumantung*

Pala Gumantung adalah buah-buahan yang posisi buahnya menggantung di pohon seperti: pepaya, pisang, mangga. *Pala Gumantung* merupakan simbol kehidupan masyarakat Desa Kemetul senantiasa tergantung kepada Tuhan.

3. *Pala Kependhem*

Pala Kependhem adalah tanaman yang buahnya berada di dalam tanah seperti: ubi jalar, singkong, kentang, *uwi*, talas. *Pala Kependhem* merupakan simbol rendah hati yang bermakna masyarakat Desa Kemetul tidak boleh berperilaku sombong tetapi harus bersikap rendah hati dan selalu ingat bahwa yang paling berkuasa di bumi adalah Tuhan.

4. *Pala Kesimpar*

Pala Kesimpar adalah tanaman yang buahnya berada di atas tanah sehingga dapat tersentuh kaki seperti: mentimun, melon, labu, semangka. *Pala Kesimpar* merupakan simbol kebaikan, sederajat dan kerendahan hati, yang bermakna bahwa masyarakat Desa Kemetul selalu bersikap baik, rendah hati dan tidak membedakan antarwarga.

5. *Tumpeng*

Tumpeng adalah nasi berbentuk kerucut yang disertai lauk pauk dan *ingkung* ayam yaitu ayam yang dimasak utuh. *Tumpeng* merupakan simbol hubungan antara manusia dengan Tuhan dan manusia dengan sesama, yang mengandung makna masyarakat Desa Kemetul harus senantiasa menjalin hubungan yang baik antarwarga masyarakat dan tidak melupakan hubungan rohani dengan Tuhan. *Ingkung* berasal dari kata *Ing* (*ingsun*) yang artinya saya dan *kung* (*manekung*) yang artinya berdoa. Maka *ingkung* ayam merupakan simbol berserah diri yang bermakna masyarakat Desa Kemetul harus senantiasa berserah diri kepada Tuhan.

⁷ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 57.

6. *Jajan pasar, Dupa, Rokok Klobot.*

Jajan pasar adalah makanan atau jajanan yang dapat dibeli di pasar, seperti *jadah, jenang, wajik*, dan sebagainya. *Jajan pasar* merupakan simbol keragaman, yang mempunyai makna walaupun masyarakat Desa Kemetul terdiri dari banyak orang yang berbeda-beda tetapi tetap bersatu dan menciptakan harmoni dalam kehidupan masyarakat.

Rokok *klobot* adalah rokok tradisional yang dibuat dengan tangan berisi tembakau, cengkeh dicampur kemenyan digulung menggunakan *klobot* atau kulit jagung. Rokok *klobot* merupakan simbol kesederhanaan yang bermakna masyarakat Desa Kemetul senantiasa hidup sederhana.⁸

Dupa yang dibakar dan mengeluarkan asap yang membubung ke atas merupakan simbol penyatuan antara manusia dengan sang pencipta, yang bermakna bahwa sebagai manusia masyarakat Desa Kemetul harus selalu ingat bahwa pada akhirnya akan kembali pada Sang Pencipta.⁹

C. Eksistensi *Merti Desa* di Desa Kemetul

Merti Desa di Desa Kemetul telah diselenggarakan sejak zaman dulu dan diwariskan dari generasi ke generasi. Warga Desa Kemetul percaya bahwa setelah mengadakan ritual *Merti Desa*, kehidupan masyarakat menjadi damai, banyak rezeki, panen berlimpah, terhindar dari masalah dan mendapatkan keselamatan. *Merti Desa* dilakukan sepenuhnya oleh masyarakat Desa Kemetul secara gotong royong. Dalam pelaksanaan ritual *Merti Desa* diharapkan masyarakat Desa Kemetul dapat menjaga lingkungan dengan baik untuk kelangsungan hidup dan kesejahteraan masyarakat. Eksistensi pelaksanaan *Merti Desa* di Desa Kemetul bertujuan untuk menjaga dan melestarikan adat istiadat masyarakat.

Dinamika ritual *Merti Desa* terjadi karena adanya proses modernisasi yang terjadi di masyarakat.

Turner menjelaskan bahwa dinamika atau modernisasi budaya adalah suatu bentuk perubahan sosial budaya yang terarah dan didasarkan pada perencanaan atau *social planning* masyarakat.¹⁰

Proses dinamika kebudayaan dapat terjadi karena berlangsungnya interaksi secara terus-menerus di masyarakat yang dipengaruhi adanya perkembangan teknologi informasi. Dinamika budaya terjadi karena perubahan wilayah tempat tinggal dan latar belakang sosial budaya yang memberikan warna baru bagi identitas kelompok.

Ritual *Merti Desa* di Desa Kemetul yang awalnya merupakan ritual bersih desa, saat ini mengalami dinamika menjadi sebuah produk wisata budaya yang mendatangkan *value* bagi masyarakat. Namun begitu dalam pelaksanaan ritualnya tetap mempertahankan bentuk sebagai ritual persembahan. *Merti Desa* di Desa Kemetul tetap mempertahankan tradisi dalam hal *ubarampe* dan perlengkapan upacara, tetapi penyelenggaraannya mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan teknologi informasi dan sosial budaya masyarakat diantaranya adalah menjadikan *Merti Desa* sebagai komoditas pariwisata yang bertujuan untuk meningkatkan pendapatan masyarakat dan menunjang terwujudnya Desa Kemetul sebagai desa wisata.

Pelaksanaan *Merti Desa* di Desa Kemetul melibatkan partisipasi dari seluruh masyarakat setempat.

Proses modernisasi budaya pada masyarakat berakibat terhadap melonggarnya ikatan tradisi dan digantikan oleh relasi yang bersifat rasional. Proses dinamika pada *Merti Desa* memberikan tantangan terhadap masyarakat untuk menjaga eksistensi *Merti Desa* di Kemetul.

Untuk mempertahankan eksistensi *Merti Desa* di Desa Kemetul, saat ini pelaksanaan *Merti Desa* tidak hanya dengan pementasan Wayang Kulit dan pawai *jolen*, tetapi juga dimeriahkan dengan *reyog* dan *drumblek*, yakni drumband yang alat musiknya

⁸ Hasil wawancara dengan Agus Sudibya.

⁹ Wahyana Giri, *Sajen dan Ritual Orang Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2010), hlm. 29.

¹⁰ Victor Turner, *The Ritual Proses* (New York: Cornell University, 1977), hlm. 76.

berasal dari barang bekas terutama kaleng bekas (*blek*). *Merti Desa* di Desa Kemetul juga semakin ramai dan meriah dengan hadirnya pedagang asongan dan pedagang *mremo*. Bahkan mulai tahun 2017 dalam kegiatan tersebut juga diadakan lomba panjat *pucang* oleh pemuda Karang Taruna, yang diikuti tidak hanya oleh warga masyarakat Desa Kemetul tetapi juga warga desa sekitarnya.

Merti Desa di Desa Kemetul saat ini juga dimasukkan dalam agenda tahunan pariwisata pada Dinas Pariwisata Kabupaten Semarang. Dengan adanya agenda resmi dari Dinas Pariwisata maka setiap perayaan *Merti Desa* di Desa Kemetul juga sebagai destinasi pariwisata Kabupaten Semarang sehingga eksistensi *Merti Desa* di Desa Kemetul dapat lebih terjaga.

III. PENUTUP

Merti Desa merupakan tradisi yang dimaknai oleh masyarakat sebagai ungkapan syukur kepada Tuhan karena hasil panen yang melimpah. Pelaksanaan *Merti Desa* merupakan wujud eksistensi tradisi pada masyarakat agraris yang berfungsi untuk menumbuhkan sikap gotong royong dan kepedulian masyarakat. *Merti Desa* juga sebagai wujud kepedulian masyarakat Desa Kemetul dalam melestarikan budaya tradisional.

Pelaksanaan *Merti Desa* di Desa Kemetul mengalami adaptasi karena perkembangan teknologi informasi. Adaptasi ini berfungsi untuk menjaga eksistensi *Merti Desa*. Salah satunya menjadikan *Merti Desa* sebagai komoditas pariwisata yang berguna untuk meningkatkan pendapatan masyarakat Desa Kemetul.

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, B., 1990. *Kuasa-Kata: Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Ayatrohaedi., 2005. *Percik Budaya Sebuah Renungan Kebudayaan*. Bogor: Akademia,
- Giri, W., 2010. *Sajen dan Ritual Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi..
- Koentjaraningrat, 1994. *Kebudayaan Mentalis dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Kuntowijoyo., 2006. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mardiyaningsih., D. I., 2010. "Dinamika Sistem Penghidupan Masyarakat Tani Tradisional dan Modern di Jawa Barat." *Trandisiplin Sosiologi, Komunikasi dan Ekologi Manusia April* : 115-145.
- Santoso, H. D., 2013. *Apitan: Pelestarian Tradisi Agraris Lokal Masyarakat Jawa*. Semarang: Unimus..
- Spradley, J., 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana..
- Sumintarsih., 2007. "Dewi Sri dalam Tradisi Jawa." Yogyakarta: *Jantra.*: 136.
- Thohir, M., 2007. *Memahami Kebudayaan Teori, Metodologi, dan Aplikasi*. Semarang: Fasindo..
- Turner, V., 1977. *The Ritual Process*. New York: Cornell University.
- Widyawati, K., 2018. Interview by Agus Sudibya. *Merti Desa* (Juni 13).
- Yudianto, I., Imron Ali, dan Wakidi, 2010. *Perubahan Tradisi Kejawen pada Masyarakat Jawa di Kampung Banjar Agung Lampung Tengah*. Lampung: Unila.
- Yuniarso, A., 2012. *Merti Desa, Ungkapan Syukur Kaya Makna*. Yogyakarta: Kabare Yogja.

ANCAK-ANCAK ALIS: EKSPRESI BUDAYA AGRARIS DALAM PERMAINAN ANAK

Suyami

Balai Pelestarian Nilai Budaya DIY
Jalan Brigjen Katamsa 139 Yogyakarta
Email: suyamibpsnt.jogja@gmail.com

Naskah masuk: 20-03-2019

Revisi akhir: 25-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

ANCAK-ANCAK ALIS: AGRARIAN CULTURAL EXPRESSION IN CHILDREN PLAYS

Abstract

This study examined significant values in Javanese children play “Ancak-Ancak Alis”. This play is full of knowledge especially that of agrarian culture. Nevertheless, nowadays this play has been less popular among young generation. The aims of this study is 1) describing the technique of performing “Ancak-Ancak Alis”, 2) explaining the expression of agrarian culture included in the play. The results of the study show that “Ancak-ancak Alis” is not only a means for children to create a sense of joy, but also a way to socialize and internalize important world of agrarian life, that is, the knowledge of rice cultivation. The expression of agrarian culture in “Ancak-Ancak Alis” is embedded in the whole activity of the play, especially in the lyrics of the songs and the dialogues.

Keywords: *ancak-ancak alis, children plays, agrarian culture.*

Abstrak

Artikel ini berusaha mengungkapkan nilai penting yang terkandung dalam sebuah aktivitas permainan anak Jawa, yakni permainan “Ancak-ancak Alis”. Permainan tersebut sarat ilmu pengetahuan, khususnya tentang budaya agraris. Akan tetapi, pada saat ini permainan itu sudah tidak begitu populer di kalangan generasi penerus. Tujuan penulisan artikel ini adalah: 1. Menyajikan deskripsi tentang teknik bermain “Ancak-ancak Alis”; 2. Memaparkan gambaran ekspresi budaya agraris yang terkandung dalam permainan tersebut. Hasil kajian menunjukkan bahwa permainan “Ancak-ancak Alis” bukan sekedar sarana bagi anak-anak untuk menciptakan rasa riang gembira. Permainan “Ancak-ancak Alis” sekaligus merupakan sarana sosialisasi dan internalisasi sebuah pengetahuan penting dalam kehidupan dunia agraris, yakni pengetahuan tentang cara dan proses budidaya penanaman padi. Ekspresi budaya agraris dalam permainan “Ancak-ancak Alis” termuat pada keseluruhan aktifitas permainan tersebut, yakni dalam syair lagu pengiringnya serta dalam dialog pembabakan selama proses permainan.

Kata kunci: *ancak-ancak alis, permainan anak, budaya agraris*

I. PENDAHULUAN

“Ancak-ancak alis” merupakan sebuah bentuk permainan tradisional anak di Jawa, setidaknya sudah dikenal sejak tahun 1912. Hal itu terbukti bahwa sudah disebut dan dideskripsikan dalam naskah kuna *Serat Javaansche Kinderspelen* karya R. Soekardi alias Prawira Winarsa yang terbit pada tahun 1912.¹

Pada dasarnya, permainan adalah kegiatan anak yang dilakukan dengan spontan dan dalam suasana riang gembira. Jika dalam kegiatan tersebut terasa menyenangkan, anak akan terus melakukannya. Sebaliknya, jika dirasa sudah tidak lagi menyenangkan maka anak pun akan berhenti dengan sendirinya. Menurut Kusumadiningrat,² permainan tradisional Jawa diciptakan bukan sekedar sebagai pelipur lara, penghibur diri dan pengisi waktu luang, tetapi juga sebagai sarana dan wahana untuk menanamkan nilai-nilai tertentu kepada anak. Hal itu sebagaimana tertuang dalam *bebuka* (pembukaan) *Serat Rarya Saraya* sebagai berikut:

“Dolananing lare ingkang kenging kamanah prelu prelunipun suraos wau, ingkang wiwinih winuruk ing tiyang sepuh, dados sampun tetela wonten pikajenganipun ingkang dhateng wewarah” (permainan anak yang bisa dianggap penting artinya, adalah yang berasal dari ajaran orang tua. Jadi sudah jelas ada maksud yang ditunjukkan sebagai ajaran)³.

Berdasarkan pernyataan tersebut diketahui bahwa permainan tradisional Jawa yang sekilas hanya merupakan sarana hiburan dan pengisi waktu senggang bagi anak-anak, sesungguhnya mengandung nilai ajaran yang sangat berguna untuk pengembangan diri anak. Namun, pada masa

dewasa ini keberadaan permainan tradisional, sudah tersisih dan nyaris punah oleh desakan permainan anak modern yang serba canggih dan sangat menarik. Nilai-nilai ajaran yang terkandung dalam permainan tradisional sudah tidak banyak dikenal oleh masyarakat, apalagi oleh generasi muda. Sehubungan dengan itu, dirasa perlu untuk mengkaji dan menggali nilai-nilai ajaran yang terkandung dalam berbagai permainan tradisional. Selanjutnya disosialisasikan dan jika perlu diinternalisasikan agar diketahui dan dipahami oleh kalangan masyarakat umum, khususnya generasi penerus.

Artikel ini dimaksudkan untuk menggali dan memperkenalkan kembali kepada masyarakat, khususnya generasi muda mengenai sebuah bentuk permainan tradisional anak Jawa, yakni permainan “Ancak-ancak Alis”. Secara sekilas, berdasarkan lagu pengiring serta dialog antarpemain yang berlangsung selama prosesi permainan terindikasi adanya warna budaya agraris yang terkandung dalam permainan tersebut. Sehubungan dengan hal itu, permasalahan yang diangkat dalam kajian ini adalah: (1) Bagaimanakah tata main dan cara bermain “Ancak-ancak Alis?”; (2) Bagaimanakah ekspresi budaya agraris yang tergambar dalam permainan “Ancak-ancak Alis? Tujuan dari penulisan artikel ini adalah: (1) Menyajikan deskripsi tentang teknik bermain “Ancak-ancak Alis”; (2) Memaparkan gambaran ekspresi budaya agraris yang terkandung dalam permainan “Ancak-ancak Alis”.

Penelitian dan pengkajian terhadap permainan anak memang sudah banyak dilakukan antara lain Agung Nugroho⁴ Nia Kania⁵ Ernawati Purwaningsih⁶ Rahina Nugrahani⁷ Dini Rosalina⁸

1 Soekardi, R. alias Prawira Winarsa, *Serat Javansche Kinderspelen* (Semarang: Drukkerij en Boekhandel, 1912), hlm. 129-132.

2 Kusumadiningrat, K.P.H., *Serat Rarya Saraya* (Bogor: Pakempalan Widya Pustaka Sastra, 1913), hlm. 3.

3 *Ibid.*, hlm. 3.

4 Nugroho, A., “Permainan Tradisional Anak-Anak Sebagai Sumber Ide dalam Penciptaan Karya Seni Grafis” (*SKRIPSI*, Surakarta: Jurusan Seni Rupa UNS, 2005).

5 Kania, N., “Stimulasi Tumbuh Kembang Anak untuk Mencapai Tumbuh Kembang yang Optimal” (*SEMINAR* “Stimulasi Tumbuh Kembang Anak”, Bandung, 11 Maret 2006).

6 Purwaningsih, E., “Permainan Tradisional Anak: Salah Satu Khasanah Budaya yang Perlu Dilestarikan”, dalam *JANTRA* Vol. I, No. 1, Juni 2006, (Yogyakarta: BPNB, 2006), halaman 40-46

7 Nugrahani, R., “Media Pembelajaran Berbasis Visual Berbentuk Permainan Ular Tangga untuk Meningkatkan Kualitas Belajar Mengajar di Sekolah Dasar”, dalam *LEMBARAN ILMU KEPENDIDIKAN*, Jilid 36, No. 1, Juni 2007, hlm. 35-44.

8 Rosalina, D., “Efektivitas Permainan Konstruktif terhadap Peningkatan Kreativitas Anak”, *SKRIPSI* Fakultas Psikologi Universitas Muhammadiyah Surakarta (Surakarta, 2008).

Abdul Khobir⁹ Fitri Astuti¹⁰ Ismatul Khasanah, dkk¹¹ Siti Munawaroh¹² Sujarno¹³ Tuti Andriani¹⁴ Ernita Lusiana¹⁵ Yumarlin M. Z. ¹⁶ Dasrun Hidayat.¹⁷ Haerani Nur¹⁸ Hikmah Prisia Yudiwinata.¹⁹ Florencia Melita Halim²⁰ Okky Rachma Fajrin²¹ Yulingga Nanda Hanief dan Sugito²² Suyami²³

Sejauh ini belum dijumpai tulisan mengenai permainan tradisional Jawa, khususnya permainan “Ancak-ancak Alis” yang dikaitkan dengan budaya agraris. Artikel ini membahas permainan “Ancak-ancak Alis” dalam kaitannya dengan budaya agraris, guna mengungkap ekspresi budaya agraris yang terkandung dalam permainan tersebut.

Kata “ekspresi” menurut Kamus Bahasa Indonesia berarti pengungkapan atau proses menyatakan.²⁴ Budaya adalah ‘pikiran; akal budi’,²⁵ yang menunjuk pada segala sesuatu yang merupakan hasil akal budi atau hasil pemikiran. Adapun agraris adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan pertanian atau tanah pertanian.²⁶ Dengan demikian, artikel ini bermaksud untuk mengungkapkan wujud budaya pertanian yang tergambar dalam permainan anak “Ancak-ancak Alis”.

Ruang lingkup tulisan ini hanya khusus mengenai permainan tradisional Jawa “Ancak-ancak Alis”, meliputi teknik dan tata cara bermain, lagu pengiring dan maknanya, serta ekspresi budaya agraris yang terkandung di dalamnya. Metode penelitian dan penyajian tulisan ini dilakukan dengan penggalian dan pengkajian teks naskah kuna yang mengandung informasi tentang permainan tradisional Jawa “Ancak-ancak Alis”, yakni *Serat Rarya Saraya* karya KPH Kusumadinigrat dan *Serat Javaansche Kinderspelen* karya R Soekardi alias Prawira Winarsa.

II. PERMAINAN TRADISIONAL JAWA “ANCAK-ANCAK ALIS”

A. Teknik dan Cara Bermain

Permainan “Ancak-ancak Alis” tidak termasuk dalam kategori permainan pertandingan yang bersifat kompetitif. Permainan ini lebih termasuk dalam kategori permainan rekreatif. Hal itu tampak

9 Khohir, A., “Upaya Mendidik Anak Melalui Permainan Edukatif”, dalam *FORUM TARBIYAH* Vol. 7, No. 2, Desember. (Pekalongan: 2009) hlm. 196-208.

10 Astuti, F., “Efektivitas Permainan Tradisional untuk Kreativitas Verbal pada Masa Anak Sekolah”, *SKRIPSI*, Fakultas Psikologi Universitas Muhammadiyah Surakarta (Surakarta: 2009).

11 Khasanah, I., dkk., “Permainan Tradisional Sebagai Media Stimulasi Aspek Perkembangan Anak Usia Dini”, Dalam Jurnal Penelitian *PAUDIA*, Volume 1 No. 1 (Semarang, 2011), hlm. 91-105.

12 Munawaroh, S., 2011, “Permainan Anak Tradisional Sebuah Model Pendidikan Dalam Budaya”, dalam *JANTRA* Vol. VI, No. 12, Desember (Yogyakarta, 2011) hlm. 208-216.

13 Sujarno, “Permainan Tradisional Sebagai Jembatan Pembentukan Karakter Bangsa”, dalam Jurnal *JANTRA*, Vol. VI, No. 12, Desember (Yogyakarta, 2011), hlm. 116-123.

14 Andriani, T., 2012, “Permainan Tradisional dalam Membentuk Karakter Anak Usia Dini”, dalam Jurnal *SOSIAL BUDAYA* Vol. 9 No. 1 Januari – Juli (Riau, 2012), hlm. 121-136.

15 Lusiana, E., “Membangun Pemahaman Karakter Kejujuran Melalui Permainan Tradisional Jawa Pada Anak Usia Dini Di Kota Pati”, *SKRIPSI*, Pendidikan Guru PAUD, FIP, Unes (Semarang: 2012).

16 Yumarlin MZ, “Pengembangan Permainan Ular Tangga Untuk Kuis Mata Pelajaran Sains Sekolah Dasar”, dalam *JURNAL TEKNIK* Vol.3 No.1/ April (Yogyakarta, 2013), hlm. 75-84.

17 Hidayat, D., “Permainan Tradisional Dan Kearifan Lokal Kampung Dukuh Garut Selatan Jawa Barat”, dalam Jurnal *ACADEMICA* Fisip Untad Vol.05 No. 02 Oktober (Palu, 2013) hlm. 1057-1070.

18 Nur, H., “Membangun Karakter Anak Melalui Permainan Anak Tradisional”, dalam *JURNAL PENDIDIKAN KARAKTER*, Tahun III, Nomor 1, Februari 2013, hlm. 87-94.

19 Yudiwinata, H. P., “Permainan Tradisional dalam Budaya dan Perkembangan Anak”, dalam *PARADIGMA*. Volume 02 Nomer 03 (Surabaya, 2014), hlm. 1-5

20 Halim, F. M. , “Interior Museum Permainan Anak-Anak Tradisional Jawa Di Surabaya”, dalam Jurnal *INTRA*, Vol. 2, No. 2, 2014, hlm. 826-833.

21 Fajrin, O. R., “Hubungan Tingkat Penggunaan Teknologi *Mobile Gadget* Dan Eksistensi Permainan Tradisional Pada Anak Sekolah Dasar”, dalam Jurnal *IDEA SOCIETA* Vol. 2 No. 6. 2015, hlm. 1-33.

22 Hanief, Y. N. dan Sugito, “Membentuk Gerak Dasar Pada Siswa Sekolah Dasar Melalui Permainan Tradisional”, dalam *JURNAL SPORTIF*, Vol. 1 No. 1 NOVEMBER, (Kediri, 2015), hlm. 60-73.

23 Suyami, *Permainan Tradisional untuk Anak Usia Dini* (Yogyakarta: Dinas Kebudayaan Kabupaten Sleman, 2018), hlm. 53 – 56.

24 Tim Penyusun Kamus PPPB, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas, 2008,) hlm. 381.

25 *Ibid.*, hlm. 225.

26 *Ibid.*, hlm. 19.

dalam teknik dan situasi bermain yang lebih menonjolkan aktivitas kebersamaan dalam suasana riang gembira, dan diiringi tembang. Tembang pengiring permainan “Ancak-ancak Alis” ada dua macam. Lagu I, untuk mengiringi permainan selama penggambaran proses penanaman padi, diawali saat mengolah lahan dengan kegiatan membajak, hingga padi menjelang dipanen. Lagu II, untuk mengiringi permainan dalam menggambarkan kegiatan petani ketika padi sudah siap dipanen. Sebelum padi dipanen, terlebih dahulu diselenggarakan acara selamatan yang dilengkapi dengan pemberian sesaji sebagai ungkapan rasa syukur dan terima kasih karena jerih payahnya selama proses penanaman padi, sejak dari mengolah tanah hingga menanam dan memeliharanya, pada akhirnya membuahakan hasil. Untuk keperluan menyelenggarakan dan memberi sesaji, terlebih dahulu harus berbelanja ke pasar. Hal itu digambarkan dalam lagu ke dua.

Lagu I: *Ancak-ancak alis, si alis kebo janggitan, anak-anak kebo dhungkul, si dhungkul kapan gawene, tiga rendheng, ceng-ceng gogok beluk, unine pating cerepluk. ula sawa ula dumung gedhene saklumbung bandhung, sawahira lagi apa?*

Lagu II: *Menyang pasar kadipaten leh-olehe jadah manten, menyang pasar Kadipala leh-olehe apa.*

Permainan “Ancak-ancak Alis” tidak membatasi jenis kelamin anak-anak yang akan melakukannya. Permainan ini bersifat universal, bisa dimainkan oleh anak laki-laki maupun anak perempuan, bisa juga dilakukan oleh anak-anak laki-laki dan anak-anak perempuan sekaligus secara bersama-sama.

Jumlah pemain dalam permainan “Ancak-ancak Alis” tidak dibatasi secara maksimal. Namun secara minimal, permainan ini harus dilakukan oleh minimal lima orang anak, dengan jumlah ideal pemain tidak kurang dari tujuh anak. Semakin banyak anak yang terlibat dalam permainan tersebut akan semakin ramai dan meriah.

Cara bermain “Ancak-ancak Alis”, mula-mula anak-anak berkumpul untuk bermain bersama,

memainkan permainan “Ancak-ancak Alis”. Di antara anak-anak tersebut dipilih dua orang anak, untuk berperan menjadi *lawang seketeng* (pintu/gapura belakang). Cara pemilihan dua orang anak tersebut bisa dilakukan secara aklamasi dengan keputusan bersama atau dilakukan secara berundi, *hompimpah*.

Jika sudah mendapatkan dua anak yang terpilih untuk menjadi “gapura pintu belakang”, sebut A dan B, dua anak tersebut berdiri berhadapan. Kedua tangannya diacungkan ke atas, kemudian kedua telapak tangannya ditepuk-tepukkan, disentuhkan telapak tangan lawan. Telapak tangan kanan bertepuk dengan telapak tangan kiri lawan, dan sebaliknya. Sementara itu, anak-anak yang lain (sebut C dkk.) diandaikan sebagai iring-iringan orang desa yang akan pergi ke sawah. Mereka berdiri beriringan, urut dari depan ke belakang, dengan tangan masing-masing memegang pinggang atau punggung anak yang berada di depannya. Sedangkan anak yang berada pada posisi paling depan, dengan posisi tangan berkacak pinggang.

Selanjutnya A dan B mendendangkan tembang “Ancak-ancak Alis” bagian satu. C dkk. berjalan beriringan menerobos kurungan tangan A dan B. Setelah menerobos terowongan, C dkk. berbelok ke kanan, mengitari anak yang menjadi tiang gapura sisi kanan (A), kemudian masuk ke terowongan lagi lalu berbelok ke kiri, mengitari anak yang menjadi tiang gapura sisi kiri (B), terus masuk ke terowongan lagi, lalu berbelok ke kanan kembali mengitari tiang gapura sisi kanan untuk memasuki gapura lagi, begitu seterusnya. Perjalanan iring-iringan C dkk. seolah-olah membentuk angka delapan, mengelilingi A dan B secara bergantian.

Ketika syair tembang sampai pada akhir bait, sampai pada kalimat pertanyaan “*sawahira lagi apa*” (sawahnya sedang apa), perjalanan C dkk. berhenti, kemudian terjadi dialog sebagai berikut:

C dkk. : *dhog...dhog...dhog...dhog, njaluk lawang*
(mengetuk....minta pintu)

A & B : *Arep menyang ngendi?* (mau ke mana)

C dkk. : *Menyang sawah* (ke sawah)

A & B : *Sawahe lagi apa* (sawahnya sedang apa)

C dkk. : *Lagi ngluku* (sedang membajak)

Selanjutnya A dan B kembali mendengarkan tembang “Ancak-ancak Alis”, sedangkan C dkk. kembali beriring-iringan masuk ke terowongan tangan A dan B, berjalan berbelok ke kanan atau ke kiri, membentuk angka delapan seperti sebelumnya. Setelah lagu habis, C dkk. kembali berhenti di depan pintu gapura (A dan B), selanjutnya kembali berdialog seperti sebelumnya. Bedanya, dalam akhir pertanyaan dari A & B “*sawahira lagi apa*” (sawahmu sedang apa), dijawab oleh C dkk. “*lagi nggaru*”. Begitu seterusnya, setiap ditanya “*sawahira lagi apa*”, jawabannya diurutkan: “*lagi nyebar*”; “*lagi ndhau*”; “*lagi tandur*”; “*lagi nglilir*”; “*lagi ijo*”; “*lagi matun*”; “*lagi meteng*”; “*lagi nyanguki*”; “*lagi mecuti*”; “*lagi ambrol*”; “*lagi njebut*”; “*lagi mratak*”; “*lagi temungkul*”; “*lagi bangcuk*”; “*lagi kuning*”; “*lagi tuwa*”; “*lagi nyajeni*”.

Ketika sampai pada jawaban “*lagi nyajeni*” (sedang memberi sesaji), C dkk. pura-pura akan pergi ke pasar. Tembang yang didengarkan ganti lagu II. Pada saat itu A dan B membuat kesepakatan rahasia tentang pilihan oleh-oleh yang akan ditanyakan kepada C dkk., misalnya, A gelang B kalung, A buah B roti, A jadah B wajik, dan sebagainya, yang hanya diketahui oleh A dan B.

Pada akhir tembang II, ketika sampai pada kalimat “*leh-olehe apa*” (buah tangannya apa), tangan A dan B saling berpegangan lalu diturunkan untuk mengurung siapa pun yang berada tepat di hadapannya. Anak yang terkurung tersebut kemudian dibisiki, disuruh memilih di antara dua jenis ‘buah tangan’ yang sudah ditetapkan oleh A dan B. Seandainya dua pilihan tersebut adalah “gelang apa kalung”, jika anaknya memilih ‘gelang’, selanjutnya ia menjadi pengikut A, disuruh berdiri di belakang A. Jika memilih ‘kalung’, ia menjadi pengikut B, disuruh berdiri di belakang B. Begitu seterusnya hingga rombongan petani tinggal 1 orang.

Setelah tembang habis, pada saat A dan B mengurung anak terakhir, terjadi dialog demikian:

A & B : *dikekuru dilelemu dicecenggring digegering. Dadi kidang lanang apa kidang wedok. Yen kidang lanang mlumpata, yen kidang wedok mbrobosa.* (dibuat kurus dibuat gemuk dibuat sengsara dibuat sakit. Menjadi kijang jantan atau kijang betina. Kalau kijang jantan melompatlah, kalau kijang betina menyusuplah)

Pada saat itu anak-anak yang sudah ditangkap terlebih dahulu bersiap akan mengurung perjalanan anak yang baru saja ditangkap, yang akan menjadi kijang, dengan cara berjajar di sebelah A dan B, dengan kedua tangan diangkat, jari-jemarinya saling disentuhkan dengan jari jemari lawan, seperti halnya A dan B. Mereka bersiaga.

Kalau anak yang dikurung menjawab *kidang lanang* (kijang jantan), anak-anak yang lain segera bergandengan tangan dengan teman di kanan-kirinya membentuk lingkaran. Gandengan tangannya diangkat tinggi-tinggi agar anak yang dikurung tidak bisa melompatinya. Jika anak yang dikurung menjawab *kidang wedok* (kijang betina), gandengan tangan direndahkan serendah-rendahnya agar anak yang dikurung tidak bisa menerobosnya.



Pada saat itu, anak yang dikurung dalam menjawab pertanyaan dengan penuh kewaspadaan, memperhatikan anak-anak yang mengurung, mencari lengahnya anak-anak yang mengurung agar bisa keluar dari kurungan. Dalam hal itu anak yang dikurung bisa menjawab secara bergantian, menjadi ‘kijang jantan’ atau ‘kijang betina’, melihat situasi dan kondisi. Sebaliknya, anak-anak yang mengurung juga senantiasa waspada. Jika anak yang dikurung menjawab ‘kijang jantan’, gandingan tangan seketika dinaikkan, jika yang dikurung menjawab ‘kijang betina’, gandingan tangan seketika direndahkan.

B. Ekspresi Budaya Agraris dalam Permainan Ancak-ancak Alis

Warna budaya agraris yang terekspresikan dalam permainan “Ancak-Ancak Alis” dapat ditengarai dalam keseluruhan kompleksitas permainan, baik dalam syair lagu pengiring maupun dialog pembabakan permainannya. Dalam syair lagu pengiring permainan “Ancak-ancak Alis”, warna budaya agraris terutama tampak pada teks syair lagu I. Dalam teks tersebut setidaknya ada tiga frasa yang bisa dimaknai sebagai penanda adanya unsur budaya agraris. Ketiga frasa tersebut yakni: (1) *Kebo janggitan anak-anak kebo dhungkul, si dhungkul kapan gawene, tiga rendheng*; (2) *Ula sawa ula dumung gedhene sak lumbung*; (3) *Sawahira lagi apa*.

Nama permainan ‘Ancak-ancak Alis’, jika ditilik dari asal katanya agak susah untuk dikaitkan dengan budaya agraris. Kata ‘*ancak*’ dalam bahasa Jawa menunjuk pada sebuah alat penyelenggaraan ritual, terbuat dari anyaman bambu berbentuk bujur sangkar dengan pembatas tepi berupa *debog* (pelepah daun pisang). Alat ini biasa digunakan untuk tempat meletakkan sesaji. Barangkali, merujuk dari alat inilah, maka beberapa penyelenggaraan ritual di Jawa disebut dengan istilah ‘*bancakan*’, yang bisa diartikan ‘melakukan

kegiatan yang menggunakan alat *ancak*’. Namun, ketika kata ‘*ancak*’ dirangkai dengan kata ‘*alis*’ yang secara umum digunakan untuk menyebut rangkaian rambut yang tumbuh di atas mata, maka nama tembang/permainan ‘Ancak-ancak Alis’ menjadi sulit dipahami secara kebahasaan. Namun begitu, bisa juga kata ‘*alis*’ dalam permainan tersebut dimaksudkan untuk menyebut seekor kerbau yang dianggap *janggitan*. Dalam bahasa Jawa, kata ‘*janggitan*’ berarti menakutkan.²⁷

Kata ‘*kebo janggitan*’ (kerbau yang menakutkan) menjadi bermakna ketika berkait dengan frase ‘*anak-anak kebo dhungkul*’, di mana *kebo dhungkul* adalah sebutan bagi seekor kerbau yang tanduknya melengkung ke bawah menempel kepala. Kerbau yang bertanduk seperti itu dianggap tidak menakutkan karena tanduknya dianggap tidak bisa berfungsi sempurna sebagai senjata untuk melukai musuh.

Berdasarkan fakta tersebut, di sini bisa dimaknai, yang dimaksud sebagai kerbau yang menakutkan (*janggitan*) adalah kerbau yang keadaannya sebaliknya dengan *kebo dhungkul* (kerbau dengan tanduk melengkung ke bawah)²⁸. Berarti, *kebo janggitan* adalah seekor kerbau yang bertanduk sempurna, besar panjang menantang, sehingga menakutkan lawan. Dengan begitu, kata ‘Ancak-ancak Alis, si Alis kebo janggitan, Anak-anak kebo dhungkul’ bisa dimaknai sebagai upaya ritual untuk Alis, si kerbau yang garang menakutkan, namun ketika beranak melahirkan seekor kerbau yang tidak menakutkan. Barangkali dalam dunia budaya agraris Jawa peristiwa seperti itu merupakan peristiwa yang tidak dikehendaki. Dari bibit unggul ‘*kerbau janggitan*’, kerbau yang menakutkan, bertanduk panjang yang berwibawa, melahirkan seekor kerbau *dhungkul* (tanduknya tidak sempurna), sehingga tidak menakutkan. Mungkin permainan ini mengandung makna simbolik tertentu, misalnya ada seseorang yang ‘bernama besar’ (menakutkan), melahirkan keturunan yang tidak bisa mempertahankan

²⁷ Poerwadarminta, *Baoesastra Djawa* (Groningen, Batavia: JB Wolters Uitgevers Maatscappij, 1939), hlm. 81.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 109.

kebesaran nama atau kewibawaan leluhurnya. Namun begitu, ia rajin bekerja, ibarat kerbau yang bekerja sepanjang musim.

Frasa “*Kebo janggitan anak-anak kebo dhungkul, si dhungkul kapan gawene, tiga rendheng*” menyiratkan pengertian adanya anak kerbau yang tanduknya melengkung ke bawah menempel pada kepala (*kebo dhungkul*) yang selalu bekerja, baik pada musim kemarau (*ketiga*) maupun pada musim penghujan (*rendheng*). Dalam budaya agraris Jawa, khususnya pada masa lampau, kerbau merupakan sahabat petani yang selalu diberdayakan sebagai tenaga kerja. Kerbau sangat dibutuhkan oleh petani sebagai tenaga pokok, dalam pengolahan tanah untuk lahan tanam. Dalam proses pengerjaan sawah, kerbau berperan penting sebagai tenaga penarik bajak, berbagi tugas dengan binatang piaraan yang lain, yakni kuda dan sapi. Kuda dipekerjakan sebagai tenaga pendukung sarana transportasi manusia, yakni sebagai kuda tunggang dan sebagai penarik delman. Sapi sebagai pendukung sarana transportasi untuk angkutan barang, yaitu sebagai penarik gerobag.

Dalam proses pengerjaan sawah, kerbau selalu bekerja sepanjang waktu, baik pada musim kemarau (*ketiga*=Jawa) maupun pada musim penghujan (*rendheng*=Jawa). Tanah lahan tanam (*sawah*), sebelum dinanami harus terlebih dahulu diolah, agar menjadi gembur dan rata untuk siap tanam. Agar tanah menjadi gembur, setelah masa panen, tanah harus dibalik dengan cara dibajak (*diwluku*=Jawa). Agar menjadi rata, tanah harus digaruk diratakan (*digaru*=Jawa). Dalam proses membajak (*mluku*) dan menggaruk (*nggaru*) tersebut petani tidak bisa lepas dari bantuan tenaga kerbau sebagai penarik bajak (*wluku*) dan bajak penggaruk (*garu*).

Pada musim kemarau, kerbau menjadi andalan utama sebagai penarik bajak dan bajak penggaruk dalam mempersiapkan lahan tanam bagi tanaman kering, yang sering disebut sebagai tanaman *palawija*, seperti jagung, kacang,

tembakau, lombok, dan lain sebagainya. Pada musim penghujan, kerbau menjadi andalan utama sebagai penarik bajak dan bajak penggaruk dalam mempersiapkan lahan tanam bagi tanaman basah, yakni padi.

Frasa “*ula sawa ula dumung gedhene saklambung bandhung*”, menyebutkan keberadaan binatang yang juga sangat akrab dengan kaum petani, yakni ular sawah (*ula sawa*=Jawa) dan ular dumung. Ular adalah pemangsa tikus sehingga dipercaya dapat membantu petani dalam membasmi hama tikus yang sering merusak tanaman padi. Selain itu, dalam mitologi Jawa, dalam cerita Sri Sadana, ular sawah dipercaya sebagai jelmaan dari bidadari Dewi Sri, istri Dewa Wisnu, yang menitis menjadi putri Prabu Sri Mahapunggung di Kerajaan Purwacarita.²⁹ Dalam teks lain dikisahkan bahwa ular sawah adalah kekuatan sakti yang muncul dari tombak pemberian pertapa Ki Adong Dadapan dan Ki Gading Pangukir untuk menghalau berbagai binatang keturunan Putut Jantaka yang berusaha merusak tanaman padi yang tumbuh dari jasat bidadari Dewi Tiksnawati.³⁰

Penyebutan ukuran besar dibandingkan dengan ukuran lumbung “*gedhene sak lumbung bandhung*” (sebesar lumbung besar), menunjukkan bahwa keberadaan ‘*lumbung*’ tidak asing dalam kehidupan mereka. Artinya, ketika besarnya suatu benda dipersamakan atau diperbandingkan, pendengar sudah bisa membayangkan seberapa besarnya benda yang dibandingkan tersebut.

Lumbung adalah sebuah bangunan yang diperuntukkan sebagai tempat penyimpanan berbagai hasil pertanian yang bisa diawetkan, seperti padi, jagung, kedelai, kacang, dan lain sebagainya, segala hasil bumi yang bisa dikeringkan atau diawetkan. Dalam konteks ini, kata ‘*lumbung*’ adalah identik dengan budaya petani atau budaya agraris, karena tempat penyimpanan barang yang bukan hasil bumi tidak disebut lumbung. Kata “*bandhung*” dalam bahasa Jawa berarti ‘*dobel/rangkap*’³¹. ‘*Lumbung bandhung*’, berarti

29 Suyami, *Serat Cariyos Dewi Sri dalam Perbandingan* (Yogyakarta: Kepel Press, 2001), hlm. 349-392.

30 *Ibid.* hlm. 296-330.

31 Poerwadarminta, *Op. cit.*, hlm. 28.

‘lambung rangkap/dobel’, yakni lambung besar yang memuat dua kali kapasitas lambung pada umumnya’. Adapun frasa “*sawahira lagi apa*”, jelas menunjukkan budaya agraris, karena ‘sawah’ merupakan area lahan budidaya pertanian.

Selain tampak dalam syair lagu pengiringnya, warna budaya agraris dalam permainan “Ancak-ancak Alis” tampak pada pembabakan permainannya. Permainan “Ancak-ancak Alis” dilakukan secara berulang-ulang hingga sebanyak 19 pembabakan, di mana setiap pembabakan dipisahkan oleh satu lantunan tembang, yang selalu diakhiri dengan pertanyaan yang sama, yakni “*sawahira lagi apa*’ (sawahmu sedang apa). Jawaban atas pertanyaan tersebut sudah dipola secara tetap, dengan urutan sebagai berikut: 1. “*Lagi mluku*” (sedang membajak); 2. “*lagi nggaru*” (sedang menggaruk meratakan lahan); 3. “*lagi nyebar*” (sedang menebar benih); 4. “*lagi ndhaut*” (sedang mencabut bibit); 5. “*lagi tandur*” (sedang tanam); 6. “*lagi nglilir*” (sedang mulai hidup); 7. “*lagi ijo*” (sedang menghijau); 8. “*lagi matun*” (sedang menyiangi); 9. “*lagi meteng*” (sedang bunting); 10. “*lagi nyanguki*” (mulai muncul kuncup bunga); 11. “*lagi mecuti*” (bakal bulir padi sudah melengkung tapi belum mekar); 12. “*lagi ambrol*” (sedang berbunga merata); 13. “*lagi njebut*” (sedang mekar bunga); 14. “*lagi mratak*” (bakal buah sudah merata); 15. “*lagi temungkul*” (bulir padi mulai merunduk); 16. “*lagi bangcuk*” (padi menguning pada ujung bulir); 17. “*lagi kuning*” (padi sudah menguning); 18. “*lagi tuwa*” (padi sudah tua); 19. “*lagi nyajeni*” (saat memberi sesaji).

Tahapan yang disebutkan dalam pembabakan permainan “Ancak-ancak Alis” tersebut jelas menunjukkan tahapan-tahapan dalam proses penanaman padi. Sebelum petani menanam padi, hal pertama yang dilakukan adalah penyiapan lahan. Penyiapan lahan untuk penanaman padi diawali dengan pengolahan tanah, yakni mula-mula tanah harus dibajak (*diwluku*=Jawa), kemudian diratakan (*digaru*=Jawa). Setelah lahan siap, tahap selanjutnya adalah penanaman bibit.

Mluku (membajak) adalah penggarapan tanah lahan pertanian dengan tujuan menggemburkan tanah, setelah melewati masa tanam sebelumnya. Dengan menggunakan alat bajak, tanah diiris kemudian dibalikkan. Dengan begitu tanah yang semula menjadi permukaan akan berbalik tertimbun tanah yang semua berada di bawahnya. Pengolahan ini sekaligus untuk mematikan rumput-rumput liar yang semula tumbuh di permukaan lahan. Dengan proses pembalikan tanah ini, rumput beserta akar-akarnya akan mati karena tertimbun tanah, tidak terkena sinar matahari.

Nggaru (menggaruk) adalah proses pengolahan tanah lahan pertanian dengan maksud menghancurkan dan meratakan. Perlu diketahui, tanah setelah *diwluku* (diolah dengan cara dibajak), kondisi tanah akan bergumpal-gumpal, dalam gumpalan besar sehingga permukaan tanah tidak rata. Tanah yang bergumpal tidak akan bisa ditanami, di samping karena permukaannya tidak rata, tekstur tanahnya masih keras sehingga tidak bisa digunakan sebagai media tanam. Oleh karena itu, untuk siap menjadi media tanam, tanah harus diolah dalam tahap lanjutan, yakni dengan *digaru* (digaruk), agar tanah menjadi hancur dan rata, dengan tekstur lembut menjadi lumpur. Proses ini di beberapa daerah disebut dengan istilah *angler* (memaparkan). Setelah dilakukan proses penggarapan *digaru/diler*, lahan baru bisa ditanami setelah mengalami masa pengendapan, agar lumpurnya mengendap. Untuk itu, *lerleran* harus didiamkan dalam kondisi berair selama 1-2 hari. Jika tidak, bibit padi yang ditanam tidak bisa menancap mantap pada lahan.

Bibit padi sebelum ditanam harus terlebih dahulu disemai, yang dalam istilah Jawa disebut ‘*diurit*’. Proses penyemaian bibit diawali dengan menebar benih di lahan persemaian. Proses ini dalam permainan “Ancak-ancak Alis” digambarkan dalam jawaban dialog ke-3, “*lagi nyebar*” (sedang menebar benih). Setelah benih ditebar, lebih kurang 25 hari kemudian benih tersebut sudah tumbuh menjadi bibit padi siap tanam, untuk dipindahkan ditanam pada lahan yang sudah disediakan. Untuk

bisa dipindahkan ditanam pada lahan yang sudah disediakan, bibit tersebut harus dicerabut dari lahan persemaian/pembibitan, yang dalam istilah Jawa disebut *didhaut*. Peristiwa ini dalam permainan “Ancak-ancak Alis” diungkapkan dalam jawaban dialog ke-4, “*lagi ndhaut*”. Setelah bibit dicabut dari persemaian, langkah selanjutnya adalah ditanam (*tandur*).

Tanaman padi, dari mulai tanam hingga berbuah dan siap dipanen, melewati berbagai tahap pertumbuhan dan perawatan sebagaimana yang tertuang pada jawaban dialog pembabakan tembang dalam permainan “Ancak-ancak Alis”. Tahapan-tahapan tersebut adalah sebagai berikut. (1) “*lagi nglilir*” (sedang mulai hidup); (2) “*lagi ijo*” (sedang menghijau); (3) “*lagi matun*” (sedang menyangi); (4) “*lagi meteng*” (sedang bunting); (5) “*lagi nyanguki*” (mulai muncul kuncup bunga); (6) “*lagi mecuti*” (bunga belum mekar); (7) “*lagi ambrol*” (sedang berbunga merata); (8) “*lagi njebut*” (sedang mekar bunga); (9) “*lagi mratak*” (bakal buah sudah keluar merata); (10) “*lagi temungkul*” (bulir padi mulai merunduk); (11) “*lagi bangcuk*” (padi menguning pada ujung bulir); (12) “*lagi kuning*” (padi sudah menguning); (13) “*lagi tuwa*” (padi sudah tua); (14) “*lagi nyajeni*” (saat memberi sesaji).

“*Nglilir*” (terbangun) adalah kondisi saat tanaman padi sudah mulai hidup setelah ditanam. Peristiwa ini akan terjadi 3 atau 5 hari setelah bibit padi ditanam, dengan pertanda sudah mulai tumbuh daun baru pada bibit tersebut. Untuk memaksimalkan pertumbuhan awal agar tanaman padi segera *nglilir* (tumbuh), biasanya dipacu dengan pemupukan awal, yakni penyebaran pupuk yang dilakukan sesaat setelah bibit ditanam, atau paling lambat pada 1 atau 2 hari pasca tanam.

“*Ijo*” (ijo), adalah kondisi saat daun tanaman padi sudah menghijau (hijau tua), dan sudah tampak mulai bertunas/beranak. Peristiwa ini akan mulai tampak pada hari ke 7 hingga 12 dari masa tanam. “*Matun*” (menyangi) adalah peristiwa awal perawatan tanam padi. Kegiatan ini dilakukan dengan cara mencabuti rumput/gulma yang tumbuh

bersama tanaman padi. Proses ini sangat penting dilakukan, sebab kalau tidak, tanaman padi tidak bisa tumbuh subur karena sari-sari makanan yang tersedia harus dimakan bersama rumput-rumput yang tumbuh di sekelilingnya. Perlakuan ini dilakukan pada saat tanaman padi berusia 15 hingga 20 hari. Setelah di*watun* (disiangi), perawatan tanaman padi akan dilanjutkan dengan pemupukan kedua. Hal itu dilakukan agar sari makanan yang terkandung dalam pupuk hanya khusus dimakan oleh tanaman padi, tidak berbagi atau berebut dengan rumput atau gulma yang tumbuh di sekelilingnya, sehingga tanaman padi akan bisa tumbuh subur.

Meteng (bunting) adalah peristiwa saat tanaman padi mulai mengandung bakal bulir padi. Peristiwa ini akan tampak pada perubahan bentuk pohon padi, yang semula berbentuk pipih, secara perlahan akan tampak berisi, hingga akhirnya berbentuk bulat. Tanaman padi akan mulai bunting pada hari ke 35 sampai 40 dari masa tanam, khususnya untuk padi yang masa panennya pada usia 100 hari. Untuk padi *genjah* (padi pendek), peristiwa tersebut akan terjadi lebih cepat, dengan ancar-ancar kira-kira pada masa sepertiga dari usia padi. Untuk membekali agar proses pertumbuhan bakal buah padi bisa terjadi dengan sempurna, pada waktu menjelang tanaman padi akan bunting, petani akan membekalinya dengan pemupukan kedua, yang disebut pemupukan penutup, yang dilakukan pada saat tanaman padi berusia 35 hingga 40 hari. Setelah itu sudah tidak dilakukan pemupukan lagi.

“*Nyanguki*” (mengintai), adalah peristiwa saat bakal bulir padi mulai muncul, menyembul dari batang padi. Peristiwa ini terjadi pada saat tanaman padi berusia 50 hingga 60 hari dari masa tanam. Setelah *nyanguki*, beberapa hari kemudian akan disusul dengan peristiwa “*mecuti*”, yakni bakal bulir padi sudah keluar dari batang padi namun masih dalam kondisi kuncup, berbentuk melengkung seperti bentuk cemeti (*pecut* = bahasa Jawa). Peristiwa ini terjadi pada saat tanaman padi berusia 60 hingga 65 hari dari masa tanam. Setelah bakal bulir padi keluar secara utuh dan menyeluruh,

peristiwa itu disebut *ambrol*. Peristiwa ini terjadi pada saat tanaman padi berusia 65 hingga 70 hari dari masa tanam.

Setelah semua bakal bulir padi keluar dari batangnya, peristiwa selanjutnya disebut *njebut* (berserabut). Pada saat itu bunga padi mulai bermekaran sehingga dari bakal buah padi muncul putik sari berwarna putih. Peristiwa ini akan terjadi pada saat tanaman padi berusia 70 hingga 75 hari. Ketika semua bakal buah padi sudah mekar secara keseluruhan, peristiwa itu disebut *mratak* (merata). Artinya, bakal buah padi sudah mekar secara merata. Peristiwa ini terjadi pada saat padi berusia 70 hingga 75 hari dari masa tanam.

Setelah padi *mratak*, tahap selanjutnya adalah *temungkul* (merunduk). Peristiwa ini ditandai dengan merunduknya buliran bakal padi karena bakal buah sudah mulai berat karena berisi. Pada tahap itu isi bakal buah padi atau calon beras masih berupa cairan putih. Peristiwa itu terjadi pada saat tanaman padi berusia 75 hingga 80 hari dari masa tanam. Setelah merunduk, beberapa hari kemudian bakal buah padi akan mulai menguning, yang diawali dari bagian ujung. Peristiwa ini dalam dunia pertanian padi Jawa disebut *bangcuk*, kependekan dari kata *abang pucuk* (merah pada bagian ujung). Kata ‘merah’ di sini dimaksudkan untuk menyebut warna kuning padi, dalam perubahannya dari warna hijau menjadi agak menguning. Peristiwa ini terjadi pada saat padi berusia 80 hingga 85 hari dari masa tanam. Setelah itu, padi akan mulai menguning secara merata, yang dalam istilah pertanian padi Jawa disebut *wis kuning* (sudah berwarna kuning), tetapi belum tua. Pada saat itu bakal beras sudah terbentuk dengan sempurna, namun masih lunak sehingga jika dipanen, pada saat dijadikan beras, berasnya akan hancur, karena pemanenan dilakukan pada saat padi belum masak sempurna. Peristiwa ini terjadi pada saat tanaman padi berusia 85 hingga 90 hari. Dari saat padi mulai menguning hingga padi benar-benar tua dibutuhkan waktu lebih kurang 10 hingga 15 hari. Jadi padi

akan masak sempurna setelah usia 100 hingga 105 hari dari masa tanam. Setelah padi benar-benar tua, berarti sudah siap dipanen. Dalam tradisi budaya Jawa, proses pemanenan padi akan diawali dengan sebuah ritual khusus yang disebut *wiwit*, yang berarti ‘mulai’, yang maksudnya adalah mulai memanen padi. Kegiatan itu dilakukan terkait dengan adanya mitologi Jawa yang menganggap bahwa awal mula adanya padi, tumbuh dari jasat seorang bidadari bernama Dewi Tiksnawati, yang kemudian dijaga oleh Dewi Sri, istri Dewi Wisnu, dengan menjelma dalam wujud ular sawah. Oleh karena itu, dalam tradisi budaya Jawa, pada saat akan memulai memanen padi, terlebih dahulu dilakukan ritual *wiwit*, dengan cara memberi sesaji sebagai persembahan kepada Dewi Sri yang sudah berkenan menjaga tanaman padi tersebut hingga membuah hasil dengan baik. Peristiwa ini dalam permainan “Ancak-Ancak Alis”, direfleksikan dalam tahapan terakhir, di mana disebutkan bahwa sawahnya “*lagi nyajeni*” (memberi sesaji sebagai persembahan ungkapan terima kasih kepada Dewi Sri sang penjaga padi).

Sesaji di sini dimaksudkan sesaji untuk ‘*methuk Dewi Sri*’ (menjemput Dewi Sri), dalam rangka akan memulai memetik padi yang dalam tradisi Jawa disebut ‘*wiwit*’ (mulai memetik padi). Dewi Sri adalah istri Dewa Wisnu yang dalam budaya Jawa dipercaya sebagai bidadari pembagi rejeki, yang juga diyakini sebagai bidadari pembawa benih padi dari alam kedewaan (kahyangan).³²

Perlu diketahui, dalam tradisi budaya Jawa, selama proses budidaya penanaman padi dilakukan tiga kali pemberian sesaji. Sesaji pertama diberikan pada saat padi *nglilir* (mulai hidup), dengan sebutan ‘*sajen tandur*’, dengan *ujub* sebagai persembahan untuk ‘sang penjaga’ tanaman padi, agar tanaman padi terjaga dengan baik, terhindar dari segala gangguan. Sesaji kedua diberikan pada saat padi mulai bunting, dengan wujud sesaji berupa ‘ketupat’, sehingga dalam beberapa daerah disebut ‘*ngupati*’ (memberi ketupat) dengan harapan kelak

32 Pigeaud, *De Tantu Panggelaran*. ('s-Gravenhage: Nederl. Boek-En Steendrukkerij Voorheen H. L. Smits, 1924).

pada saatnya berbuah, buah padi akan terisi penuh, yang dalam istilah Jawa disebut ‘*mentes/aos*’ (berisi). Sesji ketiga diberikan pada saat padi akan dipanen, sebagai persembahan ungkapan terima kasih kepada ‘sang penjaga padi’ karena tanaman padinya sudah terjaga dengan baik, dan sudah membuah hasil yang siap dipetik.

III. PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas, di sini dapat disimpulkan bahwa permainan anak yang secara sepintas hanya merupakan sarana bermain untuk menciptakan rasa riang gembira bagi anak. Namun ternyata di dalamnya bisa disisipkan sebuah tujuan untuk menanamkan sebuah sistem nilai tertentu pada anak-anak. Sebagai contoh adalah permainan “Ancak-ancak Alis”. Permainan ini merupakan satu di antara sekian banyak jenis permainan anak Jawa yang di dalamnya terkandung nilai ajaran yang perlu ditanamkan kepada anak-anak, yakni pengetahuan tentang budidaya penanaman padi. Dengan begitu bisa dipastikan bahwa permainan “Ancak-ancak Alis” pada mulanya muncul, tumbuh dan berkembang dalam kehidupan kaum agraris, khususnya di lingkungan petani sawah pembudidaya tanaman padi. Hal itu dapat ditafsirkan baik dari lagu pengiring maupun dari cara dan teknik bermainnya, bahwa dalam permainan tersebut digambarkan secara detail mengenai semua tahapan dalam proses penanaman padi.

DAFTAR PUSTAKA

- Andriani, T., 2012, “Permainan Tradisional dalam Membentuk Karakter Anak Usia Dini,” dalam *Jurnal SOSIAL BUDAYA* Vol. 9 No. 1 Januari – Juli 2012 hlm. 121-136.
- Astuti, F., 2009, “Efektivitas Permainan Tradisional untuk Kreativitas Verbal pada Masa Anak Sekolah,” *SKRIPSI*, Fakultas Psikologi Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Fajrin, O. R., 2015, “Hubungan Tingkat Penggunaan Teknologi *Mobile Gadget* dan Eksistensi Permainan Tradisional pada Anak Sekolah Dasar,” dalam *Jurnal IDEA SOCIETA* Vol. 2 No. 6, hlm. 1-33.
- Hanief, Y. N. dan Sugito, 2015, “Membentuk Gerak Dasar pada Siswa Sekolah Dasar melalui Permainan Tradisional,” dalam *Jurnal SportiF*, Vol. 1 No. 1 November 2015, hlm. 60-73.

- Hidayat, D., 2013, "Permainan Tradisional dan Kearifan Lokal Kampung Dukuh Garut Selatan Jawa Barat," dalam *Jurnal Academica Fisip Untad* Vol.05 No. 02 Oktober, hlm. 2013, hlm. 1057-1070.
- Kania, N., 2006, "Stimulasi Tumbuh Kembang Anak untuk Mencapai Tumbuh Kembang yang Optimal", dalam *Seminar "Stimulasi Tumbuh Kembang Anak,"* Bandung, 11 Maret 2006.
- Khohir, A., 2009, "Upaya Mendidik Anak Melalui Permainan Edukatif," dalam *Forum Tarbiyah* Vol. 7, No. 2, Desember 2009, hlm. 195-208
- Kusumadiningrat, K.P.H., 1913. *Serat Rarya Saraya*. Bogor: Pakempalan Widya Pustaka Sastra.
- Lusiana, E., 2012, "Membangun Pemahaman Karakter Kejujuran Melalui Permainan Tradisional Jawa Pada Anak Usia Dini Di Kota Pati," *Skripsi*, Pendidikan Guru PAUD, FIP, Unes.
- Munawaroh, S., 2011, "Permainan Anak Tradisional Sebuah Model Pendidikan Dalam Budaya," dalam *Jantra* Vol. VI, No. 12, Desember 2011, hlm. 208-216
- Nugroho, A., 2005, "Permainan Tradisional Anak-Anak Sebagai Sumber Ide Dalam Penciptaan Karya Seni Grafis," *Skripsi*, Surakarta: Jurusan Seni Rupa UNS.
- Nugrahani, R., 2007, "Media Pembelajaran Berbasis Visual Berbentuk Permainan Ular Tangga untuk Meningkatkan Kualitas Belajar Mengajar Di Sekolah Dasar," dalam *Lembaran Ilmu Kependidikan*. Jilid 36, No. 1, Juni hlm. 35-44.
- Nur, H., 2013, "Membangun Karakter Anak Melalui Permainan Anak Tradisional," dalam *Jurnal Pendidikan Karakter*, Tahun III, Nomor 1, Februari 2013 hlm. 87-94.
- Pigeaud, 1924. *De Tantu Panggelaran*. 's-Gravenhage: Nederl. Boek-En Steendrukekerij Voorheen H. L. Smits.
- Poerwadarminta, W.J.S., 1939, *Baoessastra Djawa*, Batavia; JBWolters Uitgever Maatscappij
- Purwaningsih, E., 2006, "Permainan Tradisional Anak: Salah Satu Khasanah Budaya yang Perlu Dilestarikan," dalam *Jantra* Vol. I, No. 1, Juni 2006, 40-46
- Rosalina, D., 2008, "Efektivitas Permainan Konstruktif terhadap Peningkatan Kreativitas Anak," *Skripsi* Fakultas Psikologi Universitas Muhamadiyah Surakarta.
- Soekardi, R. (Prawira Winarsa), 1912. *Serat Javansche Kinderspelen*. Semarang: Drukkerij en Boekhandel.
- Suyami, 2001, *Serat Cariyos Dewi Sri Dalam Perbandingan*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Suyami, 2018, *Permainan Tradisional untuk Anak Usia Dini*. Yogyakarta: Dinas Kebudayaan Kabupaten Sleman.
- Tim Penyusun Kamus PPPB, 2008, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas
- Yudiwinata, H. P., 2014, "Permainan Tradisional dalam Budaya dan Perkembangan Anak," dalam *PARADIGMA*. Volume 02 Nomer 03 Tahun 2014 hlm. 1-5.
- Yumarlin MZ, 2013, "Pengembangan Permainan Ular Tangga Untuk Kuis Mata Pelajaran Sains Sekolah Dasar," dalam *Jurnal Teknik* Vol.3 No.1/April 2013, hlm. 75-84.

TINJAUAN FILOSOFIS BUDAYA AGRARIS *RERESIK LAK*: KONSERVASI AIR DALAM PRAKTIK PERTANIAN DUSUN NGIRING

Reni Dikawati

Program Studi Magister Pendidikan Sejarah UNS
Jl. Ir Sutami No. 36 A, Pucangsawit, Kec. Jebres, Kota Surakarta, Jawa Tengah 57126
Renydika77@gmail.com

Naskah masuk: 29-03-2019

Revisi akhir: 28-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

“RERESIK LAK” A WATER CONSERVATION IN THE AGRICULTURAL PRACTICE OF VILLAGE OF NGIRING: PHILOSOPHICAL REVIEW

Abstract

Reresik Lak illustrates how agrarian culture is performed by the community of Ngiring village through water conservation practices. The narrative of Air Lak in the system mentality of Ngiring community is related to the belief in the existence of water as the main source of life (macrocosm). The focus of this research is to examine Reresik Lak as a cultural reproduction and as an agrarian ritual of the existence of water resources. The results showed that genealogically the development of Reresik Lak is not merely a form of a reproduction of Javanese agrarian culture. It also relates to the mentality system of the society. The philosophical values of religiosity and agrarian have been internalized as ethics and wisdom of life. The significance of this research is because water conservation is an important factor that supports agriculture of the people. Dissemination of the idea of water conservation will support agricultural development. Water conservation practice which is initialized in villages will contribute the economy of Indonesian people. The philosophical values of the Reresik Lak will build awareness of the importance of preserving noble values as a wisdom of life. The implication of the ritual Reresik Lak is not only an effort to conserve nature, but also to encourage the realization of cultural identity that eventually strengthens nationalism.

Keywords: agrarian culture, Reresik Lak, water conservation

Abstrak

Reresik lak menggambarkan bagaimana budaya agraris diproduksi masyarakat Dusun Ngiring melalui praktek konservasi air. Narasi air Lak dalam sistem mentalitas masyarakat Ngiring berkaitan dengan keyakinan akan keberadaan air sebagai sumber utama penghidupan (makrokosmos). Fokus penelitian ini membahas *resesik lak* sebagai bentuk cipta budaya sekaligus ritual agraris akan keberadaan air sumber. Hasil penelitian menunjukkan dinamika perkembangan *resesik lak* secara genealogis bukan semata bentuk cipta budaya agraris masyarakat Jawa. *Reresik lak* juga berkaitan dengan sistem mentalitas masyarakat dengan nilai filosofis religiusitas dan agraris yang dihayati sebagai etika dan kebijaksanaan hidup. Penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan mengingat konservasi air menjadi bagian penting yang mendukung pertanian kerakyatan. Terseminasinya usaha konservasi air sebagai pendukung pembangunan pertanian yang dimulai dari Desa akan memberikan kontribusi bagi kuatnya ekonomi kerakyatan masyarakat Indonesia. Nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam *resesik lak*

akan membangun kesadaran pentingnya menjaga nilai-nilai luhur sebagai sebuah kebijaksanaan hidup. Implikasinya nilai filosofis agraris dalam budaya pertanian yang tersimbol dalam upacara ritual *resesik lak* tidak hanya sebagai upaya konservasi alam, melainkan juga mampu mendorong terwujudnya identitas budaya yang mempererat nasionalisme.

Kata kunci: *budaya agraris, resesik lak, konservasi air, filosofis agraris, masyarakat Ngiring.*

I. PENDAHULUAN

Resesik lak adalah sebuah tradisi ritual yang dilakukan oleh leluhur Dusun Ngiring, Desa Jaten, Kabupaten Ngawi Desa Jaten secara geografis terletak di (7°21'- 7°31') Lintang Selatan dan (110°10'-111°40') Bujur Timur. Desa Jaten memiliki tanah datar dengan kondisi tanah subur, karena berada di bawah kaki gunung Lawu.¹ Dusun Ngiring merupakan satu dari lima dusun di wilayah Desa Jaten yang terdiri atas Dusun Ngiring, Jetis, Nduren, Brubuh, Pandak, dan Jaten.

Desa Jaten terbuka dengan pembaharuan, namun tetap mempertahankan nilai-nilai budaya luhur adiluhung. Hal ini tampak dalam kehidupan salah satu dusun, khususnya Dusun Ngiring dengan budaya pertaniannya. Kondisi Geografis Ngiring berada di bawah lereng gunung Lawu menghasilkan struktur tanah subur untuk budidaya pertanian. Profesi pertanian dikembangkan sebagai sumber mata pencaharian mayoritas penduduk, dan dihasilkan dari penyatuan semua unsur alamiah (udara, air, tanah, mikro organisme, matahari, tanaman), disertai semangat pengabdian sosial untuk menghidupi rakyat.² Praktek sosial sistem pertanian ini juga berkaitan dengan filosofis agraris yang diyakini masyarakat Ngiring, hingga melahirkan bentuk pertanian kerakyatan dan ritus upacara pertaniannya.

Pertanian kerakyatan yang dikembangkan masyarakat Ngiring mengandung makna yang lebih luas dari pertanian berkelanjutan, termasuk

implikasinya terhadap kelestarian lingkungan. Pertanian kerakyatan memiliki resistensi tinggi terhadap kepedulian lingkungan, karena nilai-nilai filosofis agraris yang dikembangkan sebagai nilai luhur adiluhung.³ Bentuk pertanian ini juga berbeda dengan pertanian *konglomerasi* yang sangat tergantung dengan adanya praktek modernisasi pertanian untuk menghasilkan laba sebesar-besarnya. Namun, fenomena ini bukan berarti menunjukkan *nativisme*, tanpa mempertimbangkan produksi. Produksi pertanian tetap menjadi bagian penting petani Ngiring, hanya praktek pertaniannya tetap disandingkan dengan keseimbangan sosial budaya kepercayaan setempat.

Pertanian kerakyatan yang terus dipertahankan masyarakat Ngiring identik dengan pembangunan pertanian berbudaya. Pertanian kerakyatan ini memiliki ciri filosofis budaya agraris, seperti; harmonisasi, naturalisasi, subsistensi (keswasembadaan), padat karya, gotong royong, keakraban dan religious.⁴ Secara teoritis dalam *theories of society* Talcott Parson, fenomena ini menunjukkan bahwa budaya agraris bukan hanya bentuk cipta budaya yang diturunkan secara turun temurun, melainkan menyentuh sisi lebih mendalam, yaitu sistem mentalitas masyarakat pendukungnya.⁵

Budaya agraris dalam praktik pertanian kerakyatan masyarakat Ngiring terus tumbuh dan berkembang. Sejalan dengan perkembangan kesejarahan kepercayaan yang diyakini

1 Data Dinas Kependudukan Kabupaten Ngawi Tahun 2014, informasi dapat diakses dalam laman <https://ngawikab.go.id>.

2 Iskandar, J., "Metodologi Memahami Petani dan Pertanian," *Jurnal Analisis Sosial*, Vol. 11, No. 1, April 2006, 171-211, hlm. 177.

3 T. Pranadji, "Kerangka Kebijakan Sosio-Budaya Menuju Pertanian 2025: ke Arah Pertanian Pedesaan Berdaya Saing Tinggi, Berkeadilan, dan Berkelanjutan," *Jurnal Forum Penelitian Agroekonomi*, Vol. 22, No. 1, Juli 2004, 1-21, hlm. 7.

4 Djoko Suseno, Hempri Suyatno, "Mewujudkan Kebijakan Pertanian yang Pro-Petani," *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 10, No.3, Maret 2007, 267-294, hlm. 272.

5 C. Geertz, *Involusi Pertanian* (Jakarta: Bharata Karya Aksara, 1983), hlm. 12.

dalam kondisi objektif dan dalam kehidupan penganutnya.⁶ Budaya agraris yang dibingkai dengan penghayatan kepercayaan bisa dikatakan tidak pernah mati, tetapi bertransformasi dalam kebaruan mengikuti zamannya. Hal ini dibuktikan dengan adanya upacara ritual *resesik lak* sebagai bentuk penghargaan akan keberadaan air dan rasa syukur terhadap Tuhan. Upacara ini bukan sekedar mitologi dan praktik tradisi.⁷ Mesti secara *geneologis* produksinya memang berkaitan dengan mitos “*banyu kasat*”, pengsakralan tempat, namun dinamika perkembangan dan transformasinya menyentuh kesadaran pentingnya menjaga jalur pengairan pertanian.

Reresik secara harfiah berasal dari kata “resik” yang berarti bersih, mendapat imbuhan *re* menjadi *resesik* yang berarti menjadi kata kerja membersihkan. Membersihkan mengarah pada subjek yang membersihkan. Sedangkan *Lak* dalam penelitian ini merupakan semiasi sumber air yang diyakini menjadi sumber utama kehidupan masyarakat Ngiring. Secara filosofis masyarakat Jawa, meyakini air merupakan bagian penting dalam segala ritual upacara, sebagai tolak bala, menghilangkan gangguan, sekaligus lambang kesucian, penyucian, dan sumber ketenangan. Kesimpulannya *resesik lak* dalam praktik sosial menyentuh sisi personal sebagai subjek penghayat dan pelaku.

Berdasar pemaparan di atas fokus penelitian ini mengidentifikasi fenomena dan dinamika *resesik lak* yang diproduksi dan direproduksi masyarakat Dusun Ngiring. Membahas *resesik lak* sebagai bentuk cipta budaya sekaligus ritual agraris akan keberadaan air sumber. Menyuarakan nilai simbolik yang terkandung di dalam *resesik lak* dalam proses penciptaan, maupun budaya yang menciptakan, sekaligus bagaimana *ritual resesik lak* tercipta. Pengkajian kemudian dikembangkan

dengan merekonstruksi bagaimana ritual *resesik lak* beroperasi dalam sistem budaya, sehingga mampu menjadi bagian dari identitas budaya, mempengaruhi dan membentuk sistem mentalitas, hingga mengendalikan tingkah laku personalitas sebagai bagian dari upaya pelestarian budaya dan wujud konservasi air.

Penelitian ini menggunakan pendekatan *ethnographic semantics*,⁸ Pendekatan digunakan sebagai upaya mengkaji sistem klasifikasi penduduk setempat (*folk classification*), yaitu budaya sebagai *cognition* (pengetahuan), hingga proses pikiran dalam menciptakan dunia simbolik (*creation of mind*) secara kumulatif. Budaya dipandang sebagai sistem ideasional sehingga harus ditelusuri dan dipetakan dalam ungkapan-ungkapan pelakunya. Budaya dipandang sebagai sistem yang menghubungkan manusia dengan lingkungan ekologi, dalam cara hidup komunitas, termasuk teknologi dan organisasi ekonomi, serta pengelompokan organisasi sosial, politik, kepercayaan, dan praktek keagamaan.

Pendekatan *ethnography semantics* menjadi sarana interpretasi terhadap *indigenous psychology* dalam memproduksi ritual upacara *resesik lak* sebagai budaya agraris masyarakat Dusun Ngiring melalui praktek konservasi air. Pendekatan ini sekaligus memungkinkan *pitutur* (nasihat), *piwulang* (ajaran), dan *wewaler* (larangan) yang menjadi bagian dari terstrukturnya ritual upacara *resesik lak* tercipta, dan terdomestifikasi, serta beroperasi dalam sistem budaya setempat. Implikasinya menunjukkan sistem mentalitas masyarakat dengan nilai filosofis religius dan agraris yang dihayati sebagai etika dan kebijaksanaan hidup dalam ritual *resesik lak* menjadi bagian dari identitas kultural dalam interaksi dan pertukaran sosial masyarakat.

6 Philipus Tule, Wilhelmus Julei, *Agama-agama Kerabat dalam Semesta* (Flores: Nusa Indah, 1994), hlm. 159.

7 Syamsuddin, M., “Totemisme dan Pergeserannya: Studi Terhadap Tradisi Lokal di Sendang Mandong, Klaten, Jawa Tengah”. *Jurnal Religi No. 1*, 2017, 96-116. Hlm. 96.

8 Roger M Keesing, “Theories of Culture”. Terj. Amri Marzani. *Teori-Teori Tentang Budaya*, *Jurnal Antropologi Indonesia*, No. 52, 1997, hlm. 21.

Penelitian ini menjadi penting dilakukan untuk membangun memori kolektif yang semakin terlupakan, membentuk kesadaran konstruktif dengan menyelaraskan nilai lokal dengan konteks kontemporer, sekaligus meningkatkan kecerdasan ekologis generasi penerus bangsa. Menempatkan budaya *resesik lak* bukan semata sebagai reproduksi simbolik dan mitos, melainkan sebagai upaya menyentuh sisi kesadaran personal agar menjadi *agency* peduli lingkungan. Mengingat kembali pengetahuan *indigeneous* yang hampir terlupakan sebagai akumulasi pengalaman kolektif yang patut dikembangkan sebagai upaya memperkaya, dan melengkapi inovasi teknologi masa depan yang berkelanjutan untuk konservasi air. Membawa relevansi nilai filosofis religious humanis yang terkandung dalam budaya *adiluhung resesik lak* sebagai kearifan lokal dengan konteks kekinian.

II. RITUS LAK SEBAGAI SUMBER AIR PERTANIAN MASYARAKAT NGIRING

Air merupakan sumber kehidupan dan sebagai sumber daya alam yang tidak dapat diperbaharui. Implikasinya konservasi air menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan dari tugas manusia di bumi. Air tanah dalam sistem perekonomian, terutama pertanian menjadi penentu utama keberhasilan panen. Oleh karena itu, dalam sistem perekonomian kerakyatan kerap membingkai air tanah dengan budaya agraris, menghasilkan pengetahuan akan upaya konservasi dalam bentuk tradisi, begitu juga dalam konteks air dalam masyarakat Ngiring.



Gambar. 1 Aliran Sumber Air *Lak* di Dusun Ngiring
Sumber: dokumentasi pribadi

Kepercayaan lokal sering kali berpusat pada *lokus sakral*.⁹ Tempat-tempat seperti sumber air, punthen dapat menjadi *lokus sakral* bagi masyarakat sekitarnya.¹⁰ Begitu juga dengan masyarakat Ngiring. *Lak* menjadi asal usul air kehidupan yang diyakini masyarakat Ngiring.¹¹ Sumber air *lak* memiliki arti mendalam, yaitu bukan hanya sebagai sumber kehidupan, melainkan air adalah kehidupan itu sendiri. Penamaan *Lak* menggambarkan pandangan hidup dan aturan yang memiliki fungsi kuat sebagai alat kontrol sosial dan pendidikan dalam memperlakukan alam. Penamaan *lak* mengidentifikasi pandangan hidup masyarakat Ngiring yang berupaya melestarikan air dalam bentuk ritus sebagai konservasinya.

Cerita rakyat di balik sumber air *lak* sebagai air kehidupan diwariskan dari waktu ke waktu secara lisan. Muatan cerita rakyat air *lak* menggambarkan akan adanya bahaya kekeringan dan gagal panen apabila tidak melakukan *resesik lak*. Cerita ini mendeskripsikan liku kehidupan masyarakat Ngiring dalam tatanan biologis dan sosial terkait dengan keberadaan air sebagai pendukung pertanian. Sebagai tatanan biologis *resesik lak* berperan sebagai cerita penyambung generasi, yaitu melestarikan ajaran dan pengetahuan, serta ritual. Pada tataran sosial cerita sumber air *lak* memiliki fungsi sesuai norma dan nilai yang menjadi

⁹ Mc Edward Murimbika, *Sacred Powers and Rituals of Transformation: An Ethnoarchaeological Study of Rainmaking Rituals and Agricultural Productivity During The Evolution of The Mapungubwe state, AD 1000 to AD 1300*. (Johannesburg: Thesis of Faculty Of Humanities, University of Witwatersrand, 2006), hlm. 12-19.

¹⁰ Beberapa ritus sakral mampu menjadi bagian dari upaya adanya pelestarian air sebagai pengairan pertanian, hal ini juga dilakukan di daerah Tawun, Kabupaten Ngawi dengan upacara *keduk bedji*. Juga upacara mohon hujan seperti di Kepuharjo, Cangkringan, Sleman. Lihat Ernawati Purwaningsih, "Air, Makna, dan Tradisi". *Jantra Vol. II, No. 3, 125-130, 2007*, hlm. 129.

¹¹ Supiyati, warga Dusun Ngiring, ibu rumah tangga 60 tahun, penduduk asli. Wawancara 3 Januari 2019. Terkait asal mula sejarah *resesik lak* di Dusun Ngiring.

pandangan hidup (*the way of life*) masyarakat setempat.¹²

Pelestarian *lak* tidak dapat dipisahkan dari adanya mitos yang menyertai cerita sumber air setempat. Mitos jelas memiliki fungsi seperti aturan adat (*pemali*) yaitu menjadi media dalam pelestarian lingkungan dengan yang baik dan tidak. Mitos *banyu lak* (air sumber) juga mengidentifikasi kepercayaan masyarakat atas kekuatan adikodrati yang mampu membuat *banyu kasat* (kekeringan) apabila tidak melakukan ritual *resesik*.¹³ Mitos ini mengacu pada alur dan struktur naratif sehingga bertransformasi menjadi wacana komunal yang disakralkan dalam ritus, yaitu *lak* dan prosesi *resesik* sebagai ritual. Mitos menjadi bentuk ujaran yang menyentuh sisi kepercayaan dan berkaitan dengan hal-hal mistis.¹⁴ Meskipun dalam perjalanan perkembangannya juga beralih menjadi kebiasaan yang berlangsung secara terus-menerus tanpa dikaitkan dengan hal mistis (*profan*).

Mitos di balik posisi *resesik lak* dan ritualnya dalam cerita masyarakat menjadi bentuk *wejangan* yang mengarah pada tata aturan bertingkah laku dalam keseharian. Fungsinya sebagai penyadaran tentang adanya kekuatan-kekuatan lain diluar diri manusia yang menguasai dan mempengaruhi alam semesta. Ritual berfungsi sebagai perantara antara manusia dengan kekuatan alam yang memberikan jaminan masa depan sehingga menjadi pedoman bersikap dalam interaksi sosial. Mitos ini menyentuh segi aksi, yaitu mitos perbuatan untuk tidak melakukan, dan mengharuskan dilakukan suatu tindakan tertentu yang diyakini bersama sebagai kebenaran baik untuk konservasi alam dan air.

Air dapat menjadi indikator sehatnya habitat yang berada di ekosistem tersebut. Air menjadi penanda kesucian dan hadir sebagai elemen

penting dalam berbagai ritual agama maupun kepercayaan. Bahkan dalam konteks masyarakat Jawa keberadaan air sebagai elemen kehidupan digambarkan dalam cerita bidadari yang turun ke bumi hanya untuk merasakan murninya air bumi, seolah-oleh kahyangan tidak memilikinya. Air *lak* juga dalam tataran demikian dalam sistem mentalitas masyarakat Ngiring. Posisinya diakui sebagai sumber pengairan Dusun Ngiring yang murni, sebagai indikator keselarasan alam, kemurnian pengairan Dewi Sri sebagai lambang kesuburan.

Posisi ritus *lak* dalam sistem mentalitas masyarakat Ngiring juga semakin mendukung keberadaannya sebagai sumber utama pengairan pertanian.¹⁵ Identifikasi *lak* sebagai sumber air utama dibuktikan dengan adanya beberapa keyakinan; pertama, *banyu lak* sebagai pengairan Dewi Sri; kedua, *banyu lak* sebagai simbol kehidupan masyarakat, ketiga, *banyu lak* sebagai simbol penyucian. *Banyu Lak* dalam sistem mentalitas pertama, sebagai pengairan Dewi Sri, merupakan simbolisasi dari air sebagai air kesuburan. Masyarakat meyakini berhasil dan gagalnya panen ditentukan oleh adanya sumber air *lak*. Maka, ritual *resesik lak* lahir sebagai bentuk kesadaran menjaga kestabilan dan harmonisasi ritus dengan aktivitas manusia dalam perekonomian pertanian.

Air *lak* dalam sistem mentalitas kedua, bersifat non sakral, yaitu sebagai sumber kehidupan (kehidupan domestik). Rasionalisasi berdasar keinginan menumbuhkan penghargaan dan rasa syukur atas keberadaan air sebagai sumber pemenuhan kebutuhan pangan. Air *lak* menjadi bagian dari *kanca dapur* dalam istilah masyarakat setempat; konsepsi ini berkaitan dengan aktivitas memasak, pemenuhan rasa dahaga, membersihkan diri, mencuci, dan sekaligus sumber penentu

12 Ridzky F.F, Riskha A., "Mitos dan Makam Keramat Sebagai Media Konservasi Sumber Daya Air. In A. H. Anne Shakka Ariyani, *Nasionalisme di Tengah Kewargaan Budaya dan Ekstrimisme Global* (Yogyakarta: Sanadharma Press, 2018), hlm. 257-269.

13 Hartiyem, Warga Dusun Ngiring, usia sekitar 80 tahun, Wawancara 5 Januari 2019, menggambarkan pentingnya *resesik lak* dilakukan baik sebagai peninggalan budaya, historis (turun temurun), maupun upaya konservasi air tanpa nuansa mistisme.

14 Suseno, F. M., *Etika Jawa Sebuah Analisa Filsafati tentang Kebijakan dan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1984), hlm. 13.

15 Ritus pertanian tidak dapat dipisahkan dari struktur berpikir Jawa, yang meyakini bahwa asal-usul benih kehidupan berasal dari dunia atas (dewa) yang diberikan pada dunia bawah (manusia). Supaya benih kehidupan tersebut tetap terjaga sebagai manifestasi hubungan dunia atas dan bawah maka dilaksanakanlah ritus-ritus. Sumintarsih, "Dewi Sri dalam Tradisi Jawa," *Jantra, Vol II, No.3*, 2007, hlm. 138.

ekosistem lainnya; seperti ikan. Sebagai sumber kehidupan ritus *lak* menjadi penting untuk dilembagakan dengan adanya ritual *eresik lak* agar tidak mendatangkan kekeringan, banjir, dan longsornya tanah pertanian sebagai sumber penopang kehidupan ekonomi utama masyarakat setempat.¹⁶

Sistem mentalitas ketiga berkaitan dengan penyucian. Konsepsi ini tumbuh dalam bingkai lahir dan mati yang dihayati masyarakat Ngiring. Pada konsepsi lahir, air *lak* menjadi bagian yang penting dalam mensucikan anak, sehingga setiap anak akan dimandikan dengan air *lak*. Tujuannya menghindarkan si anak dari gangguan marabahaya, sekaligus menandakan keberadaan anak dalam masyarakat. Konsepsi ini juga berlaku dalam kematian. Air *lak* kembali digunakan untuk memandikan jenazah, sebagai bentuk penyucian ke dalam peristirahatan terakhir.

III RITUAL RERESIK LAK SEBAGAI BUDAYA AGRARIS KONSERVASI ALAM DALAM PRAKTIK PERTANIAN

Dinamika perkembangan kebudayaan menunjukkan bagaimana proses suatu masyarakat bertransformasi, mengembangkan, melestarikan, dan menghidupkan aspek kehidupan sosial termasuk di dalamnya kebudayaan materi.¹⁷ Analisis terhadap *eresik lak* menjadi upaya untuk menyuarakan nilai simbolik yang terkandung di dalam simbolisme tersebut baik dalam proses penciptaannya, maupun budaya yang menciptakan, sekaligus bagaimana ritual *eresik lak* tercipta. Pengkajian kemudian

dikembangkan dengan merekonstruksi bagaimana ritual *eresik lak* beroperasi dalam sistem budaya, sehingga mampu menjadi bagian dari identitas budaya, mempengaruhi dan membentuk sistem mentalitas kembali, hingga mengendalikan tingkah laku personalitas.¹⁸

Budaya yang menciptakan *eresik lak* berupa *cognition* (pengetahuan) dalam bentuk kecerdasan ekologis leluhur Ngiring. Proses penciptaannya dekat dengan nilai simbolik kepedulian pada alam yang sejak awal diyakini sebagai akar penciptaan manusia. Ritus *lak* menjadi wujud dari realisasi proses pikiran dalam menciptakan dunia simbolik (*creation of mind*). *Creation of mind* melahirkan ritus-ritus pemujaan dengan nilai transendental sebagai refleksi dari kepercayaannya tentang kekuatan di luar diri manusia. Filosofis Agraris masyarakat semakin mendukung melembaganya ritual *eresik lak* sebagai identitas.

Ritual *eresik lak* menjadi bagian dari identitas budaya masyarakat Dusun Ngiring dalam wujud konservasi air dalam praktik pertanian.¹⁹ Ritual ini melahirkan bentuk kesadaran, pengetahuan dan kreativitas masyarakat lokal mengenai wawasan dan sikap terhadap lingkungan dalam pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam. Bentuk kebijaksanaan hidup dalam mengelola alam untuk perekonomian jauh sebelum kebijakan dan hukum tertulis terkait alam, air, hutan, tanah di atur dalam hukum negara. Sebuah kearifan dalam memandang dan memperlakukan alam dengan konsepsi *sangkan paraning dumadi*, budi hawa sebagai dasar tingkah laku yang dibingkai dengan pentingnya keselarasan dan harmonisasi dengan alam.

16 Gerhard E Lenski menjelaskan ada tiga factor utama yang menentukan karakteristik dari sistem sosial budaya, yaitu; warisan genetika manusia, lingkungan biologis, fisik, dan sosial, pengaruh karakteristik sosial budaya terlebih dahulu dari masyarakat tersebut. Hasilnya menunjukkan bahwa masyarakat terbagi menjadi lima, yaitu masyarakat pemburu dan meramu (*hunting and gathering*), masyarakat holtikultur dan pastoral (*holticulture and pastoralism*), masyarakat agraris (*agriculture*), masyarakat industry (*industry*), dan post industry (*postindustrialism*). Tri Tarwiyani, "Teknologi dan Tipe Masyarakat dalam Perspektif Gerald E Lenski: Sebuah Tinjauan filsafati," *Historia*, Vol. 10, 2016, hlm. 13.

17 Wujud budaya yang berkembang dalam struktur sosial menentukan corak pikir, tindakan, dan akhirnya hasil budaya bendawinya. Hasil budaya bendawi menunjukkan bahwa suatu nilai telah diterima sebagai kesepakatan bersama dan menjadi bagian dari identitas pendukungnya. Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi I*. (Jakarta: Puslit Arkesnas, 1987), hlm. 15.

18 Rutterford, J., *Identity, Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), hlm. 22.

19 Budaya ini menjadi wajar dilakukan di masyarakat agraris. Tujuannya untuk rasa syukur, keselamatan dari bencana, sebagai wujud hubungan antara alam, manusia, dan Tuhan agar selaras. Misalnya dalam tradisi Merti Bumi masyarakat Tunggul Arum. Tradisi ini dilakukan pada bulan *sapar*, setelah panen. Konsepsi yang menyerupai pola piker masyarakat Ngiring. Masyarakat Tunggul Arum mengadakan persembahan yang diawali dengan pengambilan air di *sendhang pancuran* oleh masyarakat setempat, dilanjutkan arak-arakan kirab pusaka Tunggul Wulung, dan *tumpeng* kembar *gunungan* salak. Isyanti. "Tradisi Merti Bumi Refleksi Masyarakat Agraris," *Jantra*, Vol II, No. 3, 2007, hlm. 133.

Ritual *resesik lak* dilakukan pada bulan-bulan setelah masa panen selesai. Proses ini sekaligus menjadi penanda bahwa masa tanam sudah dekat. *Reresik lak* sebagai buah pikir masyarakat Ngiring juga berkaitan dengan hubungannya dengan Dewi Sri. Sebagai dewi kesuburan yang berkaitan dengan tumbuh-tumbuhan, maka air *lak* menjadi termaknai sebagai *banyu kesuburan* (air kesuburan). Hal ini juga dapat dikuatkan dengan adanya konsep dewi *ibu* (*mother goddess*) yang dalam kebudayaan agraris dianggap melahirkan tumbuh-tumbuhan yang dibutuhkan manusia dan dihubungkan dengan simbol lain sebagai sumber kehidupan.

Reresik lak adalah upacara yang diselenggarakan sebagai rasa syukur sekaligus permohonan akan lancarnya air perairan untuk pertanian. Upacara dimaksudkan untuk menjaga kebersihan dan sekaligus bentuk pemertahanan aliran air yang melewati sepanjang daerah pertanian Ngiring. Pada umumnya dalam menyelenggarakan upacara dilakukan serangkaian upacara, antara lain: pembuatan ketupat dan *lepet*, *tumpeng*, dan beberapa sesaji lain. Selain itu, untuk kaum laki-laki dengan membawa cangkul, *arit*, untuk membersihkan segala yang melintang di daerah aliran air.

Proses pembuatan ketupat, *lepet*, dan *tumpeng* serta beberapa sesaji lainnya menjadi tugas perempuan. Konsepsi ini berkaitan dengan pembagian kerja yang ada dalam masyarakat Jawa. Terlebih dalam hal ini kaitannya dengan konsepsi "*Mboyong Mbok Sri*"²⁰ syukur setelah panen, sekaligus pengharapan akan kesuburan kembali (awal pertanian) akan dilakukan kembali. Proses ini menggambarkan bahwa dalam masyarakat Ngiring keberadaan air *lak* telah mengakar dalam proses pertanian. Oleh karena itu, dalam prosesnya bukan hanya dengan *merti bumi*, melainkan juga *resesik lak*.

Proses berjalan menyusuri sepanjang aliran air *lak* hingga ke sumber utama (*lak*). Proses ini menggambarkan kerjasama gotong royong membersihkan segala sesuatu yang dapat merusak aliran air (dahan, tanah longsor), tujuannya untuk memperlancar aliran air (agar tidak tersumbat, meluber). Konsepsi ini berkaitan erat dengan *kasate banyu* yang dihayati masyarakat Ngiring, maupun berlimpahnya air sehingga menyebabkan banjir ke lahan pertanian dan merusak tanaman. Sehingga makna simbolik di balik cangkul, *arit* (sabit) dan perjalanan menyusuri aliran air yaitu sebagai bentuk konservasi.

Beberapa sesaji yang digunakan dalam ritual *resesik lak* antara lain; pertama, *tumpeng*, terbuat dari nasi putih dengan bentuk mengerucut seperti gunung. *Tumpeng* ini bermaksud sebagai bentuk pengharapan akan tingginya keberhasilan panen, sekaligus sebagai rasa syukur atas melimpahnya padi. Bentuk kerucut sekaligus mengingatkan bahwa orientasi hidup haruslah tetap mengingat Tuhan (*sangkan paraning dumadi*). Sedangkan hiasan dan sayuran yang digunakan melambangkan kehidupan masyarakat untuk terus *solid*, rukun. *Tumpeng* dalam konteks kekinian mengarah pada adanya nilai berbagi dengan sesama, sebagai rasa syukur dalam bingkai makan bersama. Hal ini menunjukkan adanya pemerataan dan pengharapan yang sama akan keberhasilan panen melalui upaya konservasi air

Kedua, *ketupat komplit*, ketupat ini menjadi salah satu unsur pendukung yang penting. Ketupat dibungkus dengan *janur* menandakan bahwa segala yang terlahir dan tumbuh dari air memiliki kebermanfaatan dari akar hingga daun. Konteks ini sebagai pengingat bahwa dengan adanya airlah segala yang dibutuhkan dalam kehidupan sehari-hari mampu tumbuh. Ketupat juga simbolisasi dari lahir dan batin manusia. Oleh sebab itu, keberadaannya, akan menyadarkan akan saling

²⁰ *Mboyong Mbok Sri* merupakan penghayatan akan keberadaan dewi kesuburan yang akan dibawa pulang ke gedong pertanian (rumah) karena telah mencapai masa panen. *Mboyong mbok sri* merupakan istilah dengan doa kejawaan yang dilakukan oleh seorang dukun prewangan (tokoh masyarakat yang dituakan dalam struktur sosial dan mengetahui budaya kejawaan, penghitungan kejawaan). Dikem, Wawancara, tahun 2013 terkait konsepsi *mboyong Mbok Sri*.

kebermanfaatan, gotong royong, dan memperkuat solidaritas sosial dalam upacara *resesik lak*.

Ketiga, *bothok* dan *urapan*. Hal ini juga melambangkan adanya keberhasilan dari pertanian. Sehingga dalam upacara *resesik lak* sebagai pengairnya menjadi sangat penting. Tujuannya agar mawas diri, dan tidak lalai bahwa keberadaan air *lak* menjadi sumber pengairan utama untuk menumbuhkan pertanian. *Bothok* dan *urap* melambangkan adanya penyatuan perpaduan merupakan satu bentuk harmonisasi yang harus dijaga. Pada konteks masyarakat Ngiring menunjukkan bahwa menghargai keberadaan hasil pertanian dan menggunakan secara wajar merupakan bentuk harmonisasi alam dan manusia.

Interpretasi terhadap simbol-simbol tersebut menunjukkan adanya aspek horizontal (hubungan manusia dengan sesama manusia dalam menjaga alam), sekaligus adanya aspek vertikal (hubungan antara manusia dan Tuhan sekaligus kepercayaan awal yang dihayati sebagai kekuatan supranatural). Hingga saat ini upacara terus dilakukan, hanya saja pakemnya telah berbeda, sudah bukan sekedar permasalahan sakral dan mistis, melainkan telah menjadi upaya konservasi.

IV. PENUTUP

Resesik lak dalam proses penciptaan didukung oleh budaya setempat yang telah menciptakan keyakinan akan adanya keselarasan antara alam dan dunia. Secara geneologis *resesik lak* jelas bukan semata bentuk cipta budaya agraris dalam bentuk praktek, melainkan menyentuh sistem mentalitas masyarakat dalam menghayati etika hidup dengan nilai religiusitas. Narasi air *Lak* dalam sistem mentalitas masyarakat Ngiring berkaitan dengan keyakinan akan keberadaan air sebagai sumber utama penghidupan (*makro kosmos*). Filosofis agraris yang dihayati sebagai etika hidup melahirkan ritus *lak* sebagai lokasi sakral, dan menghasilkan ritual *resesik lak* sebagai perantara manusia dengan alam dalam menjaga harmonisasi, keselarasan, dan rasa syukur.

Ritual *resesik lak* tercipta dan melembaga dalam struktur sosial didukung oleh adanya filosofis agraris yang diyakini masyarakat Dusun Ngiring, sehingga mampu menjadi bagian dari pedoman hidup dalam memperlakukan alam, khususnya dalam pertanian dan konservasi airnya. Domestifikasi ritual dalam struktur sosial juga berkaitan dengan adanya mitos yang berkembang terkait dengan *banyu kasat* apabila tidak dilakukan *resesik lak*, disertai *gugon tuhon* dalam bingkai “*ora ilok*” secara turun temurun.

Gugon tuhon dalam bentuk “*ora ilok*” dan dinamika perkembangannya mitos bertransformasi menjadi wacana komunal dalam bentuk *pitutur* (nasihat), *piwulang* (ajaran), dan *wewaler* (larangan). Melembagakan praktek *resesik lak* dengan keyakinan adanya dunia makro kosmos dan mikro kosmos, mempengaruhi dan membentuk sistem mentalitas, hingga mengendalikan tingkah laku personalitas sebagai bagian dari upaya pelestarian budaya dan wujud konservasi air. Dukungan filosofis agraris telah melahirkan budaya *Resesik lak* yang mampu beroperasi dalam sistem kultural sebagai bagian dari identitas budaya masyarakat Dusun Ngiring dalam wujud konservasi air dalam praktik pertanian.

Praktek *resesik lak* menunjukkan adanya hubungan horizontal (manusia dengan sesama manusia dalam menjaga alam). Sekaligus menunjukkan adanya aspek vertikal (hubungan antara manusia dan Tuhan sekaligus kepercayaan awal yang dihayati sebagai kekuatan supranatural).

Konservasi air sebagai pendukung pembangunan pertanian yang dimulai dari Desa akan memberikan kontribusi bagi kuatnya ekonomi kerakyatan masyarakat Indonesia. Nilai-nilai filosofis yang terkandung dalam *resesik lak* akan membangun kesadaran pentingnya menjaga nilai-nilai luhur sebagai sebuah kebijaksanaan hidup.

DAFTAR PUSTAKA

- Ban Andris, etc., 2010. *Exposed Memories: Family Pictures in Private and Collective Memory*. Hungary: International Association of Art Crisis.
- C Michael Gunn., 1980. *Cultural ecology: A Brief Overview*. Lincoln: Digital Commons University of Nebraska.
- Djoko Suseno, Hempri Suyatno., 2007. Mewujudkan Kebijakan Pertanian yang Pro-Petani. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, Vol. 10, No.3, 267-294.
- Edward Mc Murimbika., 2006. *Sacred Powers and Rituals od Transformation: An Ethnoarcheological Study of Rainmaking Rituals dna Agricultural Productivity During The Evolution of The Mapungubwe state, AD 1000 to AD 1300*. Johannesburg: Thesis of Faculty of Humanities, University of Witwatersrand.
- Endraswara Suwardi., 2013. *Memayu Hayuning Bawana: Laku Menuju Keselamatan Hidup dan Kebahagiaan Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Geertz, C., 1983. *Involusi Pertanian*. Jakarta: Bharata Karya Aksara.
- Herusatoto, Budiono., 2008. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widia.
- Iskandar, J., 2006. "Metodologi Memahami Petani dan Pertanian," *Jurnal Analisis Sosial*, Vol. 11, No. 1, 171-211.
- Isyanti., 2007. "Tradisi Merti Bumi Refleksi Masyarakat Agraris," *Jantra*, Vol II, No. 3, 131-135.
- Kattsoff, Louiss., 1961. *Element of Philosophy*. New York: Dobleday & Company Inc.
- Keesing M Roger., 1974. "Theories of Culture". Terj. Amri Marzani. *Teori-Teori Tentang Budaya*. (Annual Review of Antrophology, 1974).
- Kyvig, David E. Mary, Myron A., 2010. *Nearby History Exploring The Past Around You*. United States: AltaMira Press.
- Koentjaraningrat., 1987. *Pengantar Antropologi I*. Jakarta: Puslit Arkesnas.
- Padan, Yael., 2017. *Modelscapes of Nationalism: Collectives Memories and Future Visions*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Parson, T., 1973. *The structure of Social Action*. New York: Free Press.
- Philipus Tule, Wilhelmus Julei., 1994. *Agama-agama Kerabat dalam Semesta*. Flores: Nusa Indah.
- Pranadji, T., 2004., "Kerangka Kebijakan Sosio-Budaya Menuju Pertanian 2025: ke Arah Pertanian Pedesaan Berdaya Saing Tinggi, Berkeadilan, dan Berkelanjutan," *Forum Penelitian Agroekonomi*, Vol. 22, No. 1, 1-21.
- Purwaningsih, E., 2007. "Air, Makna, dan Tradisi," *Jantra Vol. II, No. 3*, 125-130
- Ricoeur, Paul., 2010. *Memoire, l'histoire, l'oubli*. Terj Kathleen Blamey and David Pellauer. *Memory, History, Forgetting*. London: University of Chicago Press.

- Ridzky F.F, Riskha A., 2018. “Mitos dan Makam Keramat Sebagai Media Konservasi Sumber Daya Air. In A. H. Anne Shakka Ariyani, *Nasionalisme di Tengah Kewargaan Budaya dan Ekstrimisme Global*. Yogyakarta: Sanatadharma Press.
- Rutterford, J., 1990. *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Sartini, 2012. *Nilai-Nilai Kearifan Lokal pada Hubungan antara Mitos Dewi Sri dan Eksistensi Seni Tradisional di Indonesia*. Yogyakarta: Laporan Penelitian dibiayai dengan Dana Masyarakat Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada.
- Suseno, F.M., 1984. *Etika Jawa Sebuah Analisa Filsafati tentang Kebijakanaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Sutjipta, Nyoman., 2015. *Revitalisasi Budaya Agraris untuk Pembangunan Berkelanjutan di Bali*. Denpasar: Diskusi Membangkitkan Pertanian di Bali.
- Sumintarsih., 2007. “Dewi Sri dalam Tradisi Jawa,” *Jantra Vol II, No. 3*, 136-144.
- Syamsuddin, M., 2017. “Totemisme dan Pergeserannya: Studi Terhadap Tradisi Lokal di Sendang Mandong, Klaten, Jawa Tengah,” *Religi No, 1*, 96-116.
- Trwiyani, Tri., 2016. “Teknologi dan Tipe Masyarakat dalam Perspektif Gerald E Lenski: Sebuah Tinjauan filsafati,” *Historia, Vol. 10*, 12-21.
- Wisnu Rangkai Murti., 2012. *Sangkan Paraning Dumadi*. Jogjakarta: Diva Press.

RESPONDEN WAWANCARA

NO	NAMA	USIA	ALAMAT
1	Dikem	80	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur
2	Hartiyem	80	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur
3	Slamet	70	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur
4	Supiyati	69	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur
5	Pandi	50	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur
6	Sukardi	52	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur
7	Sriyatun	75	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur
8	Nyono	80	Ngiring, Jaten, Jogorogoro, Ngawi, Jawa Timur

ETIKA SAMIN: KEBIJAKSANAAN MASYARAKAT AGRARIS

Mikka Wildha Nurrochsyam

Pusat Penelitian dan Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Balitbang, Kemdikbud
Jln Jenderal Sudirman-Senayan, Gedung E Lantai 19, Jakarta 12041
e-mail: mikkawildha@gmail.com

Naskah masuk: 13-03-2019

Revisi akhir: 15-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

THE ETHICS OF SAMIN PEOPLE: THE WISDOM OF AGRICULTURAL SOCIETY

Abstract

Samin people are farmers who practice the teachings of Samin Surosentiko (1857-1914). This research about Samin ethics has two objectives. Firstly, to formulate the ethical standards of the Samin community as an agrarian society. Secondly, using Lawrence Kohlberg's theory of the development of moral consciousness this research want to reveal the level of moral consciousness of the Samin community. This qualitative research obtained the data from in-depth interviews with informants that consist of Samin figures from Blora, Pati, and Bojonegoro. The data were analysed using theoretical construction methods. The result has indicated that there are three Samin ethical principles, namely honesty, harmony, and brotherhood. These three principles of Samin's ethics can be categorized as still in the conventional level, seen in the structure of moral consciousness of Kohlberg. The moral consideration of Samin people tend to be based on the expectations of their group.

Keywords: Samin, wisdom, moral consciousness, ethics

Abstrak

Orang Samin adalah masyarakat petani yang mengamalkan ajaran Samin Surosentiko (1857-1914). Penelitian ini mempunyai dua tujuan: *pertama*, merumuskan prinsip-prinsip etika masyarakat Samin sebagai masyarakat agraris. *Kedua*, mengetahui tingkat kesadaran moral etika kebijaksanaan masyarakat Samin itu dalam teori perkembangan kesadaran moral Lawrence Kohlberg. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, sedangkan data-data diperoleh dari wawancara mendalam dengan informan tokoh-tokoh Samin di Blora, Pati, dan Bojonegoro. Analisis datanya menggunakan metode konstruksi teoritis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat tiga prinsip etika Samin, yaitu kejujuran, kerukunan dan persaudaraan. Berdasarkan tiga prinsip ini, etika Samin dapat dikategorikan pada tingkat konvensional dalam struktur kesadaran moral Lawrence Kohlberg. Pertimbangan moral orang Samin cenderung berdasarkan harapan kelompoknya.

Kata kunci: kebijaksanaan, kesadaran moral, masyarakat petani

I. PENDAHULUAN

Secara kultural historis orang Samin mempunyai pekerjaan khas sebagai petani. Kehidupan sederhana sebagai petani telah melahirkan kebijaksanaan hidup yang terpelihara dalam komunitasnya. Kehidupan modern dengan perkembangan teknologi dan informasi yang pesat saat ini telah mengakibatkan manusia saling mengobjekan satu sama lainnya. Sartre mengatakan “*hell is other people*”.¹ Orang lain adalah “neraka” bagi sesamanya. Namun, masyarakat Samin masih mempertahankan kebijaksanaan hidup dengan nilai-nilai kejujuran, kerukunan, persaudaraan yang membuat hubungan sosial menjadi harmonis.

Kebijaksanaan hidup orang Samin sebagai masyarakat agraris menjadi penting untuk diteliti karena beberapa alasan: *pertama*, dari aspek sosial dan budaya, masyarakat Samin menjadi fenomenal karena sempat menjadi pemberitaan aktual di media masa nasional terkait sengketa lahan dengan perusahaan penambangan karst di pegunungan Kendeng. Wilayah karst adalah tempat menyimpan deposit air yang sangat penting menjaga kelangsungan hidup para petani. Dengan memahami pandangan hidup orang Samin akan membuka kunci untuk menyelesaikan problem-problem yang terjadi terkait interaksi sosial dan budaya masyarakat Samin. *Kedua*, dari aspek kebijakan pemerintah, dengan mengetahui kultur dan kebijaksanaan hidup masyarakat Samin akan membuka cara pelayanan pemerintah untuk meningkatkan kesejahteraan hidup masyarakat Samin sebagai masyarakat agraris.

Beberapa penelitian tentang kebijaksanaan hidup orang Samin telah banyak dilakukan. Penelitian terdahulu antara lain ditulis oleh Dian Chandra Buana yang berjudul: “*Kearifan Lokal Versus Otoritas Penguasa*”. Dikatakannya bahwa dalam sebuah wawancara dengan media cetak

nasional Mbah Tarno tokoh Samin dari Dukuh Bombong, Baturejo, Sukolilo, Pati mengungkapkan alasan penolakan warga terhadap penambangan adalah karena terkait dengan sumber penghasilan dan kehidupan masyarakat Samin di bidang pertanian. Orang Samin itu bersikap menentang atas kehadiran perusahaan yang mengelola Gunung Kendeng karena atas dasar kejujuran nurani.² Dari pernyataan Mbah Tarno dapat dilihat bahwa prinsip kejujuran menjadi penggerak masyarakat Samin dalam bertindak, yaitu kesesuaian antara apa yang dibatinkan sebagai petani langsung diekspresikan dengan menolak penambangan Gunung Kendeng yang mengancam eksistensi kehidupan mereka dalam mengelola lahan pertanian.

Sikap kebijaksanaan masyarakat Samin sebagai petani juga menjadi dasar dalam perlawanan kepada Belanda pada masa lalu, seperti yang ditulis oleh Singgih Tri Sulistyono yang berjudul “*Saministo Phobia*”. Gerakan Samin yang terjadi pada abad-19 sebagai kelompok masyarakat petani diakibatkan karena masyarakat Samin belum sepenuhnya bisa menerima intervensi kekuatan supra-desa, seperti penarikan pajak, kerja wajib, dan berbagai aturan pemerintah dipandang melanggar sendi-sendi kehidupan masyarakat pedesaan.³ Tulisan tersebut memperlihatkan paradigma dan prinsip-prinsip etika Samin yang tidak mudah untuk diubah sebagai masyarakat agraris. Meskipun situasi mengguncang pandangan hidup mereka tetapi masyarakat Samin tidak melawan dengan kekerasan fisik tetapi yang dilakukan adalah sikap anti kekerasan dengan menolak membayar pajak dan wajib kerja kepada pemerintah kolonial Belanda.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya, dalam penelitian ini penulis ingin merumuskan prinsip-prinsip etika kebijaksanaan orang Samin sebagai masyarakat petani, yang mengandalkan kehidupannya dari mengolah tanah. Masyarakat Samin adalah pendukung budaya Jawa tetapi

1 Jesse M. Bering, “Why Hell Is Other People: Distinctively Human Psychological Suffering,” dalam *Review of General Psychology*, Vol 12 No 1, (2008), hlm. 1-8.

2 Dian Chandra Buana, “Kearifan Lokal Versus Penguasa (Studi Kritis Perlawanan Hukum Masyarakat Adat Sikep Terhadap Pendirian Pabrik Semen di Pegunungan Kendeng, Kecamatan Sukolilo, Kabupaten Pati)”, dalam *Jurnal Politika*, Vol. 8 No. 1, 2012, hlm. 109-124.

3 Singgih Tri Sulistyono, “Saministo Phobia,” dalam *Jurnal Sejarah Citra Lekha*, Vol. XVI, No. 2, (2011), hlm. 31-34.

berbeda dengan pandangan hidup orang Jawa karena orang Samin mempunyai referensi moral khusus yang menjadi acuan dalam bertingkah laku, yaitu ajaran moral Samin Surosentiko. Penelitian tentang etika Samin ini menjadi khas karena meneliti tentang kebijaksanaan hidup masyarakat Samin yang dianalisis dari perspektif teori perkembangan kesadaran moral Lawrence Kohlberg. Analisis ini membuktikan bahwa masyarakat agraris mementingkan kesadaran kelompok seperti halnya tercermin dalam etika orang Samin yang menekankan kejujuran, kerukunan dan persaudaraan yang merupakan prinsip utama etika Samin yang mementingkan kesadaran kelompok.

Permasalahan dalam penelitian ini terinspirasi dari penelitian Franz Magnis Suseno yang dipublikasikan dalam bukunya dengan judul “*Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi Tentang Kebijakan Hidup Jawa*”. Dalam kesimpulannya dikatakan bahwa kalau melihat ciri-ciri terpenting etika Jawa menempati kemiripan terbesar pada tingkat ketiga dalam teori moral Lawrence Kohlberg (1927-1987) yaitu tahap konvensional.⁴ Etika Jawa itu terutama menyangkut hubungan dalam kelompok personal atau kongkrit, sedangkan hubungan dalam kelompok non personal atau abstrak dan perspektif manusia universal tidak mendapat tekanan yang menonjol. Apakah dalam masyarakat Samin mempunyai kesamaan dengan ciri-ciri terpenting dalam pertimbangan moral tahap konvensional?

Berdasarkan atas persoalan di atas penelitian ini dirumuskan dua tujuan penelitian:

1. Merumuskan prinsip-prinsip etika kebijaksanaan masyarakat Samin sebagai petani.
2. Mengetahui tingkat kesadaran moral etika kebijaksanaan masyarakat Samin itu dalam teori perkembangan kesadaran moral Lawrence Kohlberg.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Data utama diperoleh dengan melakukan wawancara secara mendalam dengan tokoh-tokoh Samin di Kabupaten Blora, Pati, dan Bojonegoro. Metode yang digunakan adalah metode konstruksi teoritis, yaitu suatu skema/struktur/gambar yang tidak merupakan kesimpulan induktif dari data tertentu, tidak juga hasil suatu deduksi, melainkan dibangun atas dasar kepastian intuitif dengan tujuan untuk mencapai kejelasan logis.⁵ Melalui tulisan ini peneliti berupaya melakukan analisis terhadap data-data yang terkait dengan kebijaksanaan hidup orang Samin, baik melalui wawancara langsung dengan tokoh-tokoh Samin maupun pendapat para ahli serta data-data dari sumber pustaka. Berdasarkan analisis tersebut selanjutnya disusun prinsip-prinsip etika yang mendasari tingkah laku orang Samin.

II. KEBIJAKSANAAN MASYARAKAT SAMIN

1. Kebijakan Hidup

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata “kebijaksanaan” mempunyai dua pengertian: Pertama, diartikan sebagai “kepandaian menggunakan akal budinya (pengalaman dan pengetahuannya)”. Kedua, diartikan sebagai “kecakapan bertindak apabila menghadapi kesulitan dan sebagainya”. Sedangkan, Sastrapratedja menegaskan bahwa bijaksana itu perlu dibedakan dengan kepintaran karena mempunyai banyak pengetahuan. Kebijakan itu tidak hanya dari sekedar mempunyai banyak pengetahuan, tetapi dapat menggunakan pengetahuan yang dimiliki itu demi untuk kepentingan kehidupan manusia supaya lebih baik.⁶ Dalam tulisan ini kebijaksanaan hidup orang Samin berarti menunjukkan bagaimanakah masyarakat Samin mempunyai pengetahuan yang berupa ajaran-ajaran moral dan kecakapan hidup sebagai masyarakat agraris yang dapat

⁴ Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: PT Gramedia. 1996), hlm. 233.

⁵ *Ibid.*, hlm. 4.

⁶ M. Sastrapratedja, *Manusia dan Permasalahannya, Butir-Butir Refleksi Filsafat* (Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, 2004), hlm. 2.

diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari sebagai seorang petani.

Samin adalah seorang ningrat yang nama panjangnya adalah Samin Surosentiko (1857-1914). Namun, keningratannya ditinggalkan lalu menjadi seorang petani. Sekitar tahun 1890 mulai menyebarkan ajarannya. Samin dikenal sebagai seorang tokoh pejuang yang melawan penjajah Belanda. Cara perlawanannya melalui anti kekerasan seperti tidak mau membayar pajak dan menolak kerja wajib dan kebijakan penjajah Belanda. Karena dianggap berbahaya maka Pemerintah Belanda menangkapnya dan membuang ke Sawah Lunto, Sumatera Barat hingga meninggal pada tahun 1914.

Ajaran Samin sampai sekarang tetap berkembang seperti di Kabupaten Blora, Pati, Kudus, dan Bojonegoro. Namun, sampai saat ini belum ditemukan catatan tertulis ajaran Samin yang utuh karena itu susah untuk mengetahui pemikiran Samin yang asli. Beberapa orang beranggapan bahwa terdapat karya Samin seperti *Serat Punjer Kawitan*.⁷ Baru-baru ini juga ditemukan *Serat Tapel Adam* yang diduga adalah karya Samin Surosentiko, tetapi penulis meragukannya apakah benar karya Samin Surosentiko atau bukan, karena dalam serat tersebut menunjukkan beberapa ajaran yang tidak sesuai dengan pikiran Samin Surosentiko.

Meskipun minim informasi tertulis, ajaran Samin sedikit terungkap melalui catatan tertulis yang berasal dari laporan Asisten Residen Blora ketika melakukan interograsi kepada Samin pada tahun 1907. Laporan ini dimuat di *Het Nieuws van Den Haag*, pada 5 Maret 1907, dalam bahasa Belanda. Pokok-pokok tentang ajaran moral Samin yang terungkap dalam wawancara tersebut antara lain bahwa orang harus jujur dan tidak boleh mencuri; orang laki-laki tidak boleh selingkuh dengan istri orang lain; orang harus melunasi hutang dengan tidak lebih dari yang dipinjam;

barang siapa menyakiti orang lain berarti menyakiti diri sendiri.⁸

Sekarang ajaran Samin dapat diketahui melalui tokoh-tokoh pengikutnya yang tersebar di wilayah Blora, Pati, Kudus dan Bojonegoro. Namun, untuk mengetahui ajaran Samin yang asli sangat susah karena masing-masing tokoh penganut ajaran Samin mempunyai interpretasi yang berbeda-beda dan karakteristiknya tersendiri; serta telah banyak mendapat pengaruh ajaran kebatinan Jawa.

Ajaran Samin diturunkan dari generasi ke generasi melalui tradisi tutur. Transformasi ajaran Samin itu dilakukan oleh *pak* dan *iyung* (bapak dan ibu) kepada anak-anak mereka, seperti yang dikatakan oleh Tikno, warga Samin di Dukuh Tambak, Desa Sumber, Kecamatan Kradenan:

“Nuwun sewu, nek tiyang sikep niko mboten angsal, iren, meren, dahpen, kemeren, nyolong jumput mboten angsal, ngrenah sapodo-podo niku nggih boten angsal. Lakone niku kudu nrimo sabar, ngalah tembung sak kecap niku leh Pak. Niku sing dilakoni. Nggeh kulo niku nggih disanjung Mak e”.⁹

(“Mohon maaf, kalau orang Sikep itu tidak boleh saling iri hati, *dahpen*, iri, maling, mengambil milik orang lain tidak boleh, merampas milik orang lain itu juga tidak boleh. Lakunya harus menerima, sabar, mengalah dalam setiap ucapan. Itu yang dilakukan. Kalau saya itu yang menasihati ibu saya”).

Joko tokoh Samin dari Dusun Kembang, Jurangjero, Bogorejo, Blora juga mengatakan bahwa ajaran-ajaran Samin itu tidak mempunyai data-data tertulis tetapi disampaikan oleh orang tua kepada anaknya. Bahkan, Joko sendiri meragukan apakah ajaran itu berasal langsung dari Samin Surosentika atau bukan, Joko tidak mengetahuinya dengan pasti:

“Nggih nuwun sewu, nek kula ajarane kula saking Pak kalih Yung. Pak kalih iyung dingendikani dikengken nglampahi boten drengki, srei, dahpen,

⁷ Syahrul Kirom, “Etika Samin: Suatu Kajian Filsafat Nusantara,” dalam *Jurnal Filsafat*, (2012), hlm. 149-166.

⁸ Anis Sholeh Ba’asyin dan Muhammad Anis Ba’asyin, *Samin. Mistisisme Petani di Tengah Pergolakan* (Semarang: Gigih Pustakan Mandiri, 2014), hlm. 31-32.

⁹ Wawancara Tikno, 2015.

kemeran mboten open, nemok, njumput, kutil, ngampak begal, ngrenah marang sapodo inggih mboten, dateng pundi mawon nek ujude uwang niku nggih dulure, yen lanang sedulur lanang, nek wedok sedulur wedok, patokane nopo rukun, dados nopo wau wonten anjuran sangking Mbah Surosentiko bab ngeten-ngeten niku kulo mboten mangertos".¹⁰

(“ Ya mohon maaf, kalau saya ajaran diberikan oleh bapak dan ibu. Bapak dan ibu menasehati supaya menjalankan tidak dengki, iri, *dahpen*, iri hati, tidak mengambil milik orang lain, tidak merampas dan menjarah milik sesama, ke mana saja kalau manusia itu adalah saudara, kalau laki-laki saudara laki-laki, kalau perempuan saudara perempuan, dasarnya adalah kerukunan, jadi apakah hal tersebut yang menjadi anjuran dari mbah Surosentiko, persoalan itu saya tidak mengerti”).

Orang Samin dengan mata pencarian sebagai petani telah mengakibatkan munculnya prinsip-prinsip etika yang bermanfaat bagi masyarakat Samin terkait dengan kehidupannya sebagai petani. Berikut ini adalah prinsip-prinsip etika kebijaksanaan hidup masyarakat Samin.

2. Prinsip-Prinsip Etika

a. Prinsip Kejujuran

Franz Magnis Suseno menyebut kejujuran sebagai sikap kepribadian yang kuat, tanpa kejujuran keutamaan-keutamaan moral lainnya kehilangan nilai. Sikap terpuji *sepi ing pamrih* dan *rame ing gawe* tanpa kejujuran adalah kelicikan dan penipuan. Demikian pula tenggang rasa dan mawas diri tanpa kejujuran adalah tidak lebih sikap hati-hati dengan tujuan untuk tidak diketahui maksud sebenarnya (Magnis-Suseno, 1987). Sedangkan, perenungan terhadap kejujuran itu sendiri telah jauh dipikirkan oleh para pemikir, diantaranya adalah Aristoteles dalam karyanya *Nicomachean Ethics* menyebutkan bahwa kejujuran merupakan

salah satu dari empat keutamaan yang membuat manusia menjadi pribadi yang utama.¹¹

Dalam pemikiran Samin Surosentiko kejujuran menjadi ajaran pokok, seperti terungkap dalam wawancara secara langsung yang dilakukan oleh Asisten Residen Blora tahun 1907, yang salah satu ajarannya menyebutkan tentang kejujuran. Di samping itu kejujuran menjadi ajaran pokok Samin dapat dibuktikan dari pernyataan beberapa pengamat dan penganut ajaran Samin, semua informan menyebutkan bahwa kejujuran merupakan ajaran pokok Samin Surosentiko.

Kejujuran menjadi ajaran utama disebutkan oleh Supardji, tokoh Samin dari Dukuh Jasem, Jepangrejo, Blora:

“Jumlah lakone urip niku tigo Mas, eling, sabar, jujur. Tigo niku tok lek saget nglokoni apik niko. Eling niku maksude eling dateng gusti ingkang cipto jagad, Sabar tegese betah nampo cobo menopo kanugrahan, jujur niko opo enenge.

“Jumlah pedoman hidup itu tiga Mas, *eling*, sabar, jujur. Tiga itu saja kalau bisa melakukannya sudah baik. Eling maksudnya adalah ingat kepada Tuhan yang menciptakan alam semesta. Sabar maksudnya tabah menerima cobaan maupun kemuliaan, jujur itu apa adanya.

Bagi orang Samin kejujuran adalah kesesuaian antara *ucap, pratikel* dan *kelakuan*, artinya bahwa antara ucapan, kehendak dan tindakan harus sesuai. Dalam praktiknya orang Samin adalah orang yang suka berterus terang sesuai hati nuraninya. Orang Samin tidak bersikap menghindari konflik, khawatir kalau orang lain tersinggung atau sakit hati. Kalau ada orang lain yang dianggap melanggar kepatutan maka yang dilakukannya adalah dengan jalan menegur, menasihati atau istilahnya “*dikandhani*”. Orang Samin bersedia untuk “melawan” kalau suatu tindakan tidak sesuai dengan hati nurani. Dalam kasus dengan penambangan karst di Gunung Kendeng, orang Samin adalah orang yang tidak kenal menyerah memperjuangkan prinsip yang diyakini sebagai wujud dari kejujuran nurani.

¹⁰ Wawancara Joko, 2015.

¹¹ Iffan Ahmad Gufron, “Menjadi Manusia Baik dalam Perspektif Etika Keutamaan,” dalam *Yaqzhan, Volume 2, Nomor 1*, (2016), hlm. 99-112.

Sikap kejujuran orang Samin tampak ketika menemukan barang di jalan, orang Samin berpantang mengambil atau memindahkan barang temuan itu. Alasannya karena dengan memindahkannya mengakibatkan orang yang kehilangan kebingungan ketika hendak mencari barangnya yang hilang. Bagi orang Samin kejujuran tidak hanya sebatas perkataan tetapi benar-benar dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari, karena itu warga masyarakat sekitarnya mengenal orang Samin sebagai orang yang jujur. Orang akan lebih percaya dengan orang Samin ketika berjualan atau bertransaksi hasil-hasil pertanian yang mereka hasilkan. Warga masyarakat sekitarnya percaya bahwa tidak pernah ada orang Samin yang berbohong atau ingkar janji. Dengan kejujuran ini orang Samin dapat mempertahankan kehidupannya sebagai petani dengan lebih baik.

b. Prinsip Kerukunan

Istilah kerukunan seperti yang dikatakan Dyah Kumalasari dengan mengutip pendapat Franz Magnis Suseno yaitu diartikan sebagai keadaan yang harmonis, selaras, tenang dan tenteram tanpa ada perselisihan dan pertentangan untuk saling membantu satu sama lain.¹²

Pramugi tokoh Samin dari Dusun Blimbing, Desa Sambongrejo, Blora mengatakan bahwa kerukunan merupakan salah satu dari lima tujuan orang hidup:

"...larangan ingkang gangsal, menika menurut kaki Samin inggih wonten tujuan ingkang gangsal, tujuan tiyang gesang meniko, demen, becik, rukun, seger waras. Lah, rukun niku kulo wastani sumber kehidupan, contone teng deso ngriki, gotong royong, niku asale penduduk desa ngriki bersatu. Masyarakat bersatu mergo diawali tingkat kerukunan. maka kegotongroyongan maju tanpa diawali kerukunan, tidak akan terlaksana. Dadi rukun memunculkan kesatuan, kalau bersatu memunculkan kegotongroyongan..".¹³

("...lima larangan, ini menurut Kaki Samin juga ada lima tujuan orang hidup, yaitu: *demen, becik, rukun, seger waras*. Lah, rukun itu saya katakan sebagai sumber kehidupan, misalnya di desa sini, gotong royong itu awal dari persatuan penduduk desa ini. Masyarakat bersatu karena dimulai dengan tingkat kerukunan, maka kegotongroyongan maju tanpa diawali kerukunan tidak akan terlaksana. Jadi rukun memunculkan kesatuan, kalau bersatu memunculkan kegotongroyongan".

Di lingkungan masyarakat sekitarnya orang Samin dikenal sebagai orang yang suka menolong. Kalau kerabat atau tetangganya mempunyai hajat maka orang Samin tidak segan membantu secara bergotong-royong. Jika ada tetangga atau saudara membangun rumah orang Samin akan cepat memberikan bantuan tanpa diperintah. Kerukunan bagi orang Samin juga ditunjukkan ketika menggarap sawah, mencangkul, menanam padi sampai menuai hasil panen dilaksanakan dengan gotong-royong.

Kerukunan menjadi motivasi bersikap dan bertingkah laku bagi orang Samin. Prinsip kerukunan ini menggerakkan ajaran moral individu maupun sosial. Ajaran moral individu dapat dilihat seperti larangan untuk iri dan dengki, *panasten, dahpen* dan *open*. Kebersihan hati selalu diupayakan dalam kehidupan sehari-hari. Surga sebagaimana digambarkan oleh orang Samin bukan di akhirat nanti tetapi keadaan dimana kondisi jiwa dapat hidup menjadi bahagia yang dirasakan di dunia di sini dan sekarang.

Dalam relasi sosial Samin mengajarkan bagaimanakah seharusnya hidup dalam hubungannya dengan orang lain. Samin mengembangkan ajaran moral tentang kerukunan dalam kehidupan sosial, dengan melakukan larangan tidak boleh mengambil milik orang lain, seperti *maling, kutil jumput*, dan *ngrenah duweking liyan* yang mengakibatkan orang lain merugi.

Dengan prinsip kerukunan yang dilaksanakan baik dalam komunitas maupun di luar

¹²Dyah Kumalasari, "Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal pada Mata Kuliah Perspektif Global," dalam *Istoria, Jurnal Pendidikan dan Ilmu Sejarah*, (2017), hlm. 2-13.

¹³ Wawancara Pramugi, 2015.

komunitasnya, orang Samin telah mengembangkan strategi bertahan hidup sebagai petani. Hubungan baik dikembangkan tidak hanya dengan kelompok personal tetapi dengan masyarakat di luarnya, dengan kebersihan hati dan sikap baik terhadap orang lain dan tidak merugikan orang lain menghasilkan relasi sosial yang harmonis. Sikap moral individu maupun sosial membuat hidup menjadi rukun yang menjadi dasar kekuatan dalam proses produksi orang Samin sebagai masyarakat petani.

c. Prinsip Persaudaraan

Orang Samin meyakini kepercayaan yang disebut dengan agama Adam yang mempunyai pandangan agak materialistis tentang Tuhan dan tidak percaya kepada surga dan neraka.¹⁴ Agama Adam mengajarkan bahwa semua manusia adalah satu saudara keturunan Nabi Adam. Setiap orang harus diperlakukan dengan baik sebagai saudara. Karena itu persaudaraan menjadi ajaran pokok Samin, siapapun yang berwujud manusia itu dianggap saudara.

Prinsip persaudaraan sebagai kebijakan hidup dipraktekkan orang Samin, yaitu tampak kalau ada tamu yang datang ke rumah akan diperlakukan dengan baik, karena dianggap sebagai saudara. Terhadap orang yang tidak dikenal sekalipun orang Samin akan menganggap sebagai saudara. Bahkan, kepada musuh atau orang yang berbuat jahat tetap diperlakukan sebagai Saudara.

Orang Samin mempunyai hubungan persaudaraan yang kuat di antara kerabat maupun dengan orang lain, seperti dapat dilihat dari kepemilikan orang Samin terhadap lahan pertanian dan dalam menggarap lahan. Sugianto Kepala Dukuh Tambak, Sumber, Kradenan, Blora mengatakan:

“Entuk setitik akeh disukuri nek carane, ngriku niku sistem kerjasama kuat. Menawi wonten tiyang njawi ngedol tanah deweke tumbas sak duluran, dadi enteng

umpama tanah sak petak 150 nggeh urunan sak dulur. Mengke gentenan, menawi wonten meleh ditawaraken deweke mengke ditumbas. Mengke digarap sakdulure. Dadi kekuatane neng kono. Kkuatane kono kuwi nggeh paling kuat. Karena kerukunane tadi. Nek kulo tetep urun kulo sertifikatno dewe. Nyatane deweke menyadari, wong sertifikat setunggal mboten nopo-nopo kok, saling percaya padahal ngriku nggeh urun sapi, urun sapi sedulur-sedulur niku loh...”¹⁵.

(“Dapat sedikit atau banyak mereka syukuri, itu kalau cara mereka, sistem kerjasamanya kuat. Kalau ada orang menjual tanah mereka membelinya bersama-sama saudara sehingga menjadi ringan, misalnya tanah satu petak 150 mereka tanggung bersama. Nanti gantian kalau ada lagi tanah yang dijual mereka akan beli lagi. Nanti tanahnya dikerjakan satu saudara. Jadi kekuatan mereka ada disitu. Kekuatan seperti itu sangat kuat karena kerukunan tadi. Kalau saya tetap saya sertifikatkan sendiri. Kenyataannya mereka menyadari, walau sertifikat satu tidak mengapa kok, mereka saling percaya, padahal masing-masing saudara itu menyumbang sapi, sumbangan sapi dari saudara-saudara mereka itu loh...”).

Karena prinsip persaudaraan yang kuat di antara mereka itu maka setiap tahun tanah orang Samin tidak pernah berkurang tetapi semakin meluas. Persaudaraan telah mengakibatkan komunitas Samin menjadi sangat solid. Sesama saudara saling percaya. Mereka rela membantu secara finansial kepada saudaranya yang akan beli tanah meskipun sertifikatnya bukan atas namanya. Ikatan persaudaraan inilah yang menjadi ciri khas orang Samin dari masyarakat lain pada umumnya. Kalau masyarakat umum jarang mengambil resiko memberikan kepemilikan kepada saudaranya seperti yang dilakukan oleh orang Samin. Orang Samin mempunyai sikap rasa saling percaya kepada saudara, tanpa ada pikiran akan dijahili atau dikuasai atau diminta haknya oleh saudaranya yang lain.

14 Novi Triana Hapsari, “Adam Religion in the Religious Life of Samin Tribe in Sumberwening Village Ngawi 1969-1999,” dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, Vol. 19 (2), (2017), hlm. 155-165.

15 Wawancara Sugianto, 2015.

III. PERTIMBANGAN MORAL MASYARAKAT SAMIN

Kebijaksanaan orang Samin telah terbukti mempunyai akibat praktis dalam kehidupan sehari-hari sebagai masyarakat petani. Kejujuran, kerukunan dan persaudaraan merupakan dasar bagi keputusan moral orang Samin. Berikut ini merupakan analisis tentang keputusan moral orang Samin dalam struktur kesadaran moral Lawrence Kohlberg (1927-1987).

Lawrence Kohlberg adalah seorang pakar psikologi dan filsafat moral dari Kohlberg mengatakan bahwa terdapat tiga tahap perkembangan moral yakni tahap pra konvensional, tahap konvensional dan tahap pasca konvensional yang masing-masing tahap ini terdapat dua tingkat lagi, jadi seluruhnya terdapat enam tingkat perkembangan kesadaran moral. Tingkat keenam merupakan tingkat tertinggi yang dicapai manusia. Pada tingkat ini pertimbangan atau kesadaran moral dipandu oleh prinsip-prinsip etika universal yang memungkinkan untuk bertindak bukan berdasarkan egosentris dan pandangan individualistis, serta penyesuaian diri dengan lingkungannya, tetapi seorang mampu bertindak sesuai dengan prinsip moral universal.¹⁶

Kalau melihat prinsip-prinsip moral dasar orang Samin dalam bersikap dapat dilihat bahwa moralitas Samin menduduki tingkat konvensional. Pertimbangan moral orang Samin secara personal maupun sosial tidak terlepas dari harapan komunitas untuk bersikap sesuai dengan tiga prinsip etika Samin, yaitu kejujuran, kerukunan dan persaudaraan.

Apa yang baik adalah apa yang dapat menjaga kerukunan dan persaudaraan dalam komunitas. Hubungan baik dengan komunitas ini lalu diperluas dengan hubungan baik di luar kelompoknya, namun komunitas mereka tetap menjadi prioritas utama.

Keutuhan kelompok personal sangat penting karena berpengaruh terhadap aktifitas orang Samin sebagai petani. Kalau hubungan kelompok personal terganggu maka aktivitas dalam mengolah lahan pertanian juga akan terganggu.

Sikap batin orang Samin dengan kejujuran, kerukunan dan persaudaraan telah membentuk pola produksi, seperti yang dikatakan Krisnamurti bahwa kesadaran manusia menentukan keberadaan masyarakat karena masyarakat adalah proyeksi batin dari manusia.¹⁷ Demikian pula orang Samin mengembangkan kualitas pribadi yang baik seperti tidak iri, tidak dengki, tidak mengambil hak orang lain, kerukunan, dan persaudaraan telah membentuk pola kehidupan orang Samin sebagai petani. Namun, apakah prinsip-prinsip etika Samin seperti kejujuran, kerukunan dan persaudaraan itu menjadi basis yang mendasari tingkah laku orang Samin karena motif ekonomi?

Dalam beberapa kasus sikap dan keputusan moral orang Samin bersikap jujur, rukun dan mengutamakan persaudaraan itu dasarnya bukan untuk kepentingan ekonomi. Dalam kasus terbakarnya pabrik gas Pertamina di Desa Sumber beberapa tahun yang silam di sekitar lahan orang Samin menolak untuk menerima uang ganti rugi dari perusahaan yang jumlahnya sangat besar. Orang Samin tidak mudah menerima pemberian uang atau bantuan berupa barang dari orang lain kalau itu tidak ada alasan yang dapat diterimanya. Peneliti sempat membuktikan sendiri, ketika memberikan honor wawancara kepada orang Samin, di Dusun Tambak ditolaknya dengan alasan "*sedulure teko kok ditarik bayaran*" artinya, "saudaranya berkunjung kok harus diminta membayar". Menurut Ricardo ekonomi mempunyai kontribusi pada kebahagiaan masyarakat atau menurut Aristoteles kehidupan yang baik,¹⁸ tetapi bagi orang Samin ekonomi bukan satu-satunya yang menjamin kebahagiaan. Tujuan tertinggi hidup bermoral bagi orang Samin adalah

16 Kohlberg, L., The cognitive-developmental approach to moral education. *Phi Delta Kappan*, 56. (1975), 670-677.

17 Ari Basuki, "Perbandingan antara Pemikiran Karl Marx dengan Pemikiran J. Krishnamurti tentang Perubahan Sosial, dalam *Humaniora, Volume 20, Nomor 2*, (2008), hlm. 306-314.

18 Ricardo. F. Crespo Mesurado, "Happiness Economics, Eudaimonia and Positive Psychology: From Happiness Economics to Flourishing Economics," dalam *Journal of Happiness Studies*, Volume 16, (2015), hlm. 931-946.

eudaimonia atau kebahagiaan. Menurut Aristoteles *eudaimonia* itu menjadi tujuan tiap-tiap orang dan seluruh komunitas.¹⁹

Bagi orang Samin menjadi petani merupakan sarana untuk mencapai kebahagiaan. Dengan mengolah tanah, rejeki yang diperoleh langsung dari bumi, membuat orang menjadi tenteram. Hidup menjadi petani tidak ada yang bisa dikorupsi tidak seperti profesi lain seringkali mempunyai kesempatan besar untuk berbuat tidak jujur. Namun, ketika lahan orang Samin sempit dan pekerjaan beralih ke profesi lain maka kerukunan seringkali terganggu. Komunitas Samin di beberapa tempat menunjukkan situasi hubungan personal yang kurang harmonis karena keterbatasan lahan dan beralih pekerjaannya ke sektor jasa. Orang Samin kurang merasakan kebahagiaan ketika tidak menjadi petani lagi.

IV. PENUTUP

Berdasarkan atas pembahasan dan hasil penelitian di atas dapat disimpulkan *Pertama*, etika Samin mempunyai tiga prinsip utama, yaitu kejujuran, kerukunan dan persaudaraan. Prinsip ini menjadi dasar bagi orang Samin sebagai masyarakat agraris untuk bersikap dan bertingkah laku baik dalam komunitasnya dan di luar kelompoknya. Tiga

prinsip itu merupakan kebijakan hidup orang Samin yang diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari sebagai strategi untuk keberlangsungan kehidupannya sebagai kaum petani. Namun, tujuan tertinggi dari kehidupan bermoral orang Samin bukan karena didasarkan atas kepentingan ekonomi semata. Orang Samin bersikap jujur, rukun dan persaudaraan yang ingin diraih adalah untuk mencapai kebahagiaan. *Kedua*, dengan melihat tiga prinsip tersebut orang Samin mempunyai ciri-ciri etika Jawa, yaitu sama-sama mempunyai prinsip kerukunan tetapi dengan menekankan kejujuran serta sikap persaudaraan yang menganggap seluruh umat manusia adalah saudara. Berdasarkan atas tiga prinsip itu maka etika Samin dapat ditempatkan dalam level ketiga, yaitu tingkat konvensional dalam struktur kesadaran moral Lawrence Kohlberg. Orang Samin bersikap jujur, rukun dan persaudaraan bertujuan untuk memenuhi harapan kelompoknya, yaitu apa yang baik adalah apa yang dipandang menyenangkan atau sesuai dengan pandangan kelompoknya. Etika Samin juga menunjukkan hubungan dalam kelompok di luarnya dalam perspektif manusia universal dengan prinsip persaudaraan yang menganggap seluruh umat manusia adalah saudara, tetapi dalam pengambilan keputusan moral tujuannya adalah tetap sama, yaitu untuk memenuhi harapan kelompok personal.

DAFTAR PUSTAKA

- Basuki, A., 2008. "Perbandingan antara Pemikiran Karl Marx dengan Pemikiran J. Krishnamurti tentang Perubahan Sosial," dalam *Humaniora* , Volume 20, Nomor 2, 306-314.
- Bering, J. M. 2008. "Why Hell Is Other People: Distinctively Human Psychological Suffering," dalam *Review of General Psychology* , Vol. 12, No. 1, 1-8.
- Buana, D. C., 2012. "Kearifan Lokal Versus Penguasa (Studi Kritis Perlawanan Hukum Masyarakat Adat Sikep Terhadap Pendirian Pabrik Semen di Pegunungan Kendeng, Kecamatan Sukolilo, Kabupaten Pati)," dalam *Jurnal Politika*, Vol. 8, No. 1 , 109-124.
- Gufron, I. A., 2016. "Menjadi Manusia Baik dalam Perspektif Etika Keutamaan," dalam *Yaqzhan Volume 2, Nomor 1* , 99-112.

¹⁹Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika, SEjak Zaman Yunani Sampai Abad ke -19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm.30.

- Habermas, J., 2007. *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. United Kingdom: Polity Pres.
- Hapsari, N. T., 2017. "Adam Religion in the Religious Life of Samin Tribe in Sumberwening Village Ngawi 1969-1999," dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* , Vol. 19 (2), 155-165.
- Joko, 2015. Ajaran-Ajaran Samin Surosentiko (1859-1914). (M. W. Nurrochsyam, Pewawancara) 16 Desember.
- Kirom, S., 2012. "Etika Samin: Suatu Kajian Filsafat Nusantara," dalam *Jurnal Filsafat*, 149-166.
- Kumalasari, D., 2017. "Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal pada Mata Kuliah Perspektif Global," dalam *Istoria, Jurnal Pendidikan dan Ilmu Sejarah* , 2-13.
- Kohlberg, L. (1975). "The cognitive-developmental approach to moral education," *Phi Delta Kappan*, 56. 670-677.
- Magnis-Suseno, F., 1997. *13 Tokoh Etika, Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. Yogyakarta: Kanisius.
- Magnis-Suseno, F., 1987. *Etika Dasar, Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Magnis-Suseno, F., 1984. *Etika Jawa, Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Kehidupan Jawa*. Jakarta: PT Gramedia.
- Mesurado, R. F., 2015. "Happiness Economics, Eudaimonia and Positive Psychology: From Happiness Economics to Flourishing Economics," *Journal of Happiness Studies* , Volume 16, 931-946.
- Pramugi, 2015. Ajaran-ajaran Samin Surosentika (1859-1914). (M. W. Nurrochsyam, Pewawancara) 15 Desember.
- Sastrapratedja, M., 2004. *Manusia dan Permasalahannya, Butir-Butir Refleksi Filsafat*. Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.
- Scott, J. C., 1976. *The Moral Economy of the Peasant, Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. London: Yale University Press.
- Sulistiyono, S. T., 2011. "Saministo Phobia," *Jurnal Sejarah Citra Lekha* , Vol. XVI, No. 2, 31-34.
- Supardji, 2015. Ajaran-Ajaran Samin Surosentiko (1859-1914). (M. W. Nurrochsyam, Pewawancara) 15 Desember.
- Tikno, 2015. Ajaran-Ajaran Moral Samin Surosentiko (1859-1914). (M. W. Nurrochsyam, Pewawancara) Desember 15.

MOOI INDIE: MENYAMPAIKAN BUDAYA AGRARIS NUSANTARA MELALUI LUKISAN

Rini Riris Setyowati, Aman

Prodi Pendidikan Sejarah Fakultas Pendidikan Pascasarjana
Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta
Jl. Colombo No.1, Karang Malang, Caturtunggal,
Depok, Sleman, DI.Yogyakarta
email: riniriris456@gmail.com

Naskah masuk: 25-03-2019

Revisi akhir: 14-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

MOOI INDIE: MENYAMPAIKAN BUDAYA AGRARIS NUSANTARA MELALUI LUKISAN

Abstract

The Mooi Indie has been considered as a painting style that was developing in Nusantara during the Colonial Government of Dutch Indies. The depiction of Nusantara's beautiful scenery has become a implanted characteristic of the Mooi Indie painting until today. Mooi Indie was considered as the starting point of the development of modern painting. This literature study has revealed the following information. The artists through their works received appreciation because they had presented the natural beauty of the Dutch East Indies to the world. Appearing in the midst of the elite of Dutch colonial and the indigenous noblemen, Mooi Indie became the representation of grandeur, wealth, and the beauty of Nusantara. The objects of paint of Mooi Indie artists were farmer community and the beautiful natural sceneries of Dutch East Indies. In addition, practicing this genre they could also see the misery and concern of the community being portrayed. The results of this study show that Mooi Indie paintings were able to place beautiful mountains, rice fields, plants, and society into one frame. Another implied message is this painting genre was able to place the people's agrarian culture in the proper composition. It is not surprising that Mooi Indie's painting has become part of history as well as an evidence of the existence of an agrarian culture in Nusantara.

Keywords: agrarian culture, Mooi Indie, paintings, Nusantara

Abstrak

Mooi Indie merupakan salah satu gaya lukisan yang berkembang di Nusantara pada masa pemerintahan Kolonial Hindia Belanda. Klaim tentang sajian lukisan keindahan pemandangan Nusantara menjadi ciri yang melekat pada lukisan gaya *Mooi Indie* hingga saat ini. *Mooi Indie* dianggap sebagai awal pijakan dari perkembangan seni lukis modern. Melalui studi pustaka, diperoleh informasi bahwa para seniman berhasil mendapat apresiasi yang tinggi terhadap karya mereka sehingga keindahan alam Hindia-Belanda dapat dikenal oleh dunia. Karya-karya *Mooi Indie* menjadi representasi kemegahan, kekayaan, dan juga keindahan bumi pertiwi. *Mooi Indie* hadir di tengah-tengah golongan kelas elite Kolonial Belanda dan elite bangsawan Pribumi. Objek lukisannya yaitu masyarakat petani dan keindahan alam Hindia-Belanda. Seniman yang menganut aliran ini melihat sisi lain dari kesengsaraan dan keprihatinan yang sedang dirasakan oleh masyarakat. Berdasarkan hasil analisis penulis bahwa lukisan gaya *Mooi Indie* tidak hanya mampu membingkai dan menyampaikan

keindahan melalui gunung, sawah, tumbuhan, dan masyarakat. Pesan tersirat lainnya adalah meletakkan kebudayaan agraris penduduk pada komposisi yang sangat tepat. Tidak salah jika lukisan *Mooi Indie* menjadi bagian dari sejarah sekaligus bukti keberadaan kebudayaan agraris di Nusantara.

Kata Kunci: Budaya agraris, mooi Indie, seni lukis, Nusantara

I. PENDAHULUAN

Budaya agraris di Nusantara sampai pada telinga dan mata kolonialis Eropa, khususnya orang-orang Belanda dari ramainya lalu lintas perniagaan dan perdagangan di jalur Malaka. Tidak ingin membuang kesempatan, kaum kapitalis Belanda kemudian mendirikan *Vereenigde Oost-indische Compagnie* (VOC) untuk menanamkan pengaruh serta melakukan monopoli perdagangan hasil dari sektor agraris di Nusantara pada abad ke-17.

Ketertarikan Belanda terhadap sektor agraris di Nusantara selain berasal dari para pedagang juga diperkuat dengan keberadaan lukisan yang menggambarkan tentang keadaan Nusantara. Pada tanggal 24 April 1778, didirikan sebuah himpunan atau lembaga kebudayaan, *Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* oleh pemerintah kolonial Belanda.¹ Pendirian badan tersebut memberikan keuntungan bagi pihak kolonial sekaligus pada pihak masyarakat pribumi. Pertama, lukisan digunakan sebagai salah satu sumber laporan pihak VOC kepada Negeri Belanda untuk menggambarkan keadaan Hindia-Belanda. Melalui lembaga tersebut, pihak kolonial dapat memanfaatkan bakat-bakat pelukis yang tergabung didalamnya demi pemenuhan tugas laporan administrasi mereka kepada negara Induk. Kedua, secara tidak langsung pihak kolonial membawa pengaruh terhadap corak perkembangan lukisan di Hindia-Belanda pada masyarakat.

Lambat laun tradisi melukis dengan gaya orang-orang Eropa mulai mempengaruhi kaum

elite bangsawan Hindia-Belanda. Pada abad ke-19, pelukis peribumi yang muncul dari golongan tersebut adalah Raden Saleh Syarif. Status sosial serta bakatnya memudahkan Raden Saleh untuk memperdalam seni lukis di Negeri Belanda. Bersamaan dengan kejadian tersebut, Lembaga kebudayaan di Hindia-Belanda terus berkembang dan memupuk semangat serta menginspirasi para pelukis lokal turut andil di dalamnya. Hal ini kemudian mampu untuk mengorganisir sebuah pameran yang diadakan oleh pihak lembaga kebudayaan dan kesenian tersebut dengan pokok pameran lukisan modern dalam rentang tahun 1935-1939. Atas keberhasilan tersebut pada tahun 1950 *Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* berubah nama menjadi “Lembaga Kebudayaan Indonesia”.

Lembaga Kebudayaan Indonesia dalam perkembangannya menjadi tempat penyalur bakat-bakat para pelukis. Aliran lukisannya menggambarkan tentang *romantisme*² di Nusantara. Romantisme ini dibingkai dalam sebuah *landscape* alam Indonesia. Para pelukis cenderung mengungkapkan gaya naturalis. Pemandangan alam berupa gunung-gunung, sawah, padi, kerbau, suasana kabut di pagi hari, suasana senja di sore hari, menjadi polesan yang apik dalam kanvas para pelukis. Secara tidak langsung, kehidupan agraris yang dilukiskan oleh para pelukis ini dapat membawa orang-orang yang melihatnya tertarik untuk datang ke Hindia Belanda karena keindahan alamnya.

¹ Terdapat di laman <https://www.museumnasional.or.id/tentang-kami>. Diakses pada tanggal 26 Maret 2019 pukul 23: 11 WIB.

² Menurut Rene Willek dan Jacques Barzun, romantisme berada dalam ketegangan antara keinginan menciptakan, membangun keutuhan (lewat peralatan imajinasi, simbol) dan berpetualang menjelajah kenyataan keanekaragaman, kekacauan atau mungkin perpisahan, artinya para penganut romantisme ini melihat dunia dari perspektif ideal, sehingga terus berjuang membangun keutuhan persepsi dan kenyataan. Lihat Mukhlis PaEni, *Sejarah Kebudayaan Indonesia: Seni Rupa dan Desain* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), hlm. 85, dan juga Ritter, hlm. 393-396.

Lukisan tentang keindahan alam Hindia-Belanda ini disebut dengan aliran lukisan *Mooi Indie*.³ Aliran lukisan gaya *Mooi Indie* ini menjadi pesan visual bahwa sebenarnya budaya agraris di Indonesia telah ada sejak zaman dahulu. Kebudayaan agraris di Indonesia yang selama ini tidak banyak ditemukan literasinya dapat diketahui dengan lukisan-lukisan karya para pelukis Belanda dan pribumi. Menarik perhatian untuk dikaji lebih rinci mengenai peran seni lukis dengan gaya *Mooi Indie* yang berkembang pada saat itu terhadap penyampaian budaya agraris di Nusantara kepada negara-negara Eropa. Pada pengkajian lebih lanjut peneliti menggunakan pendekatan sejarah untuk melakukan analisis kronologis munculnya lukisan *Mooi Indie* di Nusantara, kemudian diuraikan melalui metode penelitian diskriptif kualitatif.

II. BUDAYA AGRARIS NUSANTARA DALAM KARYA LUKIS

A. Sejarah Seni Lukis *Mooi Indie*

Hubungan Belanda dengan pihak penguasa nusantara telah terjalin sejak abad ke-17. Ketika itu pihak belanda sering memberi hadiah kepada penguasa nusantara berupa lukisan. Karya-karya lukis yang diberikan sebagai hadiah dari orang-orang Belanda atas kerjasama yang telah mereka lakukan menarik perhatian lingkungan kerajaan. *Juru Sungging* (pelukis istana) yang bekerja di dalam keraton mendapat banyak ilmu baru tentang lukisan termasuk pada alat dan bahan baru dalam melukis, yakni cat air dan cat minyak.⁴

Perkembangan lukisan pada saat itu hanya sebatas memenuhi kebutuhan kerajaan saja. Strata sosial dan ekonomi menjadi batasan seniman dalam

berkarya. Karya-karya seni muncul pada lambang-lambang kerajaan, serad, babad, batik, dan gambar raja-raja. Tidak semua lapisan masyarakat dapat mengenakan lambang-lambang atau gambar gambar secara bebas dalam kehidupan masyarakat. Atas batas tersebut, perkembangan lukisan di kalangan masyarakat tidak terlihat menonjol. Meskipun telah mengenal seni rupa yang mendapat pengaruh dari Hindu-Budha maupun Islam, secara keseluruhan perkembangan seni rupa pada saat itu tidak dapat disebut sebagai seni rupa modern.

Kedatangan pihak Belanda, membawa alur perubahan modernitas pada seni rupa di Nusantara. Awalnya VOC sebagai kongsi dagang Belanda, membawa tukang gambar (*drafmen*) amatir untuk mendokumentasikan perjalanan, membuat peta geografi: posisi gunung api, sawah, kerajaan, benteng, serta flora dan fauna, selain itu digambarkan pula penduduk setempat. Pada saat itu fungsi lukisan hanya sebagai pendokumentasian laporan administrator dan kepentingan pemerintah. Perintisan seni lukis modern kemudian mulai berkembang pada abad ke-19. Pertumbuhan ekonomi menjadi salah satu pendukung kemunculan pabrik-pabrik di Hindia Belanda.⁵ Bagi dunia seni lukis, pabrik cat PAR milik P.A. Regnault menjadi pendukung utama dalam perkembangan seni lukis di Hindia Belanda, khususnya Batavia.⁶

Berdasarkan pengaruh perkembangan seni rupa, gaya atau aliran yang dikembangkan oleh para pelukis sebagai penanda modernitas seni rupa di Nusantara adalah seni lukis *Mooi Indie*.⁷ Para pelukis yang mengembangkan gaya ini adalah sebagian besar orang Eropa dan beberapa pribumi.⁸ Menurut Sudjojono lukisan *Mooi Indie* merupakan lukisan bergaya romantik yang menghadirkan sisi-sisi keindahan alam dan manusia Indonesia.⁹ *Mooi*

3 S. Soedjojono, *Seni Loekis. I Kesenian dan Seniman* (Yogyakarta: Penerbit Indonesia Sekarang, 1946).

4 Paeni, M., *Sejarah Kebudayaan Indonesia : Seni Rupa dan Desain* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2009), hlm. 79.

5 Abdurrachman Surjomihardjo, *Pemekaran Kota Jakarta* (Jakarta: Djembatan, 1977), hlm. 40.

6 Williard A Hanna, *Hikayat Jakarta* (Jakarta: Obor, 1988), hlm. 201.

7 Istilah "Hindia Molek" atau "Hindia Jelita" dipakai pada judul reproduksi belasan lukisan pemandangan Hindia Belanda karya pelukis *Du Chattel*, 1930. Istilah *Mooi Indie* terkenal di Hindia Belanda sejak pelukis S. Sudjojono mengejek lukisan-lukisan pemandangan yang serba bagus, romantik tenang dan damai. Lihat Agus Burhan, *Perkembangan Seni Lukis: Mooi Indie sampai Persagi di Batavia 1900-1942* (Jakarta: Galeri Nasional, 2014), hlm. 35.

8 *Ibid.*, hlm. 18.

9 Zuliati, "Ikonomografi Karya Sudjojono, 'Di Depan Kelamboe Terboeka'," *Journal of Urban Society's Art*, Vol. 1, No. 1, April 2014, hlm. 1-16.

Indie hadir sebagai representasi alam nusantara kepada dunia secara global. Perkembangan seni lukis gaya *Mooi Indie* dipengaruhi oleh: 1) letak geografis, 2) kelas sosial, 3) *trend* seni lukis di Eropa, dan 4) pelukis.

Mooi Indie membawa pengaruh yang cukup signifikan bagi perkembangan seni lukis modern. Lahirnya gaya lukis *Mooi Indie* menjadi keuntungan bagi masyarakat Hindia Belanda yakni: 1) Hindia-Belanda mampu eksis di kancah dunia, 2) keindahan alam Hindia-Belanda mampu menarik perhatian dunia luar, dan 3) Hindia Belanda menjadi salah satu tujuan orang-orang Eropa untuk dikunjungi. Meskipun *Mooi Indie* mengantarkan dampak yang cukup baik, namun disisi lain ada yang tidak tersampaikan melalui aliran ini. Pertama, kekejaman kolonialisme dan kesengsaraan rakyat tidak dihadirkan dalam aliran lukisan ini. Kedua, meskipun pada kenyataannya alam Hindia-Belanda memang eksotis, namun penggambaran dari lukisan *Mooi Indie* terlalu berlebihan. Ketiga, lukisan ini hanya mementingkan selera sebagian penikmat yaitu golongan elite dan bangsawan, tanpa menghadirkan sisi kesengsaraan rakyat.

Terlepas dari semua kekurangan serta kelebihan dari gaya lukisan *Mooi Indie*, dapat ditarik kesimpulan bahwa *Mooi Indie* merupakan pelopor perkembangan modernitas seni lukis di Nusantara yang berusaha untuk membangun citra baik keadaan serta kehidupan di tengah-tengah kesengsaraan masyarakat atas penjajahan kaum Kolonial Belanda. *Mooi Indie* menyampaikan pesan keindahan alam Nusantara dan kebudayaan agraris di Hindia-Belanda. Lebih jauh, dan yang terpenting, gambar-gambar akhir zaman kolonial dari lanskap Hindia-Belanda mampu memberikan pelarian imajinatif bagi Eropa yang pada saat itu menghadapi perang dunia.¹⁰ Selain itu gaya lukisan ini merupakan rangsangan serta dapat dijadikan sebuah evaluasi oleh para pelukis generasi selanjutnya dalam menentukan arah

karya-karya mereka. Namun, tidak bisa dipungkiri bahwa *Mooi Indie* merupakan romantisme kaum kolonial baik secara sengaja maupun tidak disengaja menciptakan negeri Hindia Timur yang eksotis sekaligus menguntungkan bagi mereka. Seni lukis gaya *Mooi Indie* merupakan bagian terpenting dalam sejarah seni rupa di Indonesia dan juga sejarah agrarian di Indonesia.

B. Tokoh-Tokoh Pelukis *Mooi Indie*

Terdapat empat kelompok pelukis dari aliran *Mooi Indie* yang mulai berkembang pada awal abad ke-20, yaitu: *pertama*, orang asing yang jatuh cinta pada keindahan negeri ini dan menemukan objek-objek lukisan yang cocok untuk mereka lukiskan di tanah Hindia. Misalnya F.J. Du Chattel, Marius Bauer, Nieuwkamp, Isaac Israel, PAJ Moojen, Carel Dake, Romualdo Locatelli (Itali). Kedua, orang-orang Belanda kelahiran Hindia Belanda, misalnya Henry van Velthuisen, Charles Sayers, Ernest Dezene, Leonard Eland, Jan Frank, dll. Ketiga, orang pribumi yang berbakat melukis dan mendapat ketrampilan dari dua kelompok di atas, misalnya Raden Saleh, Mas Pirngadi, Abdullah Surisubroto, Wakidi, Basuki Abdullah, Mas Soeryo Soebanto, dan Henk Ngantunk. Keempat, orang-orang Cina seperti, Lee Man Fong, Oei Tiang Oen, Biau Tik Kwie, dan Kwee Ing Tjiong.¹¹

Du Chattel menjadi nama yang sering muncul pertama kali ketika membahas tentang gaya lukisan *Mooi Indie*. Du Chattel lebih memperhatikan sisi artistik dalam konsep karya lukisannya. Keinginan untuk mendekati kenyataan menjadi soal yang tidak perlu untuk terlalu diperhatikan. Salah satu hal yang menarik perhatian Du Chattel adalah Pulau Bali. Bali diibaratkan bagai penjelmaan surga yang hilang. Kekayaan cahaya matahari, sawah, padi, kerbau, pohon kelapa, para petani, struktur terasering menambah pesona keindahan warna tropis di Hindia-Belanda yang sangat mempesona. Selain itu, unsur kultural yang kental di sana menjadi bumbu pelengkap dalam menghadirkan cita

¹⁰ Susie Protschky, *Images of The Tropics Environment and Visual Culture in Colonial Indonesia* (Leiden: KITLV, 2011), hlm. 15.

¹¹ Agus Burhan. *Perkembangan Seni Lukis: Mooi Indie sampai Persagi di Batavia 1900-1942* (Jakarta: Galeri Nasional, 2014), hlm. 27

rasa lukisan yang sempurna ketika menempatkan lukisan gaya ini. Hal ini kemudian menggiring imajinasi orang-orang Belanda bahwa lingkungan kebudayaan dan kesederhanaan penduduk menjadi satu kolaborasi hingga memberi kesan eksotis.¹² Tokoh lain yang merupakan pelukis kelahiran Hindia Belanda dengan karya lukisan gaya *Mooi Indie* adalah Leonard Erland. Erland pernah belajar melukis pada Carel Dake. Lukisan karyanya mengungkapkan pemandangan dengan gradasi langit yang sangat indah. Gunung-gunung juga dilukiskan dengan penggunaan warna-warna cerah.

Gaya *Mooi Indie* juga disampaikan oleh pelukis-pelukis pribumi. Namun, mereka adalah bagian dari golongan elite bangsawan pribumi. Salah satu tokoh pelopor gaya *Mooi Indie* yaitu Raden Saleh. Raden Saleh merupakan pelukis pertama yang belajar teknik Barat ketika melukis. Patron seni lukis modern ini mendapat kesempatan belajar melukis dengan gaya Barat langsung pada A.A.J. Payen, seorang pelukis keturunan Belgia, yang bekerja pada pusat penelitian Pengetahuan dan Kesenian Hindia-Belanda di Bogor.¹³ Bakat dan kemampuan melukis Raden Saleh ini lah yang kemudian membukakan pintu menuju jalan perkembangan seni lukis di Indonesia. Kiprahnya di dunia lukis sudah tidak diragukan lagi. Karya-karyanya banyak dikoleksi oleh kaum ningrat, museum, dan pemerintah Belanda. Tema pemandangan, hewan, manusia, serta pejabat menjadi objek yang dilukiskannya.

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, pelukis-pelukis keturunan Cina mulai muncul, salah satunya yaitu Kwee Ing Tjong. Kwee Ing Tjong atau bisa disingkat KIT belajar melukis secara privat dari Sudjojono.¹⁴ Melukis hanya dijadikan sebagai “hobi” oleh KIT. Karya-karya KIT diilhami oleh keadaan lingkungan sekitar dan profesinya yaitu agen Tembakau. Tema-tema yang dilukiskan

oleh KIT antara lain petani tembakau, suasana desa di lereng Gunung Sumbing dan Sindoro.

Secara garis besar, beberapa tokoh yang disebutkan di atas memiliki latar belakang dan subjektivitas yang berbeda-beda ketika mereka berkarya. Demikian jika dilihat dari hasil karya tentang keadaan alam Nusantara, maka ada beberapa pesan yang sama yang tertuang dalam lukisan masing-masing. Pertama, pernyataan kekaguman terhadap alam Nusantara. Kedua, perasaan bangga terhadap keindahan yang mereka lihat. Ketiga, pengakuan terhadap suasana keteduhan dan kedamaian pada iklim tropis yang tidak didapatkan di tempat lain.

C. Budaya Agraris dalam Lukisan *Mooi Indie*

Budaya agraris di Nusantara sebelum adanya fotografi sulit untuk ditelusuri literasinya. Lukisan merupakan salah satu karya yang dapat digunakan sebagai bukti maupun sumber untuk melihat keadaan alam dan masyarakat Nusantara. Karya lukis gaya *Mooi Indie* merupakan satu-satunya lukisan yang menggunakan keadaan dan budaya agraris Nusantara sebagai objek lukisan. Beberapa hasil karya seniman-seniman pada saat itu, objek yang mereka lukiskan sama yaitu sawah, gunung, sungai, hasil-hasil pertanian, hewan-hewan, tumbuhan, rumah-rumah adat, dan lain-lain. Objek lukisan tersebut menjadi tanda bahwa kehidupan agraris di nusantara pada saat itu sudah mapan. Munculnya seni lukis dengan gaya *Mooi Indie* ini juga menunjukkan sifat-sifat tertentu dalam lukisan terhadap suatu periode sejarah yang penting hingga dapat menyiratkan suatu makna bahkan peristiwa di dalamnya. Demikian bahwa visual sebuah karya dapat menjadi sebuah bukti dari sesuatu yang penting dideskripsikan hingga dapat menyampaikan informasi dibaliknya. Gaya *Mooi Indie* ini yang merupakan pengelompokan atau klasifikasi dari karya-karya seni rupa meliputi waktu, daerah, penampilan, teknik, subjek mater, dan sebagainya.

12. Agus Burhan. *Perkembangan Seni Lukis: Mooi Indie Sampai Persagi di Batavia 1900-1942* (Jakarta: Galeri Nasional, 2014), hal. 27.

13. Pandangan eksotisme tumbuh dari kehidupan masyarakat Belanda yang eksklusif dan memberi jarak pada pribumi. Lihat AbeyaSekere Susan, *Jakarta A History* (Singapore: Oxford University Press, 1987), hlm. 115.

14. Oei Hong Djien, *Seni dan Mengoleksi Seni* (Jakarta: Gramedia, 2012), hlm. 11.

15. *Ibid.*, hlm. 159.

Berdasarkan aspek-aspek yang dilukiskan tersebut maka dapat memberikan kemungkinan lebih jauh untuk dipelajari serta di analisis.¹⁵

Berikut adalah beberapa lukisan gaya *Mooi Indie*.



Fredericus Jacobus van Rossum du Chattel, *Landscape Indonesia* (Dutch, 1856–1917)
(Sumber: <http://www.artnet.de>)

Fredericus Jacobus van Rossum du Chattel, menghadirkan lukisan yang mementingkan aspek kemiripan dengan keadaan sebenarnya. Pelukis naturalis yang hidup pada abad ke-17 hingga abad ke-19 terpengaruh oleh abad renaissance dan Barok, sehingga naturalisme dan idealisme terwujud dalam karya mereka. Objek pada lukisan tersebut yaitu pohon, air, tanah, rumput, dan rumah dengan latar belakang gunung. Lukisan tersebut menggambarkan tanah Nusantara yang subur membuat beragam tanaman bisa tumbuh di sana. Air sebagai pokok kehidupan pada tumbuhan juga turut dihadirkan dalam lukisan. Kilau sinar cahaya matahari yang bersinggungan dengan tumbuh-tumbuhan menambah kesan tropis yang indah dan subur. Du Chattel seakan ingin memamerkan keadaan tanah subur Nusantara dengan kesederhanaan yang juga ikut terbingkai dalam lukisannya. Nusantara diramu dalam sebuah kanvas, untuk menunjukkan bahwa negeri yang sedang digambarkan merupakan suatu negeri dengan kekayaan alam yang luar biasa.



Rice field in Java (1925) Ernest Dezentjé (niederländisch, 1884 - 1972)
(Sumber: <http://www.artnet.de>)

Kedua lukisan karya Ernest, dilihat dari judulnya menunjukkan bahwa Nusantara pada saat itu merupakan negeri yang berbudaya. Budaya yang Ernest coba untuk sampaikan pada karya-karyanya yaitu budaya agraris. Tidak dapat terelakkan jika kedatangan bangsa Eropa ke Nusantara karena kekayaan hasil buminya. Tanah-tanah Nusantara dapat mengasihkan beragam kebutuhan yang dapat mencukupi kebutuhannya sendiri hingga mencukupi kebutuhan negeri lain. Kekayaan melimpah sektor agraris telah sampai pada telinga orang-orang Eropa ketika mereka mendapatkan rempah-rempah yang tumbuh subur dan begitu melimpah di Nusantara. Hal ini tentu mengherankan masyarakat Eropa pada saat itu. Disaat mereka kesulitan memenuhi kebutuhan mereka ditambah dengan jatuhnya Konstantinopel, di Nusantara barang-barang yang mereka cari seakan menjadi barang yang nilainya biasa saja. Melihat potensi alam yang begitu luar biasa, perlahan-lahan muncul keinginan untuk melakukan penguasaan terhadap seluruh kekayaan alam Nusantara.¹⁶

Sistem irigasi, sistem tanam dan panen yang dilukiskan oleh Ernest merupakan bukti nyata bahwa Nusantara telah memiliki budaya yang tinggi dalam bidang pertanian. Masyarakat telah memiliki cara tersendiri dalam mengolah tanah mereka. Sistem terasering merupakan

¹⁵ Feldman Edmund Burke, *Art as Image and Idea* (New York: Prentice Hall Inc. & Harry Abrams Inc., 1977), hlm. 136.

¹⁶ J. S. Furnivall, *Hindia Belanda Studi Tentang Ekonomi Majemuk* (Jakarta: Freedom Institute, 2009), hlm. 3.

memperkuat pandangan bahwa masyarakat telah mampu mengolah tanah-tanah mereka meskipun keadaan tanah tidak datar. Teknik ini hal yang perlu juga untuk mendapat apresiasi sebagai tanda kemajuan sektor agraris pada saat itu. Pandangan yang ditangkap oleh indera penglihatan Ernest dilukiskannya hingga menghasilkan suasana tenang dan harmonis. Latar belakang gunung menjadi pemanis sekaligus pelengkap pemandangan alam “bumi pertiwi”. Perpaduan warna-warna hijau pada tumbuhan, warna kuning dari sinar matahari, warna biru hingga gradasi warna abu-abu menjadi satu perpaduan yang sangat indah. Tidak salah jika lukisan-lukisan tersebut mampu memikat hati orang-orang Eropa untuk datang ke Hindia Belanda.



Wakidi, Musim Panen (Sumber: <https://www.mutualart.com>)

Salah satu pelukis asli Hindia-Belanda atau pribumi yang juga menyoroti sisi-sisi agraris pada saat itu yaitu Wakidi. Wakidi mencoba melukiskan kehidupan agraris di Hindia-Belanda, namun tidak hanya di Jawa saja. Sumatera beserta keindahan alamnya dilukiskan oleh Wakidi dengan sangat indah. Lukisannya menunjukkan tentang sistem menanam padi. Terlihat dalam lukisannya bahwa masyarakat pada saat itu telah menanam padi dengan teknik lurus. Penanaman padi yang dilakukan masyarakat seperti diberi garis agar padi tertanam lurus dan rapi. Dilukiskan juga dalam satu petak sawah terdapat beberapa orang, hal ini menunjukkan bahwa kehidupan gotong royong ada bersamaan dengan kebudayaan agraris masyarakat Hindia-Belanda.

Tidak dapat dipungkiri jika lukisan dengan gaya *Mooi Indie* di atas memiliki keindahan yang sulit untuk di deskripsikan. Melalui analisis pada beberapa lukisan di atas dapat ditarik kesimpulan: 1) *Mooi Indie* berjasa dalam menyampaikan kehidupan Nusantara, 2) *Mooi Indie*, membangun citra yang baik bagi Nusantara, 3) *Mooi Indie*, merupakan bagian dari sejarah Indonesia, dan 4) *Mooi Indie*, menjadi bukti kebudayaan agraris di Nusantara.

III. PENUTUP

Mooi Indie merupakan gaya lukisan yang berkembang pada masa pemerintah kolonial Belanda. Gaya lukisan ini berkembang di Hindia-Belanda dan mendapat pengaruh dari dunia Eropa. Lukisan *Mooi Indie* merupakan cikal-bakal dari perkembangan seni rupa modern. *Mooi Indie* menjadi lukisan yang cukup eksklusif karena berkembang dikalangan elite bangsawan kolonial dan juga elit bangsawan pribumi. Strata sosial menjadi faktor yang cukup berpengaruh terhadap perkembangan karya seni pada saat itu.

Lukisan *Mooi Indie* bertujuan memanjakan sudut pandang penikmat dengan menghadirkan keindahan-keindahan alam Nusantara. Seperti dua mata koin yang berbeda, lukisan gaya *Mooi Indie* menghadirkan satu sisi keindahan untuk mengesampingkan kesengsaraan masyarakat dalam menghadapi para penjajah. Sedangkan keindahan yang digambarkan menjadi perwakilan tentang kesanggupan, ketangguhan, dan kekayaan bumi Nusantara di mata dunia.

Objek pokok lukisan *Mooi Indie* yaitu tentang keindahan alam Nusantara yang diwakilkan dengan kekayaan sektor agraris. Seniman menunjukkan kebudayaan agraris yang telah terorganisir dengan menggambarkan keadaan panen, gotong royong masyarakat, hewan-hewan yang digunakan untuk membajak sawah, gambaran tentang kesuburan tanaman dan lain-lain. Hal tersebut menjadi bukti yang semakin memperkuat pandangan dunia, bahwa kekayaan yang dimiliki Nusantara tidak

hanya kekayaan rempah-rempah saja, namun juga padi, jagung, dan lain-lain. Sektor agraris ini berhasil disampaikan kepada dunia luar melalui

lukisan gaya *Mooi Indie*. Lukisan gaya *Mooi Indie* merupakan bukti perkembangan keadaan agraris Nusantara yang tersaji secara visual.

DAFTAR PUSTAKA

- Burhan, A., 2014. *Perkembangan Seni Lukis: Mooi Indie sampai Persagi di Batavia 1900-1942*. Jakarta: Galeri Nasional.
- Edmund Burke, F., 1977. *Art as Image and Idea*. New York: Prentice Hall Inc. & Harry Abrams Inc.
- Furnivall, 2009. J. S., *Hindia Belanda Studi Tentang Ekonomi Majemuk*. Jakarta: Freedom Institute.
- Hanna, W.A., 1988. *Hikayat Jakarta*. Jakarta: Obor.
- Hong Djien, O., 2012. *Seni dan Mengoleksi Seni*. Jakarta: Gramedia.
- Kartodirdjo, S., 1987. *Perkembangan Peradaban Priyayi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Paeni, M., 2009. *Sejarah Kebudayaan Indonesia: Seni Rupa dan Desain*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Protschky, S., 2011. *Images of The Tropics Environment and Visual Culture in Colonial Indonesia*. Leiden: KITLV.
- Soedjojono, S., 1946. *Seni Loekis. I Kesenian dan Seniman*. Yogyakarta: Penerbit Indonesia Sekarang.
- Soekiman, D., 2014. *Kebudayaan Indis dari Zaman Kompeni sampai Revolusi*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Surjomihardjo, A., 1977. *Pemekaran Kota Jakarta*. Jakarta: Djambatan.
- Susan, 1987. A., *Jakarta A History*. Singapore: Oxford University Press.
- Zuliaty, 2014. "Ikonomografi Karya Sudjojono 'Di Depan Kelamboe Terboeka'," *Journal of Urban Society's Art*, Vol. 1, No. 1, April 2014, hlm. 1-16.

Internet:

- Terdapat di laman <https://www.museumnasional.or.id/tentang-kami>. Diakses pada tanggal 26 Maret 2019, pukul 23: 11 WIB.
- Terdapat di laman http://www.artnet.de/k%C3%BCnstler/ernest-dezentj%C3%A9/panen-rFqRwE__F6lTlpyIUaES8A2. Diakses pada tanggal 27 Maret 2019, pukul 00:29 WIB.
- Terdapat di laman http://www.artnet.com/artists/fredericus-jacobus-van-rossum-du-chattel/indonesian-landscape-Htk_kCziL7QYOW7nsPSXXg2. Diakses pada tanggal 27 Maret 22:03 WIB.
- Terdapat di laman <https://www.mutualart.com/Artwork/Musim-Tanam/1120BA25DA765451>. Diakses pada 28 Maret 2019, pukul 18:31 WIB.

KEBUDAYAAN (TANI) JAWA SEBAGAI SUMBER NILAI EKOLOGI¹

Dhanu Priyo Prabowo

Sanggar Alam Mayapada Yogyakarta
Dumpon, Kebonrejo, Temon, Kulon Progo, DIY
dhanupriyoprabowo@yahoo.co.id

Naskah masuk: 28-03-2019

Revisi akhir: 29-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

JAVANESE FARMING CULTURE AS THE SOURCE OF JAVANESE ECOLOGICAL VALUES

Abstract

The Javanese farming culture and ecological values can be traced from various manuscripts. This paper aims to reveal the contribution of the Javanese farming culture to the Javanese ecological values. Considering their relation with nature, to preserve the ecological harmony the Javanese farmers provide lessons about ecological values. The tight relation between ecology and (natural) harmony is evidenced by the power of culture. The farmers perform the ecological and natural harmony through their rice cultivation. The unimaginable impact of Green Revolution has changed the paradigm of farming culture. The difficulty in eliminating rice field pests is one form of the revolution. The data sources of this paper were obtained from a number of Javanese manuscripts. Using eco-criticism approach, this study explains how the Javanese farming culture become the representation of nature which has influenced the life of farmers.

Keywords: *harmony, culture, farming, ecology*

Abstrak

Makalah ini bertujuan untuk mengungkapkan sumbangan kebudayaan (tani) Jawa sebagai sumber nilai ekologi Jawa. Kebudayaan tani beserta nilai-nilai ekologinya dimaksud dirunut dari khazanah naskah Jawa. Dari pembahasan diketahui bahwa kebudayaan tani Jawa memiliki sumbangan bagi nilai ekologi Jawa. Dengan selalu mempertimbangkan keeratannya dengan alam, petani Jawa memberikan pelajaran tentang nilai ekologi menjaga keselarasan. Keeratan antara keduanya (ekologi dan keselarasan) ditunjukkan dalam wujud kekuatan spirit budaya. Di samping itu, nilai ekologi dan keselarasan ditunjukkan melalui cara-cara mereka dalam menggarap sawah, bercocok tanam, memanen, hingga menyimpan padinya. Perubahan paradigma petani akibat Revolusi Hijau berdampak yang tidak dibayangkan dalam kebudayaan tani melalui teknologi pertanian. Kesulitan membasmi hama penyakit tanaman (padi) adalah salah satu wujud dari revolusi itu. Sumber data dari makalah ini berasal dari naskah Jawa. Oleh karena itu, di dalam makalah ini digunakan pendekatan Ekokritik (Ecocriticism). Inti dari pendekatan itu menjelaskan bahwa kebudayaan tani Jawa merupakan suatu bentuk representasi tentang alam (nature) yang mempunyai pengaruh di dalam kehidupan para petani.

Kata kunci: *keselamatan, budaya, tani, spritualitas, kearifan-lokal, ekologi*

¹ Pernah dipresentasikan di Kongres Kebudayaan Jawa II, 21-23 November 2018, di Hotel Mercure Grand Mirama, Surabaya, dan sudah diperbaharui.

I. PENDAHULUAN

Salah satu sisi dari kebudayaan Jawa adalah dunia tani (pertanian). Dari dunia kebudayaan tani Jawa terdapat nilai-nilai yang berkaitan dengan ekologi. Melalui budayanya, para petani sebenarnya mengajarkan tentang nilai-nilai yang berkaitan ekologi Jawa. Nilai-nilai ekologi itu dimunculkan di dalam tatacara dan adat yang telah diwariskan oleh leluhur. Dipandang dari segi positivisme modern, barangkali nilai-nilai ekologi Jawa yang berada di kalangan budaya tani Jawa mungkin hanya dipandang sebagai dongeng tidak bernilai. Akan tetapi, kalau dilihat dari spirit yang ditularkan, adat dan tatacara yang membungkus nilai-nilai ekologi Jawa itu perlu dipertimbangkan untuk pada saat ini. Secara ekologis sawah yang subur, luas, dan indah beserta seluruh sistem budaya yang melingkupinya di tanah Jawa mulai berkurang dan tidak menarik hati (jika dipandang). Berkurang luasnya lahan persawahan ini karena adanya konversi untuk penggunaan nonpertanian yang meningkat tajam di Pulau Jawa.²

Profesi petani adalah profesi yang mendominasi penduduk Indonesia. Mereka menjadi penopang ekonomi negara yang belum dapat digeser oleh penopang lain, misalnya industri. Petani adalah subyek pertanian, tidak terkecuali usaha tani padi; tanpa petani tidak ada pertanian; tanpa petani tidak ada padi atau beras.³ Oleh karena itu, kedudukan mereka menjadi penting bagi bangsa Indonesia. Sebagian besar penduduk Jawa hidup dari bercocok tanam karena kondisi geografis pulau Jawa, khususnya daerah pedalaman yang sangat menguntungkan untuk melakukan pekerjaan pertanian. Keadaan iklim, curah hujan, aliran-aliran sungai, dan

kondisi tanah yang subur (dari abu gunung berapi dan lain-lainnya) merupakan faktor pendukung untuk mengembangkan sistem pertanian.⁴

Oleh karena itu, bagi masyarakat Jawa, hidup bertani merupakan pekerjaan yang sangat membudaya sejak dahulu kala. Keberadaan kaum petani dan produksi pertanian menyumbang terhadap keamanan dan keseimbangan kosmis dalam suatu wilayah kerajaan abad ke-14 di Jawa (kasus Pangeran Wengker, seorang penguasa Jawa). Ditinjau dari segi ekonomi, penduduk pedesaan pada masa itu merupakan penyedia bahan pangan utama bagi kerajaan dan sekaligus sebagai pemasok barang-barang yang diperlukan bagi kepentingan perniagaan antarpulau. Pangeran Wengker memberikan amanat kepada para petani harus menjadi penanam padi yang rajin sekaligus menjadi rakyat yang setia.⁵

Kebudayaan tani Jawa bukanlah hanya ruang fisik-geografis, tetapi juga ruang mental dan kebudayaan. Kebudayaan tani Jawa, pada hakikatnya, tidak hanya mengungkapkan masalah budaya bercocok tanam padi karena di dalam kebudayaan tani Jawa juga direpresentasikan bagaimana alam (*nature*) mempunyai pengaruh di dalam kehidupan para petani.⁶ Perkembangan zaman yang terjadi tidak dapat dilepaskan dari dinamika kebudayaan tani Jawa, khususnya yang berkaitan dengan nilai-nilai ekologi. Nilai-nilai ekologi yang tetap dipertahankan oleh para petani Jawa sering dipandang sebagai suatu bentuk takhayul oleh para peneliti Barat dan tidak pernah menganggapnya sebagai upaya untuk melestarikan lingkungan dengan cara yang alami.⁷ Teknologi di bidang pertanian telah mengubah orientasi petani atas tradisi bercocok tanam padi, karena teknologi dalam realitas

2 Khudori, *Ironi Negeri Beras* (Yogyakarta, 2011), hlm. 311; Mardikanto, *Bunga Rampai Pembangunan Pertanian* (Surakarta, 1994), hlm 41.

3 Khudori, *Ironi Negeri Beras* (Yogyakarta, 2011), hlm. 311; Sutanto, "Tantangan Global Menghadapi Kerawanan Pangan dan Peranan Pengetahuan Tradisional dalam Pembangunan Pertanian" (Yogyakarta, 2004), hlm 73.

4 Khudori, *Ironi Negeri Beras* (Yogyakarta, 2011), hlm. 312.

5 Husken dan White. "Ekonomi Politik Pembangunan Pedesaan dan Struktur Agraria di Jawa", dalam *Prisma*, Nomor 4, 1989.

6 Glotfelty. "Literary Studies in An Age of Environmental Crisis" (dalam Cheryl Glotfelty dan Harold From (ed.) *The Ecocriticism Reader: Land Marks in Literary Ecology* (Georgia: University of Georgia Press, Athens, London, 1996), hlm. viii-xix.

7 Glotfelty. "Literary Studies in An Age of Environmental Crisis" (dalam Cheryl Glotfelty dan Harold From (ed.) *The Ecocriticism Reader: Land Marks in Literary Ecology* (Georgia: University of Georgia Press, Athens, London, 1996), hlm. viii-xix.

di tengah masyarakat tidak semudah teori. Teknologi mencakup penguasaan nilai sebagai langkah-langkah pengembangan kelembagaan dan transformasi kultural (*culture determinism*), yakni upaya-upaya membebaskan diri dari tradisi, adat, solidaritas, dan kesetiaan kelompok menuju sebuah tata-sosial masyarakat yang bersikap rasional, hemat, setia pada waktu serta efisien.⁸

Nilai-nilai ekologis yang berakar dari kearifan lokal dalam dunia pertanian di Jawa penerusannya (pelestariannya) dilakukan dengan berbagai cara, yaitu melalui kebiasaan (adat) yang disampaikan secara lisan dari generasi ke generasi dan melalui penulisan-penulisan sastra Jawa. Akan tetapi, kearifan lokal itu sekarang mulai tergerus karena para petani Jawa kurang memperhatikannya sebagai cara untuk bercocok tanam. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan tentang kearifan lokal di dunia kebudayaan bertani Jawa yang sekarang sudah tidak mendapatkan perhatian lagi dalam dunia pertanian, khususnya padi. Dalam penelitian ini, pengertian tentang kebudayaan pertanian Jawa adalah pulau Jawa bagian selatan, yaitu Banyumas, Kedu, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Malang, dan Kediri.⁹

II. BUDAYA PETANI PADI

A. Produksi Padi

Sawah perlu disiapkan sebelum ditanami padi. Persiapan itu bukan hanya dalam bentuk ‘upaya’ (pemikiran), tetapi juga dalam bentuk harta benda, dan benih. Sebelum disiapkan semuanya itu, petani Jawa terlebih dahulu mengolah tanah sawah dan membuat parit untuk pengairan. Tanah sawah yang subur itu dengan mudah ditanami benih padi. Siang dan malam benih padi itu akhirnya mudah menyerap pupuk yang bercampur dengan air.

Kesuburan sawah itu digambarkan ketika benih padi itu mulai (1) ‘*dumulur*’ (tumbuh); (2)

‘*nglilir*’ (mulai menampakkan daun-daunya); (3) ‘*gumadhung*’ (mulai menunjukkan tanda-tanda berisi padi); (3) ‘*meteng*’ (buah hampir berwujud padi); (4) ‘*mecuti*’ (mulai merunduk seperti cambuk); (5) ‘*mratak*’ (padi mulai mengeluarkan warna kuning); (6) ‘*tumungkul*’ (merunduk tanda padi berisi); (7) *meteng* (tangkai padi mulai berisi); (8) *mucuki* (mulai berbuah di pucuk tangkai); (9) *mecuti* (berbuah bagai cambuk); (10) *mbledeg* (padi yang sudah berbuah dan bunganya mulai hilang seperti debu); (11) *kumemping* (berbuah seperti buah melinjo); (12) *kuning mratak* (kuning merata); (13) *dududan/anculan* ‘hantu sawah’.

Secara kultural, istilah-istilah atau diksi dalam menanam padi tersebut sudah banyak yang tidak dapat mamahami. Bahkan, istilah-istilah itu sudah banyak yang tidak diketahui lagi makna/eksistensinya oleh mereka yang berasal dari kalangan keluarga petani. Oleh karena itu, istilah-istilah itu, secara ilokusi, sebenarnya adalah pernyataan tentang sesuatu yang menegaskan atau berisi pesan mengenai budaya pertanian padi di Jawa mengenai mulai hilangnya tradisi pertanian padi di tengah kebudayaan petani Jawa. Jika terjadi, sangat disesalkan karena tradisi tersebut mempunyai dasar-dasar yang kuat. Dalam tradisi bercocok tanam padi di Jawa, melalui 4 tahapan, yaitu (1) pengolahan tanah, (2) penanaman dan pemeliharaan, (3) panen, dan (4) pengolahan hasil tanaman padi.¹⁰

Di dalam *Serat Jayabaya Pinardi*, sebuah khazanah kepustakaan yang dihimpun dari *Serat Pustakaraja* (bagian *Pustakarajapurwa*). *Serat Pustakaraja* karya Sang Swargi ingkang Minulya ing Jagad Raden Ngabehi Ronggowarsita, Kaliwon Pujangga dalem ing Nagari Surakarta. Di sana terungkap nilai ekologi Jawa yang terangkum dalam kebudayaan Jawa. Misalnya, cara mengusir beraneka macam hama di sawah atau di pekarangan/pategalannya.

8 Budisusila, “Teknologi Modern Vs Kearifan Lokal,” dalam Francis Wahono dkk. (ed.) *Pangan Kearifan Lokal & Keaneragaman Hayati* (Yogyakarta: Cindelarastika Rakyat Cerdas, 2004,) hlm 215.

9 Kodiran, “Kebudayaan Jawa,” dalam Koentjaraningrat (ed.) *Manusia dan Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1979), hlm. 322.
13 Subroto, *Sistem Pertanian Tradisional Pada Masyarakat Jawa: Tinjauan Secara Arkeologis dan Etnografis* (Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara/ Javanologi, 1985), hlm. 58-59.

Nilai ekologi itu diungkapkan *Serat Jayabaya Pinardi*.¹¹ Di dalam karya itu diuraikan bahwa Raden Narayana (Prabu Jayabaya) menganjurkan kepada para *among tani padhusunan* supaya melakukan beberapa syarat. Misalnya, sebagai berikut.

1. Syarat membajak sawah:

Pada saat mulai membajak sawah, di tengah sawah hendaklah ditancapkan *kayu layung*, dibiarkan hingga padi siap dipanen. Selain itu hendaklah bersesaji nasi gurih dengan lauk daging hewan berkaki empat, semampunya.

2. Syarat saat menebar benih:

Pasangan petani yang akan menebar benih, selama sehari semalam dilarang bersanggama, melainkan hendaklah senantiasa berdoa agar benih yang ditebar segera bertumbuh. Jangan menggertak semua yang bernyawa. Lebih utama, sepanjang malam berjaga bagaikan menunggu kelahiran seorang bayi.

Di area tempat anak menebar benih (*ngurit*) disediakan sesaji berupa *jenang telon*, *jenang timbul*, *sekar urab-uraban*. ‘*Jenang telon*’ adalah tiga macam jenang, terdiri atas ‘jenang beras’, ‘jenang katul’, ‘jenang ketan’, kesemuanya diberi santan. ‘*Jenang timbul*’ adalah ‘jenang merah’ (jenang beras putih diberi gula merah) ditumpangi ‘jenang putih’ (jenang beras putih tanpa gula), serta ditumpangi *gantol* (sirih penganti = daun sirih digulung diikat dengan benang *lawe*). ‘*Sekar urab-uraban*’ adalah campuran berbagai macam bunga. Sesaji diletakkan di area mencabut bibit, sebagai sesaji untuk Dewi Sri Prawiti yang menjaga bumi.

3. syarat saat menanam padi:

Saat akan menanam padi, pasangan petani sehari semalam tidak boleh tidur, tidak boleh marah, harus lebih banyak mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Kuasa, banyak berucap syukur dan banyak memohon

ampunan, serta banyak berdoa. Di sawah yang akan ditanami diberi sesaji berupa seekor ayam hidup, sebagai benih kehidupan bagi padi yang akan ditanam.

4. Syarat saat *ndhaut* (mencabut bibit)

Saat mencabut bibit padi, tidak boleh dimulai dengan tangan kanan. Itu pamali menjadikan bibit yang ditanam tidak membuahkan hasil. Bibit yang dicabut tidak boleh langsung ditanam. Bibit harus diistirahatkan selama satu malam.

5. Syarat saat padi sudah berbuah:

Saat padi sudah berbuah hendaklah disayang bagaikan menjaga seorang anak gadis agar sang pemelihara pertumbuhan padi juga merasa sayang kepada sang empunya.

6. Syarat saat akan menuai padi:

Saat akan menuai padi, pada hari itu sang pemilik harus bersedekah semampunya.

7. Syarat untuk menyimpan padi di lumbung:

Untuk menaikkan padi ke dalam lumbung hendaklah memilih hari pada pasaran *legi/Manis*. Orang yang akan menaikkan padi harus terlebih dahulu membersihkan badan. Begitu pula rumahnya, dari depan hingga belakang seluruhnya harus bersih, di lumbung jangan sampai ada kotoran. Jangan sampai ada yang mengosongkan wadah. Selain itu, harus diberi sesaji *kembang urab-urab* (bunga beraneka rupa) dan *abon-abon* (perlengkapan lain), serta di dalam lumbung dinyalakan pelita.

8. Syarat menurunkan padi dari lumbung

Saat menurunkan padi dari lumbung untuk diketam, penurunan padi harus dilakukan pada pagi-pagi buta, jangan sampai kedahuluan keluarnya ayam dari kandang. Penurunan padi hendaknya diiringi doa pemujaan kepada Dewi Sri (sang penjaga padi), agar beliau tulus menyayangi dan mengasihi seluruh keluarga pemiliknya. Untuk membangunkan ‘Dewi Sri’ (mengambil padi), harus menghindari hal-hal sebagai berikut:

¹¹ Ki Mardibudhi, *Serat Jayabaya Pinardi: Raden Narayana Manah Lintang* (Madiun: Pustaka Djawi “Guru Budhi”, 1956), hlm. 53-54; 61-62.

- a. jika suka mengumbar hawa nafsu, akan menyebabkan badan rusak;
- b. ora yang suka jorok, baik badan maupun ucapan, akan berkurang rejekinya;
- c. jika suka lalai dan tidak tekun dalam segala hal, akan menyebabkan pikiran sempit.
- d. jika suka menyengsarakan sesama, baik dalam hal tingkah maupun penghidupannya orang lain, akan menjadikan tidak berumur panjang.

Dari sejumlah syarat di atas, mulai dari syarat membajak sawah, syarat *nyebar wiji* (menyebarkan benih), syarat *wiwit* (mulai menanam), syarat *ngurit*, syarat *andhaut*, syarat padi sudah berbuah, syarat akan menuai padi, dan syarat menyimpan padi di lumbung, memperjelas bahwa kebudayaan tani Jawa sangat menekankan pada keselarasan, baik secara spiritual maupun secara sosiologis. Secara spiritual keselarasan itu menimbulkan rasa *ayem*, penuh semangat hidup, pengharapan/optimisme, kreativitas, dan daya tahan hidup. Sedangkan secara sosiologis, keselarasan itu menumbuhkan kerinduan menjaga kebersamaan dan menjadikan alam sebagai bagian tak terpisahkan dari kehidupan para petani. Secara ekologis, kebudayaan tani itu, meletakkan alam sebagai mitra yang perlu untuk dijaga dan dilestarikan.

Secara ekologis, paparan di atas juga menyadarkan tentang prinsip pertanian alami, yaitu pertanian yang tidak boleh membunuh.¹² Di dalam konsep itu, pola pikir organik melarang penggunaan pupuk kimia dan benih transgenik. Pupuk kimia membunuh mikro organisme penyubur tanah. Prinsip pertanian alami juga bertentangan dengan penggunaan benih yang tidak alami (yang diproses dengan teknologi atom teknologi nuklir, bahkan dimasuki gen-gen yang belum bisa dipertanggungjawabkan bagi kesehatan manusia. Bertani organik seperti melawan arus. Bahkan, pada masa lalu, menanam padi organik dianggap melawan atau

musuh negara. Pemerintah, misalnya tahun 1989, menganjurkan petani menanam IR 64 dengan pupuk urea. Di luar benih itu, dianggap salah. Petani kehilangan kebebasan, benih diatur, waktu tanam diatur, pupuk diatur tanpa ada alternatif lain.

Kebudayaan petani Jawa di atas berdasar pada filosofi: sikap rajin, sabar, hemat, telaten, berani menderita, setia, rendah hati, rasa syukur, penuh cinta kasih, dan kepercayaannya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Proses penanaman padi (tahap pengolahan tanah, tahap penanaman dan pemeliharaan, tahap panen, dan tahap pengolahan hasil tanaman padi), dapat dilihat secara utuh sebagai dunia spiritual dan kebudayaan dan orientasi petani padi Jawa di tengah arus perkembangan zaman. Tanaman padi sebagai sumber pangan pokok manusia, diusahakan secara spiritual (sesaji, permohonan kepada Tuhan, menahan hawa nafsu, berderma kepada sesama) dan kerja (menggarap sawah dengan sungguh-sungguh). Nilai ekologis yang ditampilkan di dalam *Serat Jayabaya Pinardi* juga menegaskan tentang arti religiositas terhadap Yang Maha Kuasa, misalnya dalam masalah kecukupan pangan. Masalah kecukupan pangan, sebagai umat beragama, kita tidak perlu resah. Kalau kita percaya, Sang Maha Pencipta sudah menyediakan pangan sesuai yang dibutuhkan. Tinggal manusianya mau berusaha atau tidak dan usaha itu seharusnya sesuai dengan kehendakNya.

B. Penanganan Hama

Tradisi menanam padi dengan penuh kesungguhan itu sudah turun-temurun (dari zaman ke zaman) sampai dengan datangnya teknologi. Kedatangan teknologi itu pada akhirnya mengubah orientasi petani padi di Jawa karena teknologi mengubah tradisi yang berkaitan dengan pertanian padi. Teknologi yang diharapkan meningkatkan hasil (panenan padi), tetapi ternyata tidak dapat terlaksana. Pengenalan teknologi Revolusi Hijau berupa benih hibrida dan perubahan

¹²Widyanta dan Purwanto, "Bermesra dengan Alam: Membangun Kembali Kearifan Petani," dalam *Basis*, No. 05-06, 2008.

yang mengikutinya dalam penggunaan pupuk, penggunaan pestisida, cara bertani pada akhir tahun 1960-an dan awal 1970-an, membawa perubahan besar di pedesaan Jawa. Masalah yang paling besar ialah besarnya pengangguran di sektor pertanian, khususnya pengangguran pekerja perempuan; perubahan dari *ani-ani* yang digunakan kaum perempuan untuk memanen padi menjadi *arit* yang digunakan oleh laki-laki adalah contoh yang paling sering dikemukakan tentang perubahan ekonomi perempuan.¹³

Akibat dari itu, benih-benih lokal padi Indonesia pun mulai menghilang. Benih lokal (di Indonesia) hampir dilupakan oleh semua petani. Walaupun benih itu bukan benih unggul dan bukan benih yang dianjurkan jutaan petani lalu menganggapnya sebagai benih yang jahat. Benih-benih itu bisa mengundang hama penyakit, bisa menyebabkan gagal panen. Benih itu pula dianggap merusak solidaritas petani. Kegandrungan (Penguasa) pada teknologi (bibit hibrida dan transgenik) juga menjadi penyebab luruhnya benih lokal.¹⁴ Oleh karena itu, perlu kiranya benih lokal untuk mendapat apresiasi yang sepadan. Varitas jenis padi (sawah) dapat dibedakan menjadi sekitar 9 jenis, *muntub*, *sembawa*, *Sri Kuning*, *andel pudhak*, *gondhil*, *cempo lombok*, *kenanga*, *raja lele*, *ketan (ireng, gajih, lumbu)*.¹⁵

Perubahan orientasi yang terjadi akibat dari penggunaan teknologi pertanian perlu diimbangi dengan pemberdayaan kearifan lokal dalam ekologi pertanian padi. Di samping itu, kebersamaan yang menjadi ciri kebudayaan Jawa dan merupakan bentuk kearifan lokal mulai ditinggalkan. Dari kajian literatur dan kearifan kebudayaan tani Jawa, ditemukan beberapa jenis hama penyakit padi, misalnya *manuk*, *menthek*, *linting*, *lodhoh*.¹⁶ Masih ada lainnya: *Ganjur*,

Sundep (penggerek batang padi), *lembing ijo*, *ama putih*, *tikus sawah*, *wereng (soklat dan ijo)*. Hama *menthek* dan *lodhoh* tidak diketahui jenis hamanya tetapi dapat diketahui akibatnya.¹⁷ Padi yang diserang hama *menthek* akan mengalami kelayuan pada batang padinya, sedang hama *lodhoh* menyebabkan daun padi mengering. Hama *Linting* dikenal sebagai hama yang disebabkan oleh sejenis ulat yang menyerang bagian daun padi sehingga daun padi yang terserang hama itu daun padinya *melinting*.

Petani Jawa masa lalu mengatasi masalah hama penyakit menggunakan bahan-bahan natural/alami yang ekologis. Hama *menthek* diatasi dengan menggunakan beberapa macam dedaunan yang ditanam di kuburan (daun *baubar* dan daun *tulak*). Daun-daun itu ditanam di bagian *tulakan* sawah. Di samping itu, sawah harus dikeringkan dari genangan air. Cara mengeringkan sawah dari genangan air ini juga berlaku untuk membasmi hama *lodhoh*.

Untuk memberantas hama *linting* dengan cara petani mengelilingi sawah tiga kali pada malam hari secara telanjang bulat. Di samping itu, juga dilakukan *ilag-ilag* (sesaji disertai dengan melantunkan *pepujian/kekidungan*).

Hama padi juga muncul dari *walang sangit* (menyerang tanaman padi). Untuk mengatasinya dibuat perangkap terbuat dari serat tali, *yuyu* (ketam) atau *trasi* (belacan). Caranya: serat tali direndam di dalam air bekas rendaman belalang *kapa*. Setelah itu, tali itu dipasang di sawah. *Walang sangit* kemudian akan mendatangi tali tersebut dan setelah berkumpul lalu dibinasakan. *Walang sangit* juga dibasmi dengan cara menanam *trasi* di sawah atau menggunakan *yuyu* (ketam) yang *disunduk* menggunakan lidi lalu ditancapkan di sawah. *Sundukan yuyu* itu mengundang *walang sangit* sehingga memudahkan untuk membasminya.

13 Newberry, *Back Door Java: Negara, Rumah Tangga, dan Kampung di Keluarga Jawa* (terjemahan Bernadetta Esti Sumarah dan Masri Maris) (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan KITLV-Jakarta, 2013), hlm. 143.

14 Widyanta dan Purwanto, "Bermesra dengan Alam: Membangun Kembali Kearifan Petani," dalam *Basis*, No. 05-06, 2008.

15 Subroto, *Sistem Pertanian Tradisional Pada Masyarakat Jawa: Tinjauan Secara Arkeologis dan Etnografis* (Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara/ Javanologi, 1985), hlm. 67.

16 Masih ada lainnya: *Ganjur*, *Sundep* (penggerek batang padi), *lembing ijo*, *ama putih*, *tikus sawah*, *wereng (soklat dan ijo)*.

17 Subroto *Sistem Pertanian Tradisional Pada Masyarakat Jawa: Tinjauan Secara Arkeologis dan Etnografis* (Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara/ Javanologi, 1985), hlm. 65-66.

Burung (glathik dan emprit) juga merupakan hama. Mengatasi hama burung tersebut digunakan peralatan: *bandhil* (alat penghalau burung dibuat dari *lulup*/kulit kayu bagian dalam, biasanya *lulup* kayu waru). Cara menggunakan: *lulup* kayu lebih-kurang 80 cm, lebar kira-kira 5 cm ditekuk dalam ukuran yang sama, kedua ujungnya dipegang menjadi satu kemudian pada bagian tekukan diisi dengan kerikil. Dengan mengayunkan atau memasukkan *lulup* itu, kerikil yang ada di antara tekukan *lulup* terlempar ke arah sasaran. Selain itu, masih ada peralatan pengusir hama burung yang ramah lingkungan, misalnya *plencung* dan *memedi sawah*.

Kearifan lokal yang berkaitan dengan ekologi yang bersumber dari kebudayaan Jawa, khususnya kaitannya dengan penanggulangan hama wereng juga dapat digali. Dalam kasus di Yogyakarta, berkecamuknya hama wereng boleh jadi diakibatkan oleh para petani yang sudah melupakan kearifan lokal dan tidak peduli dengan konsep serta pelaksanaan Pengendalian Hama Terpadu (PHT)¹⁸ sebagai berikut.

1. Mengabaikan/meninggalkan Tradisi Bersih Desa.

Bersih desa merupakan perwujudan dari kegotongroyongan setelah panen padi. Rangkaian bersih desa itu dimulai dari perbaikan selokan pengairan, pembersihan pematang, tanggul selokan, tanah di dekat jalan, makam, dan pekarangan dari rumput-rumput jahat secara serentak. Setelah itu, diakhiri (biasanya) dengan kenduri dan pertunjukan wayang (pada malam harinya).

Rangkaian tradisi bersih desa tersebut, ditelaah dari konsep PHT, merupakan langkah arif nenek moyang kita dalam menanggulangi atau menghancurkan tempat persembunyian “hama”, khususnya wereng dan virus ketika tidak ada tanaman padi sebagai inang utamanya.

2. Meninggalkan pola tanam serempak dan pergiliran tanaman mengikuti pranata mangsa.

Dalam menyebarkan tanah, menyebarkan benih, dan memindahkan bibit padi, leluhur kita memilih waktu “yang baik”.

Jika kearifan itu dilakukan, penanaman padi dilakukan dalam waktu yang relatif serempak dan diselingi masa *bera* (tidak ditanami untuk sawah). Dengan langkah seperti itu, berarti telah memutus siklus hidup wereng karena wereng mengalami kelaparan. Namun, sekarang kondisinya berbeda, karena hampir sepanjang tahun dapat dijumpai tanaman padi dengan berbagai stadia sehingga setiap saat tersedia makanan yang bergizi bagi perkembangan hama. Oleh karena itu, sangat wajar wereng dan virus berkembang secara luas.

3. Meninggalkan pupuk kandang dan kompos.

Pada saat petani menggunakan pupuk kandang dan kompos, jarang terjadi wabah hama dan penyakit pada padi. Kompos dan pupuk kandang dapat memberikan nutrisi yang berimbang kepada tanaman padi sehingga meningkatkan ketahanan tanaman terhadap hama dan penyakit. Sementara itu, penggunaan pupuk kimia yang tidak berimbang, khususnya penggunaan N yang berlebihan, merupakan salah satu pemicu meluasnya hama wereng.

4. Meninggalkan penggunaan pestisida nabati.

Dahulu, untuk mengusir hama dan penyakit, para petani menggunakan pestisida nabati seperti perasan *gadhung*, *jengkol*, akar tuba (*jenu*), dan daun momba. Di samping itu, para petani juga memasang bermacam-macam bangkai untuk menjebak berbagai hama, misalnya kepiting sawah.

Sekarang, para petani kebanyakan menggunakan pestisida kimia secara berkelanjutan sehingga mengakibatkan timbulnya biotipe wereng

18 Somowiyarjo, “‘Kala Gumarang’ Ancam Ketahanan Pangan DIY,” dalam *Kedaulatan Rakyat*, 30 Juni 2011.

yang tahan terhadap pestisida dan terbunuhnya makhluk bukan sasaran, misalnya belut, lebah madu, dan serangga penyerbuk; serta meracuni hewan yang memakan jerami.

5. Penyeragaman varietas dalam areal yang luas.

Oleh karena hilangnya berbagai varietas padi lokal, waktu belakang ini cenderung terjadi penyeragaman varietas padi pada hamparan yang luas. Kenyataan itu, sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip PHT. Akibatnya, timbul biotipe wereng baru yang lebih sulit dikendalikan. Penggunaan padi hibrida juga ditengarai sebagai salah satu penyebab meluasnya hama dan penyakit pada padi.

Pengendalian Hama Terpadu (PHT) di atas tidak bisa lagi dijalankan secara baik karena nilai kebersamaan dan kegotongroyongan juga mulai tinggalkan di tengah kalangan petani Jawa. Kebudayaan tani Jawi, selain kebudayaan priyayi, memiliki ciri-ciri yang sejalan dengan filosofi Jawa tersebut, yaitu gotong royong dan bertindak sosial. Oleh karena itu, pada intinya, kebudayaan Jawa (termasuk budaya tani) menjunjung nilai kemanusiaan. Ciri-ciri kebudayaan petani Jawa, antara lain: (1) kerja keras dan ketekunan sepanjang masa; (2) menyukuri dan melestarikan anugerah alam yang diungkapkan pula lewat upacara; (3) peka terhadap tanda-tanda alam; (4) menghormati hukum alam; (5) memperlakukan alam seolah manusia sebagai saudara tuanya; (6) membuat tandon bibit dan pangan sampai setahun; (7) percaya pada kemampuan sendiri; (8) sederhana dalam berpikir dan bertindak tetapi mendalam dalam beriman gotong-royong; dan (9) bertindak sosial pada yang mendapat sedikit akses panen berdaya tahan dalam segala kesulitan, termasuk bila terjadi serangan hama dan gagal panen.¹⁹

Di tengah kebudayaan tani saling membantu (gotong royong) merupakan sifat kebersamaan. Oleh karena itu, membantu menjadi suatu bentuk

keiklasan untuk saling memperhatikan keperluan orang lain (tetangga). Bantuan kepada sesamanya di sawah diungkapkan dengan berbagai bentuk kegiatan, misalnya (1) membendung air; (2) mengalirkan air; (3) *ngluku* membajak; (4) menggaru; (5) *ngempyak* (memulai menggarap tanah sawah); (6) *tamping* (merapikan pematang yang tidak rata); (7) *nglèlèr* (melembutkan tanah sawah); (8) *mbanjari* (menaruh bibit padi/secara berjejer-jejer); (8) *nyebar* (menaburkan benih padi di sawah); (9) *ngipuk* (menyebarkan benih padi di pembibitan); (10) *ngurit* (menanam padi dalam satu kumpulan gagang padi); (11) *milih wiji* (memilih benih); (11) *ndhaut* (mencabuti bibit padi akan dipindahkan untuk di tanam di lahan siap tanam); (12) mencabuti rumput dan perdu; (13) merabuk tanaman padi, (14) memberantas hama wereng, walang sangit, menthèk, uret, (15) *nggèdhèngi* (mengikat tangkai padi); (16) *mbawoni* (memberi upah mereka yang membantu dalam bentuk padi); dan sebagainya.

Akan tetapi, kegotongroyongan itu tampak sudah mulai hilang di tengah kehidupan dan budaya (tani) Jawa karena tergeser oleh praktisme dan tekanan ekonomi yang berat. Hal ini menjadi suatu tantangan yang rumit solusinya. Oleh karena itu, manusia diingatkan untuk menjaga keseimbangan. Suatu kegoncangan ekologi yang sangat ekstrem akan terjadi apabila ada kemacetan pada mekanisme alam yang dibangun untuk perlindungan diri dan peremajaan.²⁰ *Pranata mangsa*, sebagai suatu kekayaan dalam khazanah ekologi karena *pranata mangsa* merupakan spritualitas bumi. Bumi tidak diperlakukan sebagai objek, tetapi subjek. *Pranata mangsa* pun menunjukkan bahwa, dalam totalitasnya, manusia tidak dapat lepas dari bumi. Menjadi manusia berarti membumi, karena itulah manusia harus mengenal segala daya dan kekuatan alam, termasuk peredarannya dari musim ke musim. Alam adalah tempat manusia berasal.²¹

¹⁹ Wahono, "Runtuhnya Kedaulatan Pangan Rapuhnya Ketahanan Bangsa," dalam *Basis*, No. 05-06, 2008.

²⁰ Ward dan Dubos, *Hanya Satu Bumi: Perawatan dan Pemeliharaan Sebuah Planet Kecil*. (Jakarta: Yayasan Obor, 1974), hlm. 59.

²¹ Sindhunata, *Pranata Mangsa* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-Bentara Budaya, 2011), hlm. 20.

Pranata mangsa memperlihatkan betapa hidup petani Jawa diperkaya karena mereka mau dan berani hidup dari spiritualitas bumi. Mereka menangkap pertanda yang diberikan bumi dan alam. Manusia dan bumi tidak saling mengasingkan diri, tetapi saling memberi. Dalam spiritualitas itulah terletak rahasia petani Jawa yang kuat bertahan terus hidup di tengah kesulitan yang mereka derita. Bumi telah menjadi bagian dari kerohanian petani Jawa dan karena kerohanian bumi memberikan kekuatan untuk mereka.

III. PENUTUP

Kebudayaan petani Jawa, mengajarkan tentang arti kehidupan manusia tidak hanya bersifat satu sisi. Selama manusia hidup harus menyadari adanya dua hal yang saling berpasangan dan beroposisi. Oposisi bukan saling menghilangkan satu sama lain, tetapi satu dan lainnya saling melengkapi (siang-malam, baik-buruk, suka-duka, kebahagiaan-penderitaan, gembira-sedih, dan sebagainya). Dengan kata lain, dalam kebudayaan Jawa dari kalangan dunia tani, mengajarkan tentang makna keseimbangan dalam kehidupan. Keseimbangan itu pada akhirnya akan menimbulkan keselarasan. Keselarasan merupakan pusat etika Jawa. Oleh karena itu, memahami alam spiritual petani Jawa yang mendasarkan hidup keselarasan, keseimbangan, dan ketenteraman sama halnya menempatkan nilai ekologi Jawa dalam etika kehidupan.

Nilai ekologi kebudayaan tani Jawa mendasarkan diri atas prinsip pertanian yang alami menghargai hidup sesama manusia lainnya di dunia. Manusia diajarkan untuk menjaga dan menghormati

dan dilarang untuk membunuh. Penggunaan pupuk kimia dan benih transgenik tidak sejalan dengan nilai ekologi kebudayaan tani Jawa. Kearifan lokal yang memedulikan konsep serta pelaksanaan Pengendalian Hama Terpadu (PHT) di dalam kebudayaan tani Jawa seharusnya tetap menjadi pertimbangan utama dalam dunia pertanian. Pengendalian Hama Terpadu mempertimbangkan tradisi kebersamaan/gotongroyong, tanam serempak dan pergiliran tanaman mengikuti *pranata mangsa*, pupuk alami (pupuk kandang dan kompos), penggunaan pestisida nabati, berbagai varietas padi lokal.

Kebudayaan tani Jawa memberikan kontribusi bagi kehidupan manusia di Indonesia, untuk itu disampaikan saran dan rekomendasi sebagai berikut.

- (1) Pertanian padi supaya tidak semata-mata mengejar keuntungan finansial dengan cara meningkatkan produksinya tetapi dengan meninggalkan kearifan lokal yang bernilai ekologis;
- (2) Pembudidayaan dan pengumpulan varietas padi lokal perlu diintensifkan sebagai wujud kekayaan hayati Indonesia;
- (3) Tradisi dan budaya petani Jawa yang sudah turun-temurun diwariskan leluhur dan selaras dengan nilai ekologi selayaknya untuk dilestarikan sebagai penyeimbangan kesadaran di tengah berkembangnya teknologi;
- (4) Masyarakat dan Pemerintah harus terus bersinergi dalam membangun dengan tetap mempertimbangkan aspek ekologis berdasarkan kebudayaan (tani) Jawa.

DAFTAR PUSTAKA

- Budisusila, A., 2004. "Teknologi Modern Vs Kearifan Lokal," dalam Francis Wahono dkk. (ed.) *Pangan Kearifan Lokal & Keaneragaman Hayati*. Yogyakarta: Cindelarast Pustaka Rakyat Cerdas.
- Glotfelty, Cheryl, 1996. "Literary Studies in An Age of Enviromental Crisis," Dalam Cheryl Glotfelty dan Harold From (ed.) *The Ecocriticism Reader: Land Marks in Literary Ecology*. Georgia: University of Georgia Press, Athens, London.

- Husken, Frans dan Benjamin White., 1989. "Ekonomi Politik Pembangunan Pedesaan dan Struktur Agraria di Jawa," dalam *Prisma*, Nomor 4.
- Khudori., 2011. *Ironi Negeri Beras*. Yogyakarta: Insist Press.
- Kodiran., 1979. "Kebudayaan Jawa," dalam Koentjaraningrat (ed.) *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Ki Mardibudhi., 1956. *Serat Jayabaya Pinardi: Raden Narayana Manah Lintang*. Madiun: Pustaka Djawi "Guru Budhi".
- Newberry., Jan, 2013. *Back Door Java: Negara, Rumah Tangga, dan Kampung di Keluarga Jawa* (terjemahan Bernadetta Esti Sumarah dan Masri Maris). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan KITLV-Jakarta.
- Sindhunata., 2011. *Pranata Mangsa*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-Bentara Budaya,
- Subroto, Ph., 1985. *Sistem Pertanian Tradisional Pada Masyarakat Jawa: Tinjauan Secara Arkeologis dan Etnografis*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi).
- Somowiyarjo, S., 2011. "'Kala Gumarang' Ancam Ketahanan Pangan DIY," dalam *Kedaulatan Rakyat*, 30 Juni.
- Wahono, F., 2008. "Runtuhnya Kedaulatan Pangan Rapuhnya Ketahanan Bangsa," dalam *Basis*, No. 05-06.
- Ward, Barbara dan Rene Dubos, *Hanya Satu Bumi: Perawatan dan Pemeliharaan Sebuah Planet Kecil*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Widyanta, A.B. dan Purwanto, G.S., 2008. "Bermesra dengan Alam: Membangun Kembali Kearifan Petani," dalam *Basis*, No. 05-06.

FUNGSI MITE ASAL MULA PADI DALAM TRADISI AGRARIS MASYARAKAT DAYAK BIDAYUH DI KALIMANTAN BARAT

Bambang H. Suta Purwana

Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta
Jalan Brigjen Katamso 139 Yogyakarta
E-mail : bambangsuta@ymail.com

Naskah masuk: 13-03-2019

Revisi akhir: 23-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

THE FUNCTION OF THE MYTH OF THE ORIGIN OF RICE OF THE DAYAK BIDAYUH PEOPLE IN WEST KALIMANTAN

Abstract

This study aims to reveal the relationship between the myth of the origin of rice that belongs to the Dayak Bidayuh people and their agrarian culture. This qualitative descriptive research obtained the primary and secondary data from library research. The function of the myth of the origin of rice is to explain when the Dayak Bidayuh people started rice cultivation. The myth has also become the key reference for preparing offerings in particular ritual ceremonies. That men are not circumcised is also exemplified in this myth. For the Dayak Bidayuh people, the myth of the origin of rice also serves as the legitimate source of what should be in existence or happen in their social life.

Keywords: agrarian culture, rice cultivation, ritual ceremony

Abstrak

Sampai saat ini masih sangat sedikit literatur dan publikasi tentang Dayak Bidayuh, terlebih lagi kajian tentang folklor Dayak Bidayuh. Tulisan ini bertujuan mengkaji keterkaitan mite asal mula padi yang dimiliki oleh orang Dayak Bidayuh dengan budaya agraris mereka. Data primer dan data sekunder dari hasil studi kepustakaan dianalisis dengan teknik deskriptif kualitatif. Mite asal mula padi berfungsi menerangkan masa awal orang Dayak Bidayuh mulai budidaya tanaman padi di ladang. Mite ini menjadi rujukan utama pembuatan plikng atau sesajian dalam semua ritual adat orang Dayak Bidayuh. Kebiasaan lelaki Dayak Bidayuh tidak bersunat juga dicontohkan dalam mite ini. Mite asal mula padi berfungsi sebagai legitimasi yang memberitahukan kepada orang Dayak Bidayuh mengenai apa yang seharusnya ada atau terjadi dalam tata kehidupan mereka.

Kata kunci: folklor, budaya agraris, padi, ritual adat

I. PENDAHULUAN

Sampai saat ini tidak banyak ditemukan literatur atau publikasi tentang masyarakat Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat. Seorang peneliti senior dari Institut Dayakologi di Pontianak berpendapat bahwa penelitian tentang Dayak Bidayuh masih terbilang langka jika dibandingkan dengan kelompok Dayak Iban, Kayaan, dan juga Dayak Kanayatn. Padahal persebaran kelompok suku Dayak Bidayuh ini di Kalimantan Barat cukup besar.¹

Memperhatikan kelangkaan literatur dan publikasi tentang Dayak Bidayuh, kajian mengenai berbagai aspek kebudayaan masyarakat Dayak Bidayuh memiliki nilai penting untuk mengisi ‘kekosongan’ di ranah kajian etnografi maupun disiplin ilmu lain mengenai Dayak Bidayuh. Dalam konteks hubungan antarnegara, khususnya Indonesia dan Malaysia, pengkajian mengenai aspek-aspek kebudayaan Dayak Bidayuh menjadi penting karena banyak orang Dayak Bidayuh merupakan warga negara Malaysia yang tinggal di Sarawak. Kelompok orang Dayak Bidayuh merupakan kelompok suku bangsa Dayak nomer dua terbanyak di negara bagian Sarawak, setelah Iban. Pemerintah Malaysia memberikan perhatian yang sangat besar kepada kelompok bumiputera sehingga eksistensi suku Dayak Bidayuh menjadi menonjol di negeri jiran tersebut. Kebijakan seperti ini pasti akan berpengaruh pada saudara-saudara mereka di Indonesia, apabila pemerintah kurang memperhatikan keberadaan orang Dayak Bidayuh maka mereka akan merasa di ‘anak-tiri’kan di negeri sendiri. Orang Dayak Bidayuh di Malaysia dan Indonesia masih terikat oleh jaringan kekerabatan, aktivitas saling kunjung dan perekonomian

lintas negeri yang berlangsung dengan deras ini menempatkan orang Dayak Bidayuh warga negara Indonesia juga sebagai ‘duta’ bangsa Indonesia yang sering bertemu dan berinteraksi dengan orang Malaysia di wilayah perbatasan negeri ini.²

Kebudayaan orang Dayak Bidayuh sebagaimana berlaku pada kelompok sub suku Dayak lainnya, tidak lepas dari proses transformasi budaya dengan semakin banyak mengadopsi unsur-unsur kebudayaan modern, terutama melalui lembaga pendidikan formal dan berkembangnya agama yang diakui oleh negara. Beberapa aspek kebudayaan Dayak yang dianggap tradisional secara perlahan mulai diabaikan dan bahkan ditinggalkan dalam kehidupan sehari-hari orang Dayak. Stefanus Djuweng, peneliti senior dari Institut Dayakologi di Pontianak mengatakan : “...tradisi lisan sudah semakin dipinggirkan dan bahkan terlupakan”. Tradisi lisan atau folklor orang Dayak hampir punah dan tidak memperoleh perhatian yang cukup dalam studi mengenai masyarakat dan kebudayaan Dayak. Apa pentingnya tradisi lisan? Dalam pandangan John D. Waiko, folklor merupakan landasan kesadaran diri dan otonomi suatu komunitas ketika mereka berinteraksi dengan lingkungannya. Folklor sangat penting bagi eksistensi suatu masyarakat karena apabila peranan folklor itu tergeser, terpinggirkan dan terlupakan, maka kesadaran diri, otonomi dan identitas masyarakatnya juga akan tersingkirkan.³

Folklor Dayak Bidayuh memiliki permasalahan yang sama dengan sub Dayak lainnya yakni folklor berupa cerita rakyat semakin terpinggirkan dan terlupakan. Hanya sedikit orang Dayak Bidayuh yang masih memahami dengan baik folklor tersebut yakni generasi tua khususnya para pemuka adat, sebagian besar generasi muda orang Dayak

1 Sujarni Alloy, “Menelusuri Jejak Bidayuh-2,” *Kalimantan Review No. 131/Th.XV/Julii*. (Pontianak: Institut Dayakologi, 2006), hlm. 41. Semiarto Aji Purwanto, “Kata Pengantar: Makna dan Fungsi Arsitektur Tradisional Dayak Bidayuh,” dalam Sudiono; Wilis Maryanto; Ikhsan, *Arsitektur Tradisional Rumah Dayak Bidayuh Kalimantan Barat* (Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2009), hlm. xii. Bambang H. Suta Purwana, “Fungsi Legenda Asal Mula Rumah *Baluq* Pada Masyarakat Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat,” *Jantra Vol.10, No.2, Desember 2015* (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2015), hlm. 166.

2 Purwanto, S. A., “Kata Pengantar : Makna dan Fungsi Arsitektur Tradisional Dayak Bidayuh” (Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2009), hlm xii

3 Stepanus Djuweng, “Kata Pengantar,” dalam Stepanus Djuweng; Nico Andasputra; John Bamba; Edi Petebang, *Tradisi Lisan Dayak Yang Tergusur dan Terlupakan* (Pontianak: Institut Dayakologi, 2003), hlm. ix-x.

Bidayuh sudah tidak peduli lagi dengan folklor mereka.⁴

Tulisan ini bertujuan mengungkap folklor berupa mite asal mula padi yang dimiliki oleh orang Dayak Bidayuh serta keterkaitan folklor dengan budaya agraris mereka. Mite Asal Mula Padi dituturkan langsung dalam bahasa Dayak Bidayuh oleh Timanggokng Amin, Ketua Adat Dayak Bidayuh Desa Hli Buei, Kecamatan Siding, Kabupaten Bengkayang, Kalimantan Barat dalam wawancara pada bulan Agustus 2014 dan dibantu penterjemah Diki Suprpto, tokoh adat masyarakat Dayak Bidayuh sekaligus Ketua Dewan Adat Dayak Kecamatan Siding. Mite asal mula padi ini merupakan folklor tingkatan pertama. Purwanto menyatakan bahwa folklor tingkatan pertama adalah *item* folklor berupa ungkapan yang diperoleh langsung dari kelompok sosial atau warga kelompok sosial yang masih memegang teguh suatu tatanan nilai tradisi. Folklor tingkatan kedua diperoleh dari daftar literatur sekunder dan folklor tingkatan ketiga adalah folklor yang diceritakan oleh seorang informan dari hasil ia membaca buku atau mendengar dan melihat rekaman *audio-visual* tertentu.⁵ Analisis folklor mite asal mula padi ini memadukan penafsiran penutur folklor sendiri yakni Timanggokng Amin dengan penafsiran penulis. Data primer dan data sekunder dari hasil studi kepustakaan dianalisis dengan teknik deskriptif kualitatif.

II. MASYARAKAT DAYAK BIDAYUH DI WILAYAH PERBATASAN NEGARA

Bidayuh merupakan istilah kolektif untuk menyebut beberapa sub suku Dayak Darat di Sarawak, Malaysia dan sub suku Dayak Bidayuh yang tersebar di beberapa kabupaten di Kalimantan Barat. Pada masa kolonial, kelompok ini lebih dikenal dengan nama 'Land Dayak' atau 'Dayak

Darat' untuk membedakan mereka dari orang Iban yang biasa disebut 'Sea Dayak' atau 'Dayak Laut'. Istilah Land Dayak untuk menggambarkan lokasi pemukiman mereka yang sebagian besar berada di daerah pedalaman, hulu-hulu sungai dan dataran tinggi. Pemukiman sub suku Dayak Bidayuh pada mulanya berada di tepi pantai. Namun setelah kedatangan kelompok orang Iban yang menyerang perkampungan mereka, membunuh dan menjadikan mereka budak, orang-orang yang selamat melarikan diri ke hutan dan membangun perkampungan di puncak-puncak bukit, hulu-hulu sungai dan tepi-tepi jurang yang sangat sukar didatangi orang luar. Daerah sekeliling tempat tinggal mereka dipagar dengan banyak jebakan untuk mengamankan agar tidak mudah diserang oleh orang luar. Dengan demikian, pada saat ini lazim apabila banyak perkampungan orang Dayak Bidayuh terletak di kawasan pegunungan dan dataran tinggi.⁶

Di Kalimantan Barat, kelompok sub suku Dayak Bidayuh merupakan kelompok suku terbesar ketiga setelah Ibanik dan Kanayatn. Permukiman kelompok sub suku Dayak Bidayuh tersebar di Kabupaten Sanggau, Sekadau, Bengkayang dan Ketapang. Populasi terbesar orang Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat berada di wilayah Kabupaten Bengkayang. Ditinjau dari tradisi lisan yang ada, orang Dayak Bidayuh di Sarawak Malaysia dan orang Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat merupakan satu rumpun.

Pada hari pelaksanaan ritual pesta panen padi warga komunitas orang Dayak Bidayuh di Sarawak Malaysia maupun di Bangkayang Kalimantan Barat, melakukan aktivitas saling kunjung, untuk menunjukkan eratnya hubungan persaudaraan antar-warga Dayak Bidayuh di Malaysia dan Indonesia. Melalui aktivitas saling kunjung seperti inilah, orang Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat dapat memelihara identitasnya sebagai komunitas Dayak Bidayuh transnasional. Dalam konteks kehidupan masa kini, identitas komunitas transnasional ini

4 Purwana, *Op. cit.*, hlm. 165.

5 Purwanto, 2007, *Op. cit.*, hlm. vii.

6 Albertus, "Gawai Tikurok: Perayaan kepala musuh Dayak Bidayuh di Sarawak," *Kalimantan Review No.117/Th.XIV/Mei* (Pontianak: Institut Dayakologi, 2005), hlm. 59. Purwana, *Op. cit.*, hlm. 165-167.

sangat penting bagi orang Dayak yang hidup di daerah perbatasan karena seringkali mereka harus melintasi perbatasan memasuki wilayah Malaysia untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka yang mendesak. Dengan dalih mengunjungi sanak kerabatnya di Malaysia, mereka memperoleh kemudahan untuk keluar dan masuk perbatasan negara Indonesia dan Malaysia.⁷

Diki Suprpto, tokoh adat masyarakat Dayak Bidayuh sekaligus Ketua Dewan Adat Dayak Kecamatan Siding bercerita pada masa penumpasan PGRS/PARAKU yang terjadi pada tahun 1963-1970, banyak tentara dari Jawa yang bertugas di wilayah Kecamatan Siding dan hidup membaur dengan warga masyarakat Dayak Bidayuh.

Keberadaan para tentara di tengah kehidupan orang Dayak Bidayuh itu tidak hanya sekedar melakukan gerakan pemberantasan buta huruf namun juga memperkenalkan agama “baru” yang resmi diakui negara. Stigma wilayah perbatasan negara di Kalimantan Barat sebagai daerah yang rawan infiltrasi ideologi komunisme menjadi basis legitimasi keterlibatan aparat militer dalam meng’agama-resmi’kan orang Dayak, sebagai contoh tentara Pasukan Kujang yang berasal dari daerah Timor ikut menyebarkan agama Kristen Protestan, menyebabkan orang Dayak melakukan konversi agama dari agama adat menjadi agama Kristen karena ketakutan dengan santernya isu bahaya komunisme yang dihembuskan personil tentara.⁸

III. FUNGSI MITE ASAL MULA PADI DALAM BUDAYA AGRARIS MASYARAKAT DAYAK BIDAYUH

A. Mite Asal Mula Padi

Merujuk pendapat James Dananjaya, mite adalah cerita prosa rakyat, yang dianggap benar-

benar terjadi serta dianggap suci oleh yang empunya cerita. Mite ditokohi oleh para dewa atau makhluk setengah dewa. Peristiwa terjadi di dunia lain, atau di dunia yang bukan seperti yang dikenal orang pada saat ini, dan terjadi pada masa lampau.⁹

Mite asal mula padi ini hidup dalam masyarakat subsuku Dayak Bidayuh yang tinggal di Desa Hli Buei dan dikenal dengan nama Dayak Liboy. Masyarakat Dayak Liboy tinggal di lemah Sungai Sekumba. Kampung utama tempat tinggal orang Dayak Liboy atau Hli Buei adalah Kampung Sebujiit yang dapat ditempuh sekitar dua jam perjalanan menyusuri Sungai Sekumba dengan naik *speed-boat* dari ibukota Kabupaten Bengkayang. Setelah itu dilanjutkan lewat darat berjalan kaki selama setengah jam. Wilayah persebaran orang Dayak Bidayuh Liboy tersebar di beberapa kampung seperti Sebujiit, Kapot, Betung, Kadik, Sepopi, Lawang dan Merendeng. Pada awalnya, orang Dayak Liboy tinggal di Kampung Sebujiit Lama yang terletak di dataran tinggi, sekitar dua jam perjalanan dari Kampung Sebujiit sekarang dan kemudian menyebar ke beberapa kampung di sekitarnya.¹⁰

Mite asal mula padi ini dituturkan oleh Timanggokg Amin, imam adat Dayak Bidayuh di Desa Hli Buei, Kecamatan Siding, Kabupaten Bengkayang dalam bahasa Dayak Bidayuh dan diterjemahkan oleh Diki Suprpto, tokoh masyarakat Dayak Bidayuh serta Ketua Dewan Adat Dayak Kecamatan Siding.

Pada suatu hari, seorang pemuda bernama Sumit membawa senjata sumpit yang sedang berburu binatang liar di tengah hutan belantara bertemu dengan seorang makhluk halus. Sumit diajak oleh makhluk halus tersebut naik sampan menelusuri suatu sungai yang cukup besar. Selama perjalanan mendayung sampan, makhluk halus yang menjadi teman Sumit berpesan dan memperingatkan Sumit jangan pernah sekali-kali mencoba menyentuh buah rambutan

7 Dave Lumenta, “Borderland Identity Construction Within A Market Place Narrative: Preliminary Notes on The Batang Kanyau Iban in West Kalimantan,” dalam *Masyarakat Indonesia Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia, Jilid XXX, No.2*. (Jakarta: LIPI Press, 2004), hlm. 23-24. Purwana, *Op. cit.*, hlm. 173.

8 Tim Peneliti Institut Dayakologi, “Agama Adat Orang Dayak di ‘Titik’ Degradasi,” *Dayakologi Jurnal Revitalisasi dan Restitusi Budaya Dayak Volume 1 Nomor 2, Juli* (Pontianak: Institut Dayakologi, 2004), hlm. 16.

9 Danajaya, J., *Folklore Indonesia* (Jakarta : Pustaka Utama Grafiti,1991), hlm. 50

10 Purwana, 2015. *Op. cit.*, hlm. 167-168.

yang tumbuh terbalik dan menjuntai di atas sungai. Makhluk halus itu juga berpesan kalau Sumit ingin mengambil buah rambutan agar dipukul saja dengan dayung sampan. Namun Sumit tidak patuh dengan nasehat tersebut, ia menggapai dan mengambil buah rambutan dan tiba-tiba tubuh Sumit sudah melekat di dahan pohon rambutan dan ia terkatung-katung untuk waktu yang cukup lama. Sumit bingung tidak tahu jalan untuk turun ke daratan.

Setelah lama kebingungan, Sumit melihat *kakng* atau tupai kecil. Sumit berkomunikasi dengan *Kakng* untuk meminta pertolongan agar dapat keluar dari pohon rambutan. *Kakng* berkata bahwa Sumit harus naik di atas punggung *kakng* dan menirukan gerakan *kakng* yakni merayap turun dari pohon rambutan dengan posisi kepala menghadap ke bawah. Sumit terus merayap ke bawah dengan mengikuti langkah *kakng* dan akhirnya Sumit dapat selamat dari jebakan pohon rambutan, namun anehnya Sumit tidak sampai ke tanah tetapi Sumit justru sampai di langit.

Setelah sampai di langit Sumit juga mengalami kebingungan lagi. Pertama kali Sumit bertemu dengan bintang dan ia bertanya kepada bintang namun bintang menjawab: "Aku banyak jalan, banyak persimpangan. Kau akan tambah bingung". Kemudian Sumit bertanya kepada bulan namun bulan menjawab: "Aku ini korengan, bopeng, aku tidak bisa menolong kau". Kemudian Sumit bertemu dengan seekor kepiting dan minta tolong kepada kepiting namun kepiting juga mengatakan tidak bisa menolong karena hanya bertugas membuat sumber air. Terakhir kali Sumit meminta tolong kepada suatu jenis bintang, bintang ini memberi nasehat agar Sumit melihat kearah bintang kecil berjumlah tujuh dan mengikuti perjalanan bintang tujuh tersebut. Dengan mengikuti jalan bintang tujuh ini, Sumit sampai ke alam roh atau alam leluhur.

Setelah beberapa bulan di alam roh ini Sumit bertemu dengan kakeknya dan semenjak itu Sumit diasuh oleh kakeknya. Pada suatu hari, kakek menyuruh Sumit mencari sayur, kemudian pergilah Sumit mencari sayur dan mengambil beberapa jenis sayur seperti pucuk ubi, pucuk paku-pakuan atau pakis dan lainnya. Ketika kakek melihat sayur yang dibawa Sumit, kakek mengatakan kepada Sumit bahwa bukan sayur seperti itu yang dimaksud kakek. Setelah itu, kakek membimbing Sumit masuk ke dalam hutan dan kakek mengajak Sumit untuk mendekat ke suatu rumpun

bambu atau buluh. Kakek menggoyang-goyang sebatang bambu dan tiba-tiba jatuh seekor babi atau *aduk*. Selanjutnya, kakek membimbing Sumit ke pohon kayu *ngnueak* dan kakek menggoncang pokok pohon tersebut sehingga jatuh seekor ayam atau *sio*k. Kakek juga membimbing langkah Sumit untuk mendekati satu pohon lagi yaitu pohon kayu *ngnuat* dan pohon tersebut digoyang-goyang oleh kakek sehingga jatuhlah seekor anjing atau *kisuang*.

Pada hari berikutnya, kakek menyuruh Sumit menjemur padi sejumlah tujuh butir padi. Padi tersebut oleh Sumit dicuri satu butir padi namun ketahuan oleh kakek. Pada hari berikutnya, Sumit disuruh menjemur padi yang sama, pada saat itulah Sumit mencuri lagi satu butir padi dan disembunyikan dalam kulit ujung kemaluan atau penis Sumit. Sebenarnya kakek mengetahui perbuatan cucunya namun kakek sengaja membiarkan perbuatan Sumit karena kakek sangat memahami kehendak hati Sumit. Jenis padi yang dicuri Sumit adalah padi *kasuasiak*.

Beberapa hari kemudian, Sumit diperintah kakeknya untuk mencari sayur di hutan namun diperingatkan jangan masuk ke arah kiri. Sebenarnya di arah sebelah kiri itu terdapat pintu rahasia untuk keluar dari langit dan turun ke bumi. Di dekat pintu rahasia ada *bangklau* seperti teropong untuk melihat keadaan di bumi. Sumit melanggar larangan kakeknya sehingga ia mengetahui jalan turun ke bumi dan melihat keadaan di bumi. Begitu Sumit tiba di *bangklau* dan bisa melihat situasi di bumi, Sumit melihat orang-tuanya di bumi sedang mencari kutu. Seketika itu timbul rasa rindu dalam diri Sumit untuk turun ke bumi menemui orang-tuanya. Kakek melihat tingkah laku Sumit dan dapat membaca isi hati Sumit. Kakek sangat memahami perasaan Sumit, kemudian kakek melakukan uji coba membuat sangkar yang terbuat dari rotan untuk wadah atau tempat Sumit akan turun ke bumi. Sangkar dari rotan itu oleh kakek diisi seekor kucing, ternyata kucing itu langsung hilang disambar makhluk lainnya. Kakek melakukan uji coba yang kedua, ia memasukkan seekor anjing ke dalam sangkar rotan tadi namun anjing tersebut juga tidak selamat, badannya hancur tersobek-sobek oleh kuku binatang buas yang besar. Setelah mengetahui semua uji coba kakeknya gagal, Sumit membuat sendiri sangkar dari tujuh lapis rotan. Setelah itu dengan dibantu kakeknya, Sumit diturunkan ke bumi bersama seekor kucing dan satu butir padi yang tersimpan dalam kulit ujung penis Sumit. Setelah turun ke bumi, Sumit

turun di bagian atas rumah orang-tuanya, Sumit tidur di tempat itu. Pada tengah malam, ada bunyi tikus di bagian atas dari rumah orang tua Sumit yang bernama Bukuk Banal dan Bukuk Banal naik ke atas untuk mencari tahu suara tikus tadi. Sungguh terkejut dan senang gembira hati orang tua Sumit melihat anaknya ada di tempat itu. Namun Sumit memperingatkan kepada orang-tuanya untuk tidak memaksa turun ke bawah sebelum diadakan upacara *nangial* dengan cara membuat sesajian *plikng* yang dipersembahkan kepada Tipak Iyakng atau Tuhan.

Setelah Sumit turun kembali ke dalam rumah dan melakukan kegiatan seperti semula ia teringat dengan satu butir padi *kasuasiak* yang ada di dalam lipatan kulit ujung penisnya. Satu butir padi itu ia keluarkan dan ia semaikan di ladang, akhirnya tumbuh menjadi pohon dan beranak pinak menjadi rumpun tanaman padi *kasuasiak*. Semenjak itulah orang Dayak Bidayuh membudidayakan tanaman padi *kasuasiak*.

B. Hubungan Mite Asal Mula Padi dan Budaya Orang Dayak Bidayuh

Menurut penjelasan Timanggokg Amin dan Diki Suprpto, cerita asal mula padi ini dipahami memiliki keterkaitan yang erat dengan adat istiadat orang Dayak Bidayuh. Dalam mite asal mula padi itu dituturkan tentang upacara untuk menyambut pulanginya Sumit ke dunia dengan membuat sesajian yang disebut *plikng*. Cerita tentang ritual persembahan *plikng*, dianggap sebagai rujukan utama dalam pelaksanaan semua upacara adat orang Dayak Bidayuh. Apa pun bentuk dan skala upacara adat orang Dayak Bidayuh harus ada *plikng*. Apabila persyaratan dasar ini tidak terpenuhi sangat dipercaya akan mengakibatkan datangnya malapetaka bagi orang yang menyelenggarakan upacara adat tersebut. Kalau sesajian tidak cukup atau pembuatan *plikng* tidak lengkap maka pelaku upacara adat dapat terkena *idap* yakni kondisi jiwa seseorang yang terbawa ke alam roh leluhur dan dapat mengakibat sakit bahkan kematian. *Plikng* atau sesajian pokok dalam semua upacara adat Dayak Bidayuh itu harus lengkap yang terdiri dari sirih, tembakau, kapur, irisan buah pinang, minuman keras atau *air tapai*, ikan bersisik, dan

telor ayam kampung. Semua rangkaian sesajian itu harus ditaruh di atas daun *juang*.

Pada saat ini semua orang Dayak Bidayuh di Desa Hli Buei, Kecamatan Siding, Kabupaten Bengkayang sudah memeluk agama baru atau agama yang resmi diakui Negara yakni agama Kristen Katolik atau pun Kristen Protestan. Sebagian besar dari mereka, terutama yang berusia di bawah 40 tahun telah menyakini kebenaran agama baru dan melaksanakan ritus-ritus keagamaan yang baru secara konsisten. Hanya sedikit orang Dayak Bidayuh di Desa Hli Buei yang masih teguh mempercayai keimanan agama adat dan menjalankan ritus-ritus agama adat. Mereka yang berusia di atas 50 tahun biasanya masih mempercayai keimanan agama adat. Diki Suprpto mengatakan bahwa semua orang Dayak Bidayuh sudah menganut agama baru namun bagi orang Dayak Bidayuh yang sudah tua tidak bisa melepaskan kepercayaan asli mereka.

Orang Dayak Bidayuh di Desa Hli Buei setiap tahun masih menyelenggarakan *gsawia nibakng* atau upacara *nibakng*. Upacara ini dilaksanakan oleh komunitas adat Dayak Bidayuh di Kampung Sebuji, Desa Hli Buei, Kecamatan Siding, Kabupaten Bengkayang. Upacara *Nibakng* diselenggarakan setiap tahun pada tanggal 15. Gawai *nibakng* pada intinya merupakan upacara memandikan tengkorak *kayau* dengan darah babi yakni tengkorak musuh yang berhasil ditebas atau *dikayau* kepalanya dan disimpan di rumah *Baluq*. Tengkorak *kayau* itu berasal dari kepala orang berstatus sosial tinggi yakni panglima yang sakti dan *dikayau* kepalanya oleh leluhur orang Dayak Bidayuh. Peristiwa pengayauan kepala musuh ini merupakan momentum penting bagi orang Dayak Bidayuh untuk merasa lebih percaya diri dan tidak takut dengan musuh mereka. Dahulu orang Dayak Bidayuh sering menjadi sasaran serangan kelompok sub suku Dayak lainnya sehingga orang Bidayuh membangun pemukiman di dataran tinggi dan di tepi jurang yang sulit dijangkau oleh musuh mereka. Setelah panglima pasukan musuh mereka berhasil *dikayau* atau ditebas dan tengkoraknya

diletakkan di rumah *Baluq* yang menjulang tinggi, orang Dayak Bidayuh merasakan kehidupan yang damai dan sejahtera karena tidak ada lagi yang berani mengganggu mereka.

Dalam mite asal mula padi diceritakan tentang *kakng* atau tupai kecil yang mengajari Sumit untuk turun dari pohon rambutan dengan cara merayap dengan posisi kepala menghadap ke bawah dan kaki berada di atas. Cerita tentang *kakng* ini menjadi dasar penjelasan tentang orang laki-laki Dayak Bidayuh pada umumnya memiliki keahlian memanjat pohon yang tinggi dan pada waktu turun dengan cara merayap, posisi kepala berada di bawah dan kaki di atas. Keahlian merayap turun dari pohon ini selalu dipertunjukkan pada setiap upacara *Nibakng* di Desa Hli Buei yakni pertunjukan turun dari batang kayu pinang dengan posisi kepala terbalik menghadap ke tanah. Selain itu, dalam mite asal mula padi ada cerita tentang Sumit mencuri benih padi *kasuasiak* dan menyembunyikannya dalam kulit kemaluan Sumit. Menurut Timanggokng Amin, cerita ini dapat menjelaskan tentang adat kebiasaan orang laki-laki Dayak Bidayuh yang tidak bersunat.

C. Upacara Panen Padi

Upacara *nibakng* yang digelar setiap tanggal 15 Juni di Kampung Sebuji, sebagai ritual pemandian tengkorak kepala panglima musuh dengan darah babi, oleh orang Dayak Bidayuh juga dianggap sebagai pesta panen padi atau pesta syukur kepada *Tipak Iyakng* atau Tuhan atas hasil panen padi yang melimpah serta kehidupan yang baik. Selama tiga hari dari tanggal 15 Juni sampai dengan 17 Juni mereka menggelar pesta panen padi, diisi dengan berbagai pertunjukan kesenian khas Dayak Bidayuh. Upacara paling besar ini merupakan puncak upacara setelah upacara-upacara kecil lainnya yang mengikuti tahap demi tahap hingga memasuki masa panen. Upacara kecil itu antara lain *ni'kea* merupakan upacara agar pada

saat panen padi *takin* dapat terisi dan selalu penuh sehingga mendapat padi yang banyak, diikuti dengan acara makan sederhana yang disebut *mliie ahiok*, kemudian disusul dengan pesta besar *gawai nibakng*. Upacara *nibakng* yang dilaksanakan setiap tanggal 15 Juni setelah seluruh kampung lainnya di Kecamatan Siding dan sekitarnya mengadakan *gawai* padi. Oleh karena itu, upacara *nibakng* merupakan puncak penutupan *gawai* padi orang Dayak Bidayuh.¹¹

Menurut para pakar antropologi, mata pencaharian bercocok tanam dalam sejarah perkembangan kebudayaan manusia timbul sesudah tahap berburu. Koentjaraningrat mengutip pendapat Verre Gordon Childe¹², kepandaian bercocok-tanam merupakan suatu peristiwa hebat dalam proses perkembangan kebudayaan manusia, sehingga peristiwa itu dapat disebut suatu revolusi kebudayaan.¹³ Mite asal mula padi ini menggambarkan awal masa ketika orang Dayak Bidayuh mulai membudidayakan tanaman padi. Secara teoritis sebelumnya mereka bermatapencaharian sebagai pemburu dan mungkin juga peramu yang hidupnya nomaden, berpindah-pindah tempat di hutan menyesuaikan lokasi yang banyak binatang buruan. Mite asal mula padi secara implisit mengandung narasi pesan bahwa leluhur orang Dayak Bidayuh mulai tinggal menetap untuk bercocok-tanam padi. Masyarakat Dayak Bidayuh dapat bercocoktanam padi setelah mereka membangun pemukiman yang aman, rumah *Baluq* yang tingginya 17 meter tempat menyimpan tengkorak kepala panglima musuh, sebagai simbol keamanan wilayah tempat tinggal mereka.

Gawai nibakng adalah upacara masyarakat Dayak Bidayuh sebagai petani peladang dalam merayakan panen padi. *Gawai* ini diselenggarakan setelah orang Dayak Bidayuh menyelesaikan satu rangkaian budidaya tanaman padi selama satu musim tanam. Sistem bercocoktanam di ladang

11 Wina; S. Cony; dan Giring, "Ritual *Nibakng*: Menghormati Musuh *Kayau*," Kalimantan Review November 2013 (Pontianak: Institut Dayakologi, 2013), hlm. 44.

12 Verre Gordon Childe, *Man Makes Himself* (New York: Mentor Books, 1953).

13 Koentjaraningrat, *Beberapa Poko Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1980), hlm. 36-37.

seperti yang dilakukan orang Dayak Bidayuh sering disebut *shifting cultivation* atau *slash and burn cultivation*. Sistem pertanian tebang dan bakar ini meliputi beberapa tahap yakni menebas atau pemotongan tumbuhan bawah atau tanaman berdiameter kecil yang membentuk semak belukar dengan tujuan mematikan tumbuh-tumbuhan agar kering dan dapat dibakar dengan mudah apabila tiba saatnya membakar ladang. Tahap selanjutnya, menebang pohon-pohon besar, setelah pohon-pohon berdiameter besar ditebang dan kering, dilanjutkan dengan aktivitas membakar dengan tujuan agar semua potongan semak belukar dan batang pohon menjadi abu sehingga menjadi humus yang mudah diserap oleh akar-akar tanaman ladang. Tahap selanjutnya adalah menugal dan menanam benih tanaman ladang seperti padi, dan biasanya ditanam secara tumpang sari dengan tanaman jagung, ketela pohon dan kacang-kacangan. Setelah tanaman ladang tumbuh dengan baik perlu dilakukan penyiangan rumput-rumput liar yang mengganggu pertumbuhan tanaman ladang. Tahap terakhir ketika padi sudah mulai menguning tibalah saatnya memanen padi di ladang. Kegiatan terakhir dalam budidaya padi ladang proses pengeringan atau penjemuran padi.

Selama masa mengerjakan berbagai tahap pekerjaan bercocoktanam di ladang itu seringkali keluarga petani harus tinggal di pondok yang dibangun di tengah ladangnya. Pondok di ladang berfungsi sebagai tempat istirahat melepas lelah sambil menikmati bekal makan dan minuman. Setelah tanaman ladang mulai berbuah kadang keluarga petani juga harus tinggal selama beberapa hari di pondok ladang untuk menjaga tanaman ladang dari gangguan babi, rusa, kancil, dan kera. Binatang ini sangat mengganggu tanaman di ladang, sebab sekali mereka masuk ke ladang dapat merusak dan menghabiskan tanaman ladang. Setelah semua tahap budidaya padi itu selesai maka tibalah saat yang dinantikan oleh seluruh masyarakat Dayak Bidayuh sebagai petani ladang yakni pesta atau gawai *nibakng*.

Setelah padi kering dan dimasukan dalam tempat penyimpanan padi, mereka secara kolektif menyelenggarakan pesta panen padi untuk merayakan kelimpahan rezeki yang mereka syukuri bersama. Pesta panen padi bagi orang Dayak Bidayuh di perantauan khususnya di Malaysia selalu identik dengan pulang kampung, bersilaturahmi dengan keluarga, sanak saudara dan warga kampung. Setelah setahun bekerja di Malaysia, kerinduan terhadap keluarga besar dan kampung halaman menemukan momentum pada gawai *nibakng*. Tradisi pulang kampung ini menggambarkan betapa orang Dayak Bidayuh sangat merindukan kembali ke akar primordialnya yakni keluarga luas dan kampung halaman.

Orang Dayak Bidayuh di luar negeri tergerak untuk pulang ke kampung halaman karena mengingatkan tentang masa lalu kebersamaan mereka dalam kehidupan kolektif ketika mereka masih hidup dalam kampung halaman yang membentuk suatu keluarga luas atau *extended family*. Keluarga luas orang Dayak Bidayuh selalu bersama-sama dan bersatu dalam menyelenggarakan pesta-pesta adat yang berkaitan dengan daur hidup setiap orang maupun pesta adat yang menyangkut kehidupan mereka secara kolektif. Pesta panen padi dan gawai *nibakng* ini merupakan wahana menciptakan harmoni dalam kehidupan berkerabatan. Mereka yang kembali ke kampung halamannya untuk saling bertemu atau bertegur sapa dengan sanak saudara mereka. Mereka juga saling berkunjung ke rumah kerabatnya untuk mengucapkan *hlamat inu gsawia* atau selamat bergawai, kemudian mereka menikmati berbagai makanan dan minuman.

Pada waktu pelaksanaan gawai *nibakng* ini datang pula utusan dari perwakilan Persatuan Kebangsaan Dayak Bidayuh Malaysia, biasanya puluhan orang dari rombongan utusan Dayak Bidayuh Malaysia yang datang ke Desa Hli Buei. Gawai *nibakng* juga merupakan wahana yang mempersatukan orang Dayak Bidayuh baik dari Indonesia maupun Sarawak Malaysia. Pada saat orang Dayak Bidayuh di Sarawak Malaysia

menyelenggarakan upacara serupa pada tanggal 1 Juni, di Sarawak dan tanggal 1 Juni merupakan hari libur nasional, para tokoh adat Dayak Bidayuh dari Indonesia juga melakukan kunjungan ke Sarawak Malaysia untuk menunjukkan eratnya hubungan persaudaraan antarwarga Dayak Bidayuh meskipun mereka berbeda kewarganegaraan.¹⁴

Meminjam kerangka analisis Durkheim,¹⁵ fungsi ritual keagamaan *gsawia nibakng* adalah memberi kesempatan bagi setiap orang Dayak Bidayuh untuk memperbaharui komitmen mereka kepada masyarakatnya, mengingatkan bahwa dalam keadaan apa pun, diri mereka akan selalu bergantung kepada masyarakat, sebagaimana masyarakat juga bergantung kepada keberadaan mereka. Hari raya pesta panen padi dan pelaksanaam upacara *nibakng* diadakan untuk ‘menempatkan’ kembali masyarakat dalam alam pikiran orang Dayak Bidayuh.

IV. PENUTUP

Mite asal mula padi memiliki fungsi memberi keterangan tentang masa awal orang Dayak Bidayuh mulai mengenal sistem bercocoktanam padi di ladang dan menerangkan binatang yang biasa mereka pelihara yakni babi atau *aduk* dan anjing atau *kisuang*. Mite asal mula padi menjadi

landasan penting dalam pelaksanaan ritual adat orang Dayak Bidayuh. Semua ritual adat orang Dayak Bidayuh harus menyertakan *plikng* atau seperangkat persembahan seperti yang diceritakan dalam mite asal mula padi. Mite asal mula padi juga menerangkan kebiasaan lelaki Dayak Bidayuh tidak bersunat seperti cerita tentang Sumit yang menyembunyikan benih padi *kasuasiak* di dalam lipatan kulit ujung penisnya.

Pesta panen padi masyarakat Dayak Bidayuh di Desa Hli Buei sebagai ungkapan syukur kepada Tipak Iyakng yang telah memberi mereka padi yang banyak, dilaksanakan bersamaan dengan upacara *nibakng* atau ritual pemandian tengkorak kepala kayau, memberi gambaran atau pesan bahwa orang Dayak Bidayuh dapat bercocoktanam padi dengan baik dan hasilnya melimpah ketika kondisi kawasan tempat tinggal mereka aman. Dalam pesta panen padi ini selalu dipertunjukan keahlian orang Dayak Bidayuh merayap turun dari pohon yang tinggi dengan posisi kepala berada di bawah dan kaki di atas seperti cerita tentang *kakng* atau tupai kecil dalam mite asal mula padi yang mengajari cara merayap turun dari pohon. Mite asal mula padi berfungsi sebagai legitimasi yang memberitahukan kepada orang Dayak Bidayuh mengenai apa yang seharusnya ada atau terjadi dalam tata kehidupan mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Albertus, 2005. “Gawai Tikurok: Perayaan kepala musuh Dayak Bidayuh di Sarawak,” *Kalimantan Review No.117/Th.XIV/Mei*. Pontianak: Institut Dayakologi.
- Alloy, S., 2006, “Menelusuri Jejak Bidayuh-2,” *Kalimantan Review No. 131/Th.XV/Juli*. Pontianak: Institut Dayakologi, hlm. 41-42.
- Childe, V.G., 1953. *Man Makes Himself*. New York: Mentor Books.
- Dananjaya, J., 1991. *Folklor Indonesia*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Djuweng, S., 2003. “Kata Pengantar,” dalam Stepanus Djuweng; Nico Andasputra; John Bamba; Edi Petebang, *Tradisi Lisan Dayak Yang Tergusur dan Terlupakan*. Pontianak: Institut Dayakologi.
- Koentjaraningrat, 1980. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

¹⁴Purwana, 2015. *Op. cit.*, hlm. 173.

¹⁵ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 159-160. Emile Durkheim, *The Elementary of the Religious Life* (New York: The MacMillan Company, 1915).

- Lumenta, D., 2004. "Borderland Identity Construction Within A Market Place Narrative: Preliminary Notes on The Batang Kanyau Iban in West Kalimantan," dalam *Masyarakat Indonesia Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia, Jilid XXX, No.2*. Jakarta: LIPI Press.
- Pals, D.L., 2012. *Seven Theories of Religion*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Purwana, B.H.S., 2015. "Fungsi Legenda Asal Mula Rumah *Baluq* Pada Masyarakat Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat," *Jantra Vol.10, No.2, Desember 2015*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, hlm. 163-174.
- Purwanto, S.A., 2007. "Kata Pengantar," dalam Bambang H. Suta Purwana, *Identitas dan Aktualisasi Budaya Dayak Kanayatn di Kabupaten Landak Kalimantan Barat: Kajian tentang Folklor Sub Suku Dayak Kanayatn*. Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.
- Purwanto, S.A., 2009. "Kata Pengantar: Makna dan Fungsi Arsitektur Tradisional Dayak Bidayuh," dalam Sudiono; Wilis Maryanto; Ikhsan, *Arsitektur Tradisional Rumah Dayak Bidayuh Kalimantan Barat*. Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.
- Tim Peneliti Institut Dayakologi, 2004. "Agama Adat Orang Dayak di 'Titik' Degradasi," *Dayakologi Jurnal Revitalisasi dan Restitusi Budaya Dayak Volume 1 Nomor 2, Juli*. Pontianak: Institut Dayakologi.
- Wina; S. Cony; dan Giring, 2013. "Ritual *Nibakng*: Menghormati Musuh Kayau," *Kalimantan Review November 2013*. Pontianak: Institut Dayakologi.

SUBAK, FILOSOFI KESERASIAN DALAM MASYARAKAT AGRARIS DI PULAU BALI

Mulyati

Prodi Perbankan Syariah IAIN Salatiga
Jalan Tentara Pelajar No. 2, Mangunsari, Sidomukti, Kota Salatiga
e-mail: mulyatiipsfebi@gmail.com

Naskah masuk: 29-03-2019

Revisi akhir: 22-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

SUBAK:

***ITS PHILOSOPHY OF HARMONY IN THE LIFE OF AGRARIAN SOCIETY IN BALI
ISLAND***

Abstract

The Subak ritual ceremony is the implementation of Parhyangan which is an important part of Tri Hita Karana (THK). In this context, Parhyangan presents a harmonious relationship between the farmers and God. The other components of THK are pawongan (the harmonious relationship among Subak members), awig-awig (the implementation of Subak management), and palemahan (harmonious relationship between farmers and the environment by maintaining the rice field terraces). There are 16 activities of ritual ceremonies which are individually performed by a Subak member, starting from taking irrigation water until the post harvest ceremony. This descriptive analytic research collected the data from library research and field observations. The research results show that Subak has been regarded as one of the guards of Balinese culture. It is not surprising that UNESCO has acknowledged Subak as world cultural heritage. Subak are bound by physical and spiritual concerns. The strength of Subak lies in the interdependence of its members on irrigation water and they are united by the existence of the Subak Temple.

Keywords: subak, irrigation system, Bali.

Abstrak

Upacara ritual subak merupakan bagian dari konsep penting THK (Tri Hita Karana), yaitu aspek parhyangan yang menyetengahkan hubungan harmonis antara petani dan Tuhan. Aspek lain dalam THK adalah *pawongan* (hubungan harmonis antar anggota subak) melalui *awig-awig* (penerapan aturan subak), dan *palemahan* yang menyetengahkan hubungan harmonis antara petani dan lingkungan melalui pemeliharaan teras sawah. Ada 16 kegiatan upacara ritual yang dilakukan sendiri-sendiri oleh petani anggota subak, mulai dari ritual pengambilan air irigasi sampai dengan upacara ritual pasca panen. Metode yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu (1) Metode pengumpulan data adalah dengan metode studi pustaka dan observasi lapangan; (2) Metode analisis data adalah dengan metode deskriptif-analisis. Berdasarkan kajian yang dilakukan, subak dianggap sebagai penjaga budaya Bali, sehingga UNESCO mengakui subak sebagai warisan budaya dunia. Subak diikat oleh kepentingan fisik dan spiritual. Kekuatan subak terletak pada ketergantungan bersama terhadap air irigasi yang disatukan oleh adanya Pura Subak.

Kata kunci: subak, sistem irigasi, Bali.

I. PENDAHULUAN

Bali merupakan daerah tujuan wisata dunia. Selain sebagai objek wisata berupa bentang alamnya yang memang indah, Bali juga menyuguhkan objek wisata budaya yang tidak dapat dijumpai di daerah tujuan wisata lainnya. Salah satu wisata alam yang menarik untuk dikunjungi di Bali adalah persawahan terasering khas Bali serta sistem irigasi pertanian yang dikenal dengan nama subak.

Pengertian subak pada dasarnya dinyatakan dalam Peraturan Daerah Provinsi Bali No. 9 Tahun 2012. Subak merupakan organisasi tradisional para petani di Bali yang memiliki tujuan utama untuk berbagi tanggung jawab dalam pengelolaan irigasi air dan pola tanam padi di sawah. Sebagai sistem irigasi yang berbasis petani, subak juga menjadi lembaga yang bersifat mandiri dan demokratis. Definisi ini ditetapkan oleh I Made Mangku Pastika selaku Gubernur Bali pada tanggal 17 Desember 2012.¹ Bangunan utama yang ada dalam subak adalah bangunan saluran irigasi. Hal ini sesuai dengan sejarah subak, namanya berasal dari kata *kasuwakan* yang berarti saluran air.²

Menurut Wayan Windia, sistem irigasi subak merupakan sebuah organisasi tradisional yang mengacu pada konsep *Tri Hita Karana*, yang bersumber dari ajaran agama Hindu. Sistem tersebut menjadi salah satu bentuk irigasi yang mampu mengakomodasi dinamika sistem sosio-teknis masyarakat setempat. Air irigasi dikelola dengan prinsip-prinsip keadilan, keterbukaan, harmonis, dan kebersamaan, melalui suatu organisasi yang fleksibel sesuai dengan kepentingan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa pada hakekatnya subak adalah suatu teknologi yang telah membudaya dalam dinamika kehidupan masyarakat Bali.³

Apabila dilihat dari sejarahnya, subak telah terbentuk hampir satu milenium. Hal ini

menunjukkan bahwa subak memang suatu lembaga irigasi tradisional yang tetap lestari keberadaannya sampai saat ini. Subak memiliki nilai-nilai luhur yang bersifat umum dan sejalan dengan pembangunan berkelanjutan. Secara implisit, subak mengandung pesan agar manusia mengelola sumber daya alam (khususnya air) secara arif untuk menjaga kelestariannya, senantiasa bersyukur kepada Tuhan, serta selalu mengedepankan keharmonisan hubungan antar sesama manusia. Selain itu, subak juga memiliki nilai-nilai kearifan lokal yang patut untuk dilestarikan.⁴

Para petani yang tergabung dalam organisasi subak telah memiliki keterampilan dan pengetahuan tradisional yang cukup memadai dalam membangun dan mengelola jaringan irigasi. Karya besar nenek moyang berupa subak beserta lanskap sawah teras tersebut tentunya menggunakan teknologi tradisional yang mereka miliki. Subak menjadi salah satu modal sosial masyarakat Bali yang menjadi warisan dunia dan senantiasa diturunkan ke generasi berikutnya, khususnya pada tradisi pengelolaan pertanian padi.

Bertitik tolak dari uraian di atas, peneliti ingin membahas gambaran umum subak, yang mencakup pengertian subak menurut beberapa pakar, asal-usul subak, karakteristik subak; pelaksanaan ritual dalam subak; serta subak sebagai warisan budaya dunia agar dapat lebih dikenal oleh masyarakat luas serta meningkatkan kesadaran masyarakat untuk tetap menjaga dan melestarikan keberadaannya. Adapun secara metodologis, penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode pengumpulan data berupa studi pustaka dan observasi lapangan serta metode analisis data deskriptif-analisis. Penelitian ini berfokus pada data tertulis yang dideskripsikan secara analisis hingga menjadi data utuh untuk melengkapi penelitian ini. Adapun teknik yang digunakan sebagai analisis data adalah *library research*, yaitu suatu riset kepustakaan murni

1 Dinas Pekerjaan Umum Provinsi Bali, *Subak di Bali* (Denpasar: Dinas Pekerjaan Umum Provinsi Bali, 1997), hlm. 12.

2 Haryono, "Subak dalam Perspektif Keteknikan," dalam *Jurnal Info Teknik* (Vol. 8, No. 2, Juli 2007), hlm. 93.

3 I Wayan Windia, *Transformasi Sistem Irigasi Subak dengan Landasan THK (Tri Hita Karana) Sebagai Teknologi Sepadan dalam Pertanian Beririgasi* (Denpasar: Pustaka Bali Post, 2006), hlm. 34.

4 I Nyoman Erawan, *Pariwisata dan Pembangunan Ekonomi: Bali Sebagai Kasus* (Denpasar: Upada Sastra, 1994), hlm. 8-9.

dengan menggunakan analisis isi yang berfungsi sebagai telaah teoritik suatu disiplin ilmu.⁵

II. GAMBARAN UMUM SUBAK

A. Pengertian Subak

Beberapa pakar memiliki pendapat tersendiri mengenai definisi subak yang ada di Bali. Windia menjelaskan bahwa subak merupakan organisasi pengairan tradisional di bidang pertanian yang berlandaskan atas seni dan budaya serta diwariskan secara turun-temurun oleh masyarakat di pulau dewata. Subak biasanya memiliki pura yang dinamakan dengan nama Pura Uluncarik atau Pura Bedugul, yang khusus dibangun oleh para pemilik lahan dan petani yang diperuntukkan bagi Dewi Sri sebagai dewi kemakmuran dan kesuburan. Sistem pengairan ini diatur oleh seorang pemuka adat yang juga seorang petani di Bali, yang disebut dengan *Pekaseh*.⁶

Shusila memberikan beberapa definisi mengenai subak, yaitu (1) subak sebagai lembaga irigasi dan pertanian yang bercorak sosio-religius, terutama bergerak dalam pengelolaan air untuk produksi tanaman setahun (khususnya padi) berdasarkan prinsip *Tri Hita Karana*; (2) subak sebagai sistem fisik dan sistem sosial. Subak sebagai sistem fisik diartikan sebagai lingkungan fisik yang berkaitan erat dengan irigasi, seperti sumber-sumber air beserta fasilitas irigasi berupa bendungan, dam, dan saluran-saluran air, sedangkan subak sebagai sistem sosial adalah organisasi sosial yang mengelola sistem fisik tersebut; (3) subak sebagai organisasi petani pemakai air yang sawah-sawah para anggotanya memperoleh air dari sumber yang sama dan memiliki satu atau lebih Pura Bedugul serta memiliki otonomi penuh, baik ke dalam (mengurus kepentingan rumah tangganya sendiri) maupun ke luar dalam artian bebas

mengadakan hubungan langsung dengan pihak luar secara mandiri.⁷

Subak sendiri tidak berada di bawah kendali desa. Batas subak adalah batas hidrologis, bukan batas administratif. Hal inilah yang menyebabkan adanya banyak kasus area kawasan subak saling tumpang tindih dengan area batas desa. Dengan demikian, area kawasan beberapa subak bisa terdapat dalam satu kawasan desa, ataupun dapat juga sebaliknya. Luas kawasan subak sangat tergantung dari kemampuan suatu sumber air untuk mengairi suatu lahan tertentu. Kenyataan ini tentu saja sangat menguntungkan, khususnya untuk mencegah konflik antar desa yang ingin memperebutkan sumber daya air yang tersedia.

B. Asal-Usul Subak

Kemunculan subak tidak dapat dilepaskan dari sistem pertanian yang diterapkan oleh masyarakat Bali sejak berabad-abad silam. Beberapa arkeolog meyakini bahwa masyarakat Bali mengenal pertanian sejak awal abad Masehi. Hal ini didasarkan atas temuan alat-alat pertanian kuno yang digunakan untuk menanam padi di Desa Sembiran (salah satu desa tertua yang ada di Bali). Di sisi lain, para arkeolog belum mampu menjabarkan cara yang digunakan untuk bertani dan irigasi masyarakat pada waktu itu.⁸

Keterangan tertulis mengenai praktik bertani masyarakat Bali pertama kali ditemukan dalam Prasasti Sukawarna yang bertititmanngsa tahun 882. Di dalam prasasti tersebut terdapat kata *huma* yang berarti sawah. Masyarakat Bali sampai sekarang lazim menggunakan kalimat tersebut untuk menyebut sawah dan irigasi. Meskipun demikian, belum ada keterangan tentang pengelolaan irigasi pertanian dalam prasasti tersebut.⁹

Keterangan lebih jelas mengenai pengelolaan irigasi termuat dalam Prasasti Trunyan yang

5 Sutrisno Hadi, *Metodologi Riset* (Yogyakarta: Andi Offset, 1998), hlm. 9.

6 I Wayan Windia, *Op. cit.*, hlm. 36-38.

7 J. Shusila, *Mandala Mathika Subak: Suatu Usaha Konservasi dalam Subak, Sistem Irigasi Tradisional di Bali* (Denpasar: Upada Sastra, 1992), hlm. 64-67.

8 Hendaru Tri, "Menyibak Subak," dalam <https://historia.id/kuno/articles/menyibak-subak>. Diakses tanggal 4 Januari 2019.

9 I Wayan Windia, dkk., *Sistem Subak di Bali: Kajian Sosiologis* (Denpasar: Udayana Press, 2015), hlm. 27.

berangka tahun 891. Dalam prasasti tersebut tersua kata *serdanu* yang berarti kepala urusan air danau. Hal tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Bali telah mengenal cara pengelolaan irigasi pada akhir abad ke-9. Masa ini dianggap sebagai awal kemunculan subak, meskipun kata tersebut belum dikenal pada waktu itu.

Kesimpulan ini diperkuat oleh Prasasti Bebetin (896) dan Prasasti Batuan (1022) yang ditemukan di Buleleng. Kedua prasasti tersebut menjelaskan bahwa terdapat tiga kelompok pekerja khusus sawah, yang salah satunya merupakan ahli pembuat terowongan air yang disebut dengan *undagi pangarung*.¹⁰ Pekerja ini biasa dipakai dalam subak di masa modern.

Adapun kata *subak* sendiri dinilai sebagai bentuk modern dari kata *suwak*. *Suwak* ditemukan di dalam Prasasti Pandak Badung (1071) dan Prasasti Klungkung (1072). *Suwak* berasal dari dua kata, yaitu *su* yang berarti baik dan *wak* yang berarti pengairan. Dengan demikian, *suwak* dapat diartikan sebagai sistem pengairan yang baik. Wilayah yang mendapatkan pengairan yang baik disebut *kasuwakan rawas*. Penamaan tersebut tergantung pada nama desa terdekat, sumber air, atau bangunan keagamaan setempat.¹¹

Pembentukan *kasuwakan* tidak dapat dilepaskan dari pengaruh agama Hindu yang mayoritas dianut oleh masyarakat setempat. Agama Hindu pada waktu itu mengenal konsep *Tri Hita Karana* yang merumuskan kebahagiaan manusia.¹² Pencapaian kebahagiaan hanya bisa dilakukan melalui harmonisasi tiga unsur, yaitu *parhyangan* (hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhan), *pawongan* (hubungan yang harmonis antara manusia dengan manusia), dan *palemahan* (hubungan yang harmonis antara manusia dengan alam).¹³ Masyarakat Bali mempercayai bahwa mereka harus bekerja mengolah tanah dan air,

namun kepemilikan kedua unsur tersebut sejatinya berada di tangan dewa-dewi.¹⁴

Konsep *Tri Hita Karana* lantas mewujudkan dalam *kasuwakan*. Sebagai ungkapan rasa syukur atas keberlimpahan air dan tanah, masyarakat kemudian mendirikan beberapa bangunan keagamaan di dekat sawah. Bangunan tersebut dipersembahkan kepada Dewi Sri (dewi pertanian dan kesuburan). Hal inilah yang menyebabkan beberapa pura di Bali bertitimpangsa abad ke-9 ditemukan di beberapa sawah yang ada di Bali.

C. Karakteristik Subak

Ada beberapa karakteristik dari subak yang merupakan sistem irigasi tradisional, yaitu:

- a. Subak memiliki hak otonomi untuk mengurus rumahtangganya sendiri. Hak otonomi ini sudah melekat sejak awal terbentuknya subak di Bali.
- b. Melaksanakan ritual keagamaan dalam kegiatan subak bagi anggota yang tergabung dalam wadah organisasi subak. Melalui pelaksanaan ritual keagamaan ini diharapkan berbagai potensi konflik antar anggota dalam satu subak dan antara subak satu dengan subak yang lainnya dapat diminimalisir. Pelaksanaan ritual agama ini agar dapat mewujudkan ketenteraman dan keharmonisan hubungan antara petani dengan Tuhan maupun petani dengan sesama dan lingkungannya.
- c. Subak memiliki struktur organisasi yang memadai sesuai dengan keperluannya. Struktur ini mengatur secara tegas mengenai tugas, tanggung jawab, dan hak masing-masing pengurus.
- d. Subak memiliki satu atau lebih sumber air bersama dan satu atau lebih Pura

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, hlm. 29.

¹² Niswatin dan Mahdalena, "Nilai Kearifan Lokal Subak Sebagai Modal Sosial Transmigran Etnis Bali," dalam *Jurnal Akuntansi Multiparadigma Jamal* (Vol. 7, No. 2, Agustus 2016), hlm. 172-173.

¹³ Haryono, *Op. cit.*, hlm. 94.

¹⁴ Nyoman Sirtha, *Subak Konsep Pertanian Religius: Perspektif Hukum, Budaya, dan Agama Hindu* (Surabaya: Paramita, 2000), hlm. 14.

Bedugul. Sumber mata air bersama ini diperoleh dari satu atau lebih sumber mata air seperti *empelan* (bendungan), mata air, *tirisan* (rembesan) dari subak-subak di atasnya.

- e. Setiap sistem irigasi subak memiliki ciri-ciri tersendiri, yaitu setiap hamparan sawah garapan dari anggota subak memiliki *tembuku pengalapan* (tempat masuknya air) dan *pengutangan* (tempat keluarnya air atau tempat pembuangan air yang berlebihan) tersendiri.
- f. Pengambilan keputusan di subak dalam pengelolaan sistem irigasi dilakukan dengan demokratis, berkeadilan, transparan, dan akuntabilitas.¹⁵

Ada satu subak mendapatkan air dari satu bendung, ada pula beberapa subak yang mendapatkan air dari satu sumber (satu bangunan bagi atau satu bendung). Beberapa sumber yang mendapatkan air dari sumber pada umumnya akan membentuk wadah koordinasi antar subak yang di Bali dikenal dengan istilah *subak-gde*. Tujuan dari pembentukan wadah koordinasi tersebut adalah untuk memudahkan koordinasi saling pinjam air irigasi antar subak yang bersangkutan.¹⁶

Batas subak merupakan batas alamiah, sampai air yang mengalir tidak bisa lagi mengairi sawah tertentu karena sudah dihalangi oleh sungai, jurang, saluran irigasi, kawasan desa, dan lain sebagainya. Sebagai lembaga yang otonom dan tidak berada di bawah pemerintahan desa, subak sangat membantu dalam menghindari konflik karena masing-masing lembaga subak akan membuat keputusannya sendiri tanpa intervensi dari pihak lain. Di sisi lain, antara subak dengan desa selalu ada koordinasi, khususnya dalam pelaksanaan kegiatan ritual. Dalam bahasa ilmu politik, kondisi semacam ini disebut sebagai konsep polisentri.¹⁷

III. PELAKSANAAN RITUAL DALAM SUBAK

Pada dasarnya, subak merupakan suatu sistem irigasi biasa dalam bentuk FMIS (*Farmer Managed Irrigation System*) atau sistem irigasi yang dikelola oleh para petani, tetapi subak bukan hanya sekedar sistem irigasi karena di dalamnya terdapat aktivitas ritual yang sangat padat. Aktivitas ritual inilah yang membedakannya dengan sistem irigasi yang lain. Wayan Windia menyebutkan bahwa fungsi subak antara lain: distribusi air irigasi, pemeliharaan saluran irigasi, pengaliran sumber daya, dan kegiatan ritual.¹⁸

Kegiatan ritual pada subak dilaksanakan pada tingkat petani (pada lahan sawahnya masing-masing), pada tingkat subak (pada pura subak), dan pada pura-pura lain yang dianggap berkaitan dengan sumber air irigasi subak. Tujuan ritual yang dilaksanakan tersebut pada dasarnya adalah memohon kepada Tuhan agar usaha taninya dapat berhasil dengan baik.

Adapun ritual yang dilakukan oleh para petani (anggota subak) secara individual di lahan yang sawahnya masing-masing dapat dilihat pada tabel berikut ini:

15 J. Shusila, *Op. cit.*, hlm. 70.

16 I Wayan Windia, dkk., "Aspek Ritual Pada Sistem Irigasi Subak Sebagai Warisan Budaya Dunia," dalam *Jurnal Kajian Bali* (Vol. 5, Nomer 1, April 2015), hlm. 25-26.

17 John Storey, *Cultural Studies & The Study of Popular Culture: Theories and Method* (Athens: University of Georgia Press, 1996), hlm. 73.

18 I Wayan Windia, dkk., *Op. cit.*, hlm. 31.

No.	Nama Ritual	Waktu	Tujuan
1.	<i>Ngendagin/memungkah/nuasen tedun</i>	Pada saat akan memulai kegiatan di sawah untuk bertanam.	Pemakluman kepada Tuhan (dewa-dewi yang bersemayam di sawah, sebagai manifestasi Tuhan) bahwa petani akan memulai melakukan aktivitas pertanian di sawah.
2.	<i>Pengwiwit/ngurit</i>	Segera setelah benih disemai.	Memohon kepada Tuhan agar bibit yang disemai dapat tumbuh dengan baik.
3.	<i>Nuasen nandur</i>	Pada saat akan menanam benih padi di sawah.	Memohon kepada Tuhan agar panen penanaman bibit dapat berjalan dengan lancar.
4.	<i>Ngulapin</i>	Setelah selesai menanam padi dan ada tanaman padi yang rusak.	Memohon kepada Tuhan agar bibit padi yang ditanam dapat tumbuh dengan baik dan tidak mengalami kerusakan.
5.	<i>Ngeroras</i>	Setelah padi berumur 12 hari.	Memohon kepada Tuhan agar tanaman padi dapat tumbuh dengan baik.
6.	<i>Mubuhin</i>	Setelah padi berumur 15 hari.	Idem.
7.	<i>Neduh/ngebulanin</i>	Setelah padi berumur satu bulan atau 35 hari.	Idem.
8.	<i>Nyungsi/ngiseh/ngelanus/dedinan</i>	Setelah padi berumur 42 hari.	Idem.
9.	<i>Biukukung/miseh/ngiseh</i>	Setelah padi berumur dua bulan atau 70 hari.	Idem.
10.	<i>Nyiwa sraya</i>	Setelah padi berbunga secara merata di hamparan sawah.	Memohon kepada Tuhan agar tanaman padi tetap dapat tumbuh dan menghasilkan hasil yang baik.
11.	<i>Ngusaba/ngusaba nini/</i>	Saat menjelang panen.	Memohon kepada Tuhan agar panen padi berhasil dengan baik.
12.	<i>mantenin Dewi Sri</i>	Pada saat panen.	Memohon kepada Tuhan agar pelaksanaan panen padi dapat berjalan dengan baik.
13.	<i>Mebanten manyi</i>	Setelah panen.	Menyampaikan rasa syukur kepada Tuhan bahwa panen telah berjalan dengan baik dan bersiap untuk melakukan persiapan tanam pada musim berikutnya.
14.	<i>Mantenin</i>	Setelah padi berada di lumbung atau tempat penyimpanan padi.	Menyampaikan rasa syukur kepada Tuhan karena padi telah dapat disimpan dengan baik.
15.	<i>Ngerestiti/nangluk merana</i>	Kalau tanaman padi diserang penyakit.	Memohon kepada Tuhan agar hama dan penyakit tidak merusak tanaman padi.
16.	<i>Mendak toya</i>	Pada saat akan memulai menjemput air di sumbernya.	Memohon kepada Tuhan agar air irigasi cukup untuk pertanamannya.

Selain pelaksanaan upacara di tingkat sawah yang dilakukan oleh petani secara individual, ada juga upacara di tingkat subak. Upacara di tingkat subak dilaksanakan oleh semua anggota subak secara bersamaan pada hari tertentu yang disepakati oleh subak yang bersangkutan. Upacara yang umum dilaksanakan di tingkat subak, yaitu upacara *mendak toya* (menjemput air) yang dilaksanakan pada sumber air dari subak yang bersangkutan (dam, bangunan-bagi, atau mata air) dan upacara *piodalan/ngusaba* di Pura Subak (Pura Ulun Sui atau Pura Bedugul).¹⁹

Upacara *piodalan* sendiri diselenggarakan pada beberapa pura di Bali yang dipercaya oleh subak memiliki kaitan dengan sumber air. Dalam pelaksanaan upacara itu, pihak subak hanya memberikan iuran, bukan sebagai penyelenggara, misalnya: upacara *piodalan* pada pura yang berkaitan dengan eksistensi danau (Pura Ulun Danu Batur di Danau Batur, Kintamani, Bangli serta Pura Beratan di Danau Beratan dan Tabanan).

¹⁹*Ibid.*, hlm. 35.

IV. SUBAK SEBAGAI WARISAN BUDAYA DUNIA

Sistem subak diakui oleh UNESCO sebagai warisan budaya dunia pada tanggal 29 Juni 2012 di kota Saint Petersburg, Rusia. Organisasi pendidikan, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan PBB tersebut mengakui subak sebagai warisan budaya dunia setelah pemerintah Indonesia memperjuangkannya selama 12 tahun. Sesuai dengan pengajuannya, subak di Bali awalnya memiliki luas \pm 20.000 hektar, yang terdiri atas subak yang berada di lima kabupaten, yaitu Kabupaten Bangli, Gianyar, Badung, Buleleng, dan Tabanan.²⁰

Pengusulan untuk kategori ini bukanlah perkara yang mudah. Hal ini disebabkan subak memerlukan penelitian mendalam sebelum diakui sebagai warisan budaya dunia melalui pendekatan multidisiplin ilmu, seperti arkeologi, antropologi, arsitektur, lanskap, geografi, ilmu lingkungan, dan sebagainya. Subak memenuhi persyaratan sebagai warisan budaya dunia sebagaimana ditetapkan oleh UNESCO, antara lain:

- a. Subak merupakan tradisi budaya yang membentuk lanskap Pulau Bali. Subak telah hadir di Bali sejak abad ke-9 dan merupakan lembaga tradisional yang menerapkan filsafat *Tri Hita Karana* dalam aktivitasnya. Pada setiap subak terdapat Pura Subak yang menjadi pusat spiritual dalam pengelolaan irigasi di kawasan subak, melalui sejumlah ritual, persembahan, dan pertunjukan seni. Pura Subak adalah sebuah tempat yang digunakan oleh para petani mencari harmoni dengan Tuhan.
- b. Lanskap Bali merupakan bukti tentang sistem subak yang luar biasa. Sebuah sistem yang demokrasi dan egaliter. Sejak abad ke-11, jaringan Pura Subak telah mengelola lingkungan ekologis sawah terasering, yang mencakup semua DAS

(Daerah Aliran Sungai) di Bali. Pura Subak merupakan solusi yang unik dalam menghadapi tantangan yang semakin kompleks di masa depan.

- c. Pura Subak merupakan suatu lembaga yang unik, yang sejak berabad-abad lampau terinspirasi dari sejumlah tradisi keagamaan masa lampau di Bali. Berbagai ritual yang dilaksanakan di Pura Subak mengaitkan eksistensi Pura Subak dengan pelaksanaan pengelolaan irigasi. Hal ini merupakan perwujudan dari implementasi filsafat *Tri Hita Karana*, yang mengharuskan adanya harmoni antara manusia dengan Tuhan dan dengan alam. Harmoni antara manusia dengan Tuhan diwujudkan melalui ritual-ritual di Pura Subak.

Untuk aspek *pawongan* dilaksanakan dengan menyusun peraturan subak, yang mengatur tentang berbagai hal yang boleh dan tidak boleh dilakukan oleh anggota subak agar terjadi harmoni pada subak yang bersangkutan. Untuk aspek *palemahan* sendiri dilaksanakan dengan membuat sawah sesuai dengan kontur lahan. Petani membuat sawah dengan tidak merusak kontur lahan tersebut.

V. PENUTUP

Sistem subak telah menjadi salah satu ciri khas dari masyarakat Bali. Sistem pengairan ini berkembang dalam pengaruh nilai-nilai ajaran agama Hindu yang kuat dan membentuk suatu kearifan lokal, yang membuat masyarakat petani di Bali dapat serasi dengan alam untuk memperoleh hasil panen yang optimal.

Dalam kajian sejarah, subak telah dikenal masyarakat Bali sejak abad ke-9 Masehi. Subak merupakan suatu sistem swadaya masyarakat yang berfungsi mengatur pembagian aliran irigasi yang mengairi setiap petak area persawahan. Sistem ini

²⁰ Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, "Subak Sebagai Warisan Budaya Dunia," dalam <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/subak-sebagai-warisan-budaya-dunia>. Diakses pada tanggal 6 Agustus 2019.

dikelola secara berkelompok dan bertingkat yang disertai dengan pembagian peran yang spesifik bagi setiap anggotanya.

Kekuatan subak sendiri terletak pada ketergantungan bersama terhadap air irigasi dan juga disatukan oleh adanya Pura Subak. Subak diikat oleh kepentingan fisik dan spiritual. Selain sistem strukturalnya, subak juga memiliki kekhasan tersendiri dalam hal upacara keagamaan yang berlangsung di dalamnya. Di dalam subak terdapat ritual yang berlaku secara perseorangan dan ritual berkelompok.

Sistem subak diakui oleh UNESCO sebagai warisan budaya dunia pada tanggal 29 Juni 2012 di kota Saint Petersburg, Rusia. UNESCO mengakui subak sebagai warisan budaya dunia setelah pemerintah Indonesia memperjuangkannya selama 12 tahun. Subak memenuhi persyaratan sebagai warisan budaya dunia sebagaimana ditetapkan oleh UNESCO, yaitu subak merupakan tradisi budaya yang membentuk lanskap Pulau Bali, lanskap Bali merupakan bukti tentang sistem subak yang luar biasa, serta berbagai ritual yang dilaksanakan di Pura Subak mengaitkan eksistensi Pura Subak dengan pelaksanaan pengelolaan irigasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Dinas Pekerjaan Umum Provinsi Bali, 1997. *Subak di Bali*. Denpasar: Dinas Pekerjaan Umum Provinsi Bali.
- Erawan, I Nyoman, 1994. *Pariwisata dan Pembangunan Ekonomi: Bali Sebagai Kasus*. Denpasar: Upada Sastra.
- Hadi, S., 1998. *Metodologi Riset*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Haryono, 2007. "Subak dalam Perspektif Keteknikan," dalam *Jurnal Info Teknik* (Vol. 8, No. 2, Juli 2007).
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, "Subak Sebagai Warisan Budaya Dunia", <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/subak-sebagai-warisan-budaya-dunia>. Diakses tanggal 6 Agustus 2019.
- Niswatin dan Mahdalena, 2016. "Nilai Kearifan Lokal Subak Sebagai Modal Sosial Transmigran Etnis Bali," dalam *Jurnal Akuntansi Multiparadigma Jamal* (Vol. 7, No. 2, Agustus 2016).
- Shusila, J., 1992. *Mandala Mathika Subak: Suatu Usaha Konservasi dalam Subak, Sistem Irigasi Tradisional di Bali*. Denpasar: Upada Sastra.
- Sirtha, Nyoman, 2000. *Subak Konsep Pertanian Religius: Perspektif Hukum, Budaya, dan Agama Hindu*. Surabaya: Paramita.
- Storey, J., 1996. *Cultural Studies & The Study of Popular Culture: Theories and Method*. Athens: University of Georgia Press.
- Tri, Hendaru, "Menyibak Subak," <https://historia.id/kuno/articles/menyibak-subak>. Diakses tanggal 4 Januari 2019.
- Windia, I Wayan, dkk., 2015. "Aspek Ritual Pada Sistem Irigasi Subak Sebagai Warisan Budaya Dunia," dalam *Jurnal Kajian Bali* (Vol. 5, Nomer 1, April 2015).
- _____, 2015. *Sistem Subak di Bali: Kajian Sosiologis*. Denpasar: Udayana Press.
- Windia, I Wayan, 2006. *Transformasi Sistem Irigasi Subak dengan Landasan Tri Hita Karana (THK) Sebagai Teknologi Sepadan dalam Pertanian Beririgasi*. Denpasar: Pustaka Bali Post.

STUDI PSIKOLOGI SASTRA TOKOH BIMA: INDOKTRINASI BUDAYA AGRARIA KONTEMPORER

Harpen Dwi Jaksana^{1*}; Sunardi²; Ahmad Arif Musadad³

^{1*}Prodi Pendidikan Sejarah Pasca Sarjana UNS, ^{2,3} Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan UNS, Jalan Ir. Sutami No. 36 A, Jebres, Kota Surakarta, Jawa Tengah, Indonesia. Telepon: 082257910838, E-mail: harpendwi@student.uns.ac.id, nardi_ip@uns.ac.id, akhmadarifmusadad@staff.uns.ac.id.

Naskah masuk: 05-03-2029

Revisi akhir: 27-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

STUDY THE LITERATURE PSYCHOLOGY OF BIMA: CONTEMPORARY AGRARIAN CULTURE INDOCTRINATION

Abstract

Literary works are a means of connecting messages that manifest in psychological symbols. Bima, who is a character in a literary work of the archipelago, possesses various meanings. Bima is always seen as a knight in the Mahabharata epic. His other side which is rarely seen is from the psychological point of view which is closely related to agrarian culture. Using the textual approach in literary psychology, this study examines the connection between Bima figure and agrarian culture. The explanation then becomes the basis of indoctrination to reflect the past agrarian culture to maintain contemporary agrarian culture.

Keywords: literary work, psychology, Bima, agrarian culture.

Abstrak

Karya sastra merupakan sarana penyambung pesan yang berwujud dalam simbol psikologis. Bima merupakan bagian dari khasanah karya sastra Nusantara yang mengandung seribu makna. Sisi yang jarang dilihat adalah di mana Bima memiliki simbol psikologis yang sangat erat kaitannya dengan budaya agraris. Bima selalu dilihat sebagai kesatria di dalam wiracarita Mahabharata. Artikel ini mengkaji sosok Bima dari sudut pandang yang berbeda. Menggunakan pendekatan tekstual dalam psikologi sastra, artikel ini menampilkan substansi keterkaitan sosok Bima dalam budaya agraris. Ulasan tentang substansi tersebut kemudian menjadi landasan indoktrinasi untuk merefleksikan budaya agraris masa lampau dalam merawat budaya agraris kontemporer.

Kata kunci: Psikologi sastra, Bima, budaya agraris

I. PENDAHULUAN

Psikologi dan sastra merupakan dua aspek pengetahuan yang berbeda, namun memiliki keterkaitan satu sama lain. Kata sastra berasal dari bahasa sansekerta berarti tulisan yang mengandung unsur seni dan estetika. Disisi lain, Psikologi merupakan cabang ilmu pengetahuan yang mempelajari tingkah laku dan proses mental yang dialami oleh manusia.¹ Sastra dan Psikologi sama-sama memiliki unsur yang tidak bisa dipisahkan yaitu aktifitas mental manusia. Dalam perkembangannya studi psikologi sastra menjadi sebuah teori yang dapat digunakan untuk mengkaji sebuah aktifitas kejiwaan atau mental yang terkandung dalam sebuah karya sastra. Psikologi sastra berkembang dikarenakan meluasnya ajaran-ajaran Sigmund Freud yang diterbitkan dalam *The Interpretation of Dreaming dan Three Contributions to a Theory of Sex*. Freud percaya bahwa masyarakat menyublimkan, atau menyalurkan ketidaksadarannya melalui proses kreatif.² Aktifitas kejiwaan yang menjadi sorotan bisa berasal dari tokoh yang ada dalam karya sastra tersebut, pengarang yang menciptakan karya sastra, dan bahkan dapat berasal dari pembaca karya sastra.³ Hal ini dipertegas oleh Carl Gustav Jung bahwa psikologi sastra ditopang oleh tiga pendekatan sekaligus yaitu pendekatan tekstual, pendekatan reseptif-pragmatik, dan pendekatan ekspresif.⁴

Pendekatan tekstual digunakan untuk aspek psikologis tokoh yang terdapat dalam karya sastra. Pendekatan reseptif-pragmatik digunakan untuk mengkaji aspek psikologis pembaca sebagai penikmat dari sebuah karya sastra. Dan pendekatan ekspresif digunakan untuk mengkaji aspek

psikologis sang penulis dari sebuah karya sastra.⁵ Dengan demikian, psikologi sastra dapat diartikan sebagai teori yang memandang karya sebagai aktivitas kejiwaan. Pengarang akan menggunakan cipta, rasa, dan karya dalam berkarya. Karya sastra yang dipandang sebagai fenomena psikologis, akan menampilkan aspek-aspek kejiwaan melalui tokoh-tokoh jika kebetulan teks berupa drama maupun prosa.⁶ Dalam penelitian ini digunakan teori psikologi sastra untuk menyoroti nilai terutama ketika berada dalam jalur *historical value*, prinsip-prinsip klasik yang mewarnai peninggalan-peninggalan karya sastra, bahkan relief candi yang terkait dengan tokoh Bima. Penelitian tidak difokuskan untuk menyoroti sebuah karya sastra tertentu, melainkan melihat sosok Bima secara luas dalam beberapa sastra untuk menganalisa nilai kejiwaan atau mental tokoh Bima.

Terkait tokoh Bima, karya sastra yang menyebutkan maupun menceritakan tokoh ini banyak ditemukan dalam sejarah kebudayaan Indonesia. Temuan tertua berupa tulisan yang menyebutkan tokoh Bima terdapat pada prasasti Wukajana berangka tahun 908 Masehi.⁷ Pada periode-periode berikutnya banyak ditemukan karya sastra yang menceritakan Bima baik berupa kakawin, parwa dan serat. Contoh karya sastra terkenal yang menceritakan Bima adalah kakawin *Bharatayuda, Adiparwa, dan Serat Dewaruci*.

Tokoh Bima dalam beberapa karya sastra yang disebutkan di atas lebih dikenal sebagai seorang kesatria yang gagah perkasa, panglima perang, pemberani, kuat dan memiliki jiwa patriotik yang sangat heroik.⁸ Akan tetapi, dalam beberapa karya sastra lain Bima juga digambarkan sebagai sosok yang tidak hanya memiliki jiwa seorang kesatria yang gagah perkasa. Beberapa naskah seperti

1 Ryan Hidayat and Fauzi Rahman, "Tinjauan Psikologi Sastra pada Tokoh Utama dalam Novel *Metropop One Last Chance* Karya Stephanie Zen," *DEKSI*, Vol. 10, No. 2 (2019), hlm. 167.

2 Ahmad Zaenuri, "Estetika Ketidaksadaran: Konsep Seni Menurut Psikoanalisis Sigmund Freud," *Jurna; Imajinasi*, Vol. 4, No. 2 (2008), hlm. 1-15.

3 E. A. Gutheil, "Literature and Psychology," *American Journal of Psychotherapy*, 6.1 (2018), hlm. 27.

4 Carl Gustav Jung, "Psychology and literature," *The Spirit in Man, Art and Literature*, (2010), hlm. 31.

5 Carl Gustav Jung, "Psychology and literature," *The Spirit in Man, Art and Literature*, (2010), hlm. 32.

6 Suwardi Endaswara, *Metodologi Penelitian Sastra* (Jakarta: Kav Maduskimo, 2011), hlm. 6.

7 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 15.

8 Samrotul Ilmi Albiladiyah, "Keteladanan Tokoh Bima," *Jurnal Jantra*, Vol 9 No 2, (2014), hlm. 139-147.

Lampahan Bima Medamel dan *Lampahan Bima Tulak* memberikan penggambaran yang berbeda tentang tokoh Bima. Dalam dua naskah tersebut Bima diceritakan sebagai sosok yang erat kaitannya dengan pertanian atau budaya agraris.⁹ Karya sastra *Lampahan Bima Medamel* dan *Lampahan Bima Tulak* menjadi fakta sejarah bahwa budaya agraris menjadi sebuah ajaran yang melekat dalam kehidupan sosio kultural masyarakat Nusantara sejak zaman dahulu.

Beberapa naskah dan lakon tersebut sebenarnya mengandung sebuah pesan simbolik bahwa bangsa ini memiliki budaya agraris yang begitu kuat. Literasi terkait tokoh Bima hanya populer pada tema-tema seputar konflik peperangan Pandawa melawan Kurawa. Tema-tema di mana Bima hanya digambarkan sebagai sosok kesatria dan panglima perang yang kuat dan gagah perkasa. Kondisi ini memunculkan pemahaman pada masyarakat bahwa Bima tokoh yang memiliki nilai patriotik tanpa ada nilai lain yang dapat diteladani dari tokoh tersebut. Fakta ini didukung dengan belum adanya penelitian tentang tokoh Bima yang mengkaji keterkaitannya dengan budaya agraris.

Masih banyak sumbangan-sumbangan literasi karya sastra terkait tokoh yang mengandung nilai, Bima adalah wayang seribu makna dan tafsir nilai, historisitas yang diramu Aris Wahyudi dalam karya ilmiahnya memberikan asumsi kehidupan Bima dari sudut pandang orang-orang didekatnya, mengkristalkan nilai doktrinasi positif pada pembentukan psikologis dalam jagad pewayangan.¹⁰ Nilai-nilai historis dalam tokoh Bima bisa menjadi fondasi untuk melakukan indoktrinasi budaya agraris dengan mengambil nilai-nilai budaya agraris masa lampau dan menjadikan cerminan untuk merefleksikan budaya agraris kontemporer.

Permasalahan yang muncul pada era ini adalah semakin terhimpitnya budaya agraris di Indonesia dengan datangnya era revolusi industri.

Orientasi pembangunan ekonomi lebih mengarah pada pembangunan industri yang sangat masif tanpa memikirkan kaidah sosio kultural yang telah diwariskan oleh para pendahulu bangsa. Industrialisasi di bidang pertanian juga telah mengubah budaya agraris masyarakat. Lahan-lahan pertanian tidak lagi dimiliki oleh masyarakat dan berubah menjadi milik perseorangan dalam wujud perkebunan yang mengarah pada sistem kapitalis.¹¹ Oleh karena itu, sangat penting melakukan proses indoktrinasi pada generasi muda tentang pentingnya menjaga budaya agraris sebagai bangsa yang tumbuh dan berkembang dengan sistem agraris.¹²

Artikel ini bertujuan untuk menganalisa nilai-nilai budaya agraris yang terkait dengan tokoh Bima sebagai warisan budaya agraris masa lampau. Warisan budaya agraris tersebut harus menjadi wawasan bagi generasi penerus bangsa terkait pentingnya menumbuhkan semangat budaya agraris. Harapan yang tersematkan dalam hasil penelitian ini adalah, artikel ini mampu memberikan wawasan bagi khalayak tentang wawasan pencitraan tokoh Bima. Bima bukan hanya tokoh yang digambarkan sebagai sosok yang kuat, gagah berani dan kesatria melainkan ada sisi lain dari tokoh Bima yang juga harus diketahui dan dipahami. Pemahaman terkait tokoh Bima tersebut juga diharapkan dapat merefleksikan budaya agraris sebagai warisan pendahulu bangsa untuk memperkokoh budaya agraris kontemporer.

II. HISTORISITAS DAN PERKEMBANGAN KARYA SASTRA BIMA

Dinamika sejarah kebudayaan Jawa melahirkan banyak sekali karya sastra yang merupakan jejak peradaban masyarakat Jawa terdahulu. Karya sastra Jawa kuno mulai berkembang sekitar akhir abad ke-8 sampai pada abad ke-15 yang merupakan periode kerajaan bercorak Hindu-Buddha di

9 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 21.

10 Aris Wahyudi, "Lakon Laire Antasena: Konsep "Jembar Tanpa Pagut" dalam Tradisi Wayang Ngayogyakarta," *Resital: Jurnal Seni Pertunjukan* (2018).

11 Iim Imadudin, "Dampak Kapitalisme Perkebunan terhadap Perubahan Kebudayaan Masyarakat di Kawasan Subang 1920-1930," *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya*, Vol. 6, No. 1 (2018), hlm. 65.

12 Isyanti, "Tradisi Merti Bumi Suatu Refleksi Masyarakat Agraris," *Jantra*, Vol. 2, No. 3 (2007), hlm. 131-5.

Nusantara.¹³ Setiap daerah di Jawa yang melahirkan pujangga selalu meninggalkan rekam jejak karya sastra berupa kakawin, *serat*, maupun *parwa*. Karya sastra yang lahir selalu identik atau diilhami oleh kepercayaan yang berkembang pada masanya. Karya sastra yang lahir pada masa kerajaan Hindu-Buddha akan identik dengan ajaran kehidupan yang bernuansa kepercayaan Hindu-Buddha.¹⁴ Hal ini juga dapat dikaitkan dengan legitimasi kekuasaan pada saat itu.

Karya-karya sastra tersebut memang merupakan serapan dari cerita induknya yaitu epos Mahabharata yang berasal dari India. Pengaruh kebudayaan Hindu-Budha memang sangat kental terasa, akan tetapi karya-karya sastra Jawa kuno tersebut telah banyak mendapat penyesuaian dengan falsafah moralitas hidup orang Jawa.¹⁵ Dengan demikian, Bima dalam kebudayaan Jawa memiliki citra atau penggambaran yang berbeda dengan Bima yang terdapat dalam epos Mahabharata.

Isi dari karya-karya sastra tersebut telah menjadi representasi kehidupan yang ingin dicapai oleh masyarakat Jawa. Banyaknya temuan karya sastra yang menceritakan sosok Bima menunjukkan bahwa Bima adalah tokoh pewayangan yang sangat dikenal dan digemari oleh masyarakat. Bima diceritakan sebagai anak dari pandu dan merupakan salah satu dari pandawa. Bima memiliki watak yang tegas, kuat, dan pemberani.¹⁶

Bima dalam kebudayaan Jawa memiliki banyak sekali bentuk narasi yang berupa hasil karya sastra para pujangga dimasa Jawa kuno. Karya sastra berupa *kakawin*, *parwa* maupun *serat* terkait sosok Bima selalu mengandung unsur edukasi tentang moralitas kehidupan. Dalam hal ini, sangat jelas jika Bima dalam kebudayaan Jawa dan sebagai karya sastra memiliki fungsi

edukasi.¹⁷ Selain sebagai fungsi edukasi, karya sastra khususnya yang terkait tokoh Bima juga memiliki fungsi lain seperti doktrinasi politik dan kekuasaan maupun sebagai ajaran keagamaan.¹⁸ Hampir semua jenis hasil budaya berupa karya sastra Jawa kuno selalu memiliki nilai edukasi untuk masyarakat atau bahkan memang diciptakan untuk sarana edukasi. Bima dalam kebudayaan Jawa mengandung unsur nilai karakter yang cukup kompleks, bahkan di masing-masing cerita yang dimuat dalam bentuk serat, kakawin maupun parwa Bima memiliki penggambaran atau pencitraan yang berbeda. Penggambaran yang beragam terkait sosok Bima tentu juga mengandung unsur nilai yang juga berbeda.

Secara historis, dalam kebudayaan Jawa penyebutan pertama kali tokoh Bima ada pada prasasti Wukajana yang berangka tahun 908 Masehi. Dalam prasasti ini Bima disebutkan sebanyak dua kali, pertama adalah Bima membekuk Kicaka kemudian yang kedua nama Bima digunakan sebagai judul pagelaran wayang yaitu Bima muda. Tulisan dalam prasasti Wukajana masih menggunakan bahasa Jawa kuno, berikut kutipan pada prasasti Wukajana:

*Si nalu macarita bhima kumara mangigal kicaka.
Si jaluk macarita Ramayana maminus mabanol si mukmuk si galigi mawayang buat hyang macarita bima ya kumara.*¹⁹

Terjemahan:

Si nalu menceritakan Bhima muda membekuk Kicakak. Si Jaluk menceritakan kisah Ramayana dalam pagelaran wayang untuk sang raja berjudul Bima muda.

Kutipan dalam prasasti Wukajana mengindikasikan bahwa pada saat itu epos Mahabharata telah sampai ke Nusantara dan tokoh Bima telah dikenal oleh masyarakat.

13 I. Nyoman Suarka, "Sastra Jawa Kuna: Sebuah Cermin," *Atavisme*, Vol. 12, No. 1 (2009), hlm. 31–5.

14 P. J. Zoetmulder, *Kalangwan. Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Djambatan, 1983), hlm. 24.

15 Selu Margaretha Kushendrawati, "Wayang dan Nilai-nilai Etis: Sebuah Gambaran Sikap Hidup Orang Jawa," *Paradigma, Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 2, No. 1 (2016), hlm. 105, <http://paradigma.ui.ac.id/index.php/paradigma/article/view/21>.

16 Samrotul Ilmi Albiladiyah, "Keteladanan Tokoh Bima," *Jurnal Jantra*, Vol 9 No 2, (2014), hlm. 139-147.

17 Ferdi Arifin, "Wayang Kulit Sebagai Media Pendidikan Budi Pekerti," *Jantra*, Vol. 8, No. 1 (2013), hlm. 75–82.

18 Seno Gumira Ajidarma, "Politics of Identity in the Indonesian Wayang Comics," *MUDRA Journal of Art and Culture*, Vol. 32, No. 3 (2017).

19 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 25.

Tahun 991 Masehi sampai tahun 1016 Masehi dibawah pemerintahan Raja Dharmawangsa sebagian dari teks-teks dari epos Mahabharata yang berasal dari India disadur dari bahasa sansekerta kedalam bahasa Jawa kuno.²⁰ Hasil saduran tersebut menghasilkan beberapa *parwa* seperti *Adiparwa*, *Wirataparwa*, *Udyogaparwa* dan *Prastanikaparwa*. Penyaduran teks Mahabharata ini berimplikasi cukup luas, cerita terkait tokoh Bima kemudian bertransformasi menjadi beberapa *parwa* yang telah menggunakan bahasa Jawa kuno. Dalam beberapa *parwa* tersebut penggambaran tokoh Bima sudah mulai disisipkan unsur budaya nusantara.

Bima dalam beberapa *parwa* seperti *Adiparwa*, *Wirataparwa*, *Udyogaparwa* dan *Prastanikaparwa* digambarkan sebagai sosok kesatria yang pemberani, tegas dan pelindung bagi keluarga. Bima dalam *Adiparwa* disebutkan sebagai sosok yang punya rasa tanggung jawab yang besar dalam melindungi ibu dan saudara-saudaranya sehingga dia sendiri terjaga ketika ibu dan semua saudaranya tertidur.²¹ Cerita dalam *Adiparwa* ini sama dengan pertunjukan wayang kulit lakon “*Pandawa Boyong*”. Hampir semua narasi yang terkait dengan cerita dalam epos Mahabharata ketika sampai di Jawa ditransformasikan ke dalam sebuah seni pertunjukan wayang kulit. Hal ini merupakan bentuk perbedaan yang sangat mencolok antara kebudayaan India dan Jawa. Penyebutan Bima dalam beberapa *parwa* tersebut juga terlihat cukup menonjol, hal ini menunjukkan jika Bima adalah sosok yang penting.²²

Penggambaran sosok Bima sebagai sosok kesatria memang merupakan citra utama Bima didalam epos Mahabharata. Ini juga bisa dikaitkan dengan masa penciptaan beberapa *parwa* tersebut, dimana *parwa* tersebut diciptakan pada masa

kerajaan Hindu-Buddha sehingga, budaya India sebagai asal kepercayaan Hindu-Buddha yang masuk ke Nusantara juga kental terasa. Masa kerajaan juga merupakan masa dimana peperangan masih sering terjadi.²³ Keadaan ini mungkin berkaitan dengan citra sosok kesatria yang gagah pemberani juga menjadi hal yang sangat relevan untuk diedukasi kepada masyarakat pada zaman itu.

Pada masa Kerajaan Kadiri yang terletak di Jawa Timur kesusastraan Jawa kuno berada dalam puncaknya. Pada masa ini banyak sekali pujangga yang berhasil menciptakan *kakawin* sabagai hasil dari karya sastra. Salah satu *kakawin* yang tercipta pada masa ini adalah *kakawin Bharatayuddha* yang diciptakan oleh Mpu Sedah dan Mpu Panuluh.²⁴ *Kakawin Bharatayuddha* merupakan bentuk saduran dari cerita dalam epos Mahabharata yang bercerita tentang perang *Bharatayuddha*.

Cerita yang termuat dalam *Kakawin Bharatayuddha* yang diciptakan Mpu sedah dan Mpu Panuluh citra Bima masih tetap mengacu pada cerita induknya dalam epos Mahabharata yakni sebagai pahlawan perang yang gagah berani dan perkasa.²⁵ Tampaknya, dalam beberapa karya sastra yang telah disebutkan citra bima masih menunjukkan kemiripan dengan cerita induknya yang berasal dari epos Mahabharata.

Pada masa Kerajaan Majapahit, karya sastra juga tumbuh dengan subur. Banyak sekali karya sastra yang tercipta pada masa kerajaan ini seperti *Nagarakrtagama*, *Sutasoma*, *Arjunawijaya* dan *Kitab Nawaruci*. Terkait dengan tokoh Bima, karya sastra yang secara khusus menceritakan tokoh Bima tercipta pada masa ini yaitu terdapat dalam *Kitab Nawaruci*. *Kitab Nawaruci* menjadi salah satu karya sastra yang secara khusus menceritakan Bima. Selain itu, kitab ini benar-benar lepas dari cerita induknya dalam epos Mahabharata.²⁶

20 P. J. Zoetmulder, *Kalangwan. Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Djambatan, 1983), hlm. 36.

21 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 15.

22 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 41.

23 Agustijanto Indradjaja, Pusat Arkeologi Nasional, and Endang Sri Hardiati, “Awal Pengaruh Hindu Buddha Di Nusantara,” *KALPATARU; Vol 23, No 1 (2014)*, Vol. 23, No. 1 (2014), hlm. 17–34.

24 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 44.

25 P. J. Zoetmulder, *Kalangwan. Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Djambatan, 1983), hlm. 58.

26 Samrotul Ilmi Albiladiyah, “Keteladanan Tokoh Bima,” *Jurnal Jantra*, Vol 9, No 2, (2014), hlm. 139-147.

Setelah Majapahit runtuh, pemerintahan di Jawa beralih ke Kerajaan Demak yang bercorak Islam. Bersamaan dengan hal tersebut unsur-unsur ajaran Islam juga mulai berpengaruh terhadap kesusastraan Nusantara. Pengaruh ajaran Islam dalam kesusastraan Nusantara semakin kental terasa ketika masa Kerajaan Mataram Islam dibawah pimpinan Sultan Agung (1613 M – 1646 M). Sultan Agung berupaya untuk menaikkan pamor kerajaan pada bidang kebudayaan.²⁷

Tahun 1750 M Kerajaan Mataram tunduk pada VOC yang berimplikasi pada munculnya perjanjian Giyanti. Perjanjian Giyanti berdampak pada terbaginya Kerajaan Mataram menjadi kerajaan-kerajaan yang tersebar di Surakarta dan Yogyakarta. Surakarta kemudian terpecah menjadi Kasunanan dan Mangkunegaran. Pada masa kerajaan Kasunanan dan Mangkunegaran di Surakarta penulisan karya sastra cukup berkembang pesat. Penulisan karya sastra yang terkait dengan tokoh Bima banyak yang merupakan hasil saduran dari karya sastra Jawa yang tercipta pada masa pra-Islam. Contohnya seperti *Kakawin Bharatayudha* dan Kitab *Nawaruci* disadur menjadi *Serat Baratayuda* dan *Serat Dewaruci*. Cerita dalam bentuk saduran dua karya sastra ini tidak terlalu banyak berubah. Hanya saja nuansa ajaran yang sebelumnya masih Hindu-Buddha telah berubah menjadi nuansa ajaran Islam.²⁸

III. PSIKOLOGI SASTRA TOKOH BIMA DALAM BUDAYA AGRARIS

Penelitian ini menggunakan teori psikologi sastra sebagai pisau analisis untuk mengkaji makna simbolik tokoh Bima sebagai tokoh dalam karya sastra. Seperti telah dijelaskan pada bab pendahuluan, bahwa teori psikologi sastra di topang

oleh tiga pendekatan sekaligus yaitu tekstual, pendekatan reseptif-pragmatik, dan pendekatan ekspresif.²⁹ Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan tekstual, yaitu penelitian ini mengkaji sisi psikologis Bima sebagai tokoh yang dinarasikan dalam karya sastra. Penelitian ini difokuskan untuk mengkaji tokoh Bima dalam kaitannya dengan budaya agraris, mengingat sisi inilah yang jarang diungkap dalam beberapa penelitian terdahulu.

Bima sebagai bagian dari karya sastra memiliki nilai psikologis yang beragam sesuai dengan penggambaran tokoh Bima dalam cerita yang dimuat pada masing-masing karya sastra. Pada bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa sesuai laju pergerakan zaman, karya sastra yang terkait dengan tokoh Bima telah memiliki alur yang berbeda sesuai dengan kondisi pada zaman dimana karya sastra tersebut diciptakan. Karya sastra yang terkait dengan tokoh Bima memang selalu identik dengan penggambaran sosok Bima sebagai kesatria, pahlawan perang yang kuat, berani, tegas, dan patriotik. Sebagai catatan, genre heroisme pada era klasik telah berkembang dari kepentingan dogma menjadi kepentingan politik, sosial dan ekonomi.³⁰

Dalam kaitannya dengan budaya agraris terdapat dua karya sastra yang bercerita tentang Bima dan budaya agraris. Dua naskah tersebut adalah naskah *Lampahan Bima Tulak* dan *Lampahan Bima Medamel*.³¹ Kedua naskah tersebut merupakan koleksi Ir. Moen yang tersimpan di perpustakaan Universitas Leiden dengan kode inventaris LOr. 12.577 No. 10 dan LOr. 12.577 No. 13. Kedua naskah tersebut ditulis menggunakan huruf Jawa dan berbahasa Jawa belum ditemukan naskah serupa dalam katalog lain. Selain itu, juga terdapat satu cerita yang juga mengisahkan Bima dan kaitannya dengan budaya agraris yaitu dalam lakon

27 Yoland Prahastya Fionerita, Kundharu Saddhono, and Djoko Sulaksono, "Tinjauan Kritis Serat Nitik Sultan Agung sebagai Sumber Sejarah," *Paramita: Historical Studies Journal*, Vol. 27, No. 2 (2017).

28 S.R. Saktimulya, "Penyalinan dan Penyaduran Naskah Pakualaman pada Masa Paku Alam V (1878—1900)," *ATAVISME*, Vol. 17, No. 1 (2014), hlm. 95.

29 Carl Gustav Jung, "Psychology and literature," *The Spirit in Man, Art and Literature*, (2010), hlm. 32

30 Lydia Kieven, "Temples in context of religion and politics," *Following the Cap-Figure in Majapahit Temple Reliefs* (2013).

31 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 29.

wayang *Babad Alas Wanamarta*.³² Bukti historis lain juga banyak yang menunjukkan simbol-simbol Bima dan budaya agraris Nusantara. Peninggalan sejarah berupa relief candi memberikan petunjuk bahwa ada kaitan antara tokoh Bima dengan budaya agraris. Pada beberapa candi Bima dilambangkan dengan simbol *phallus* yang merupakan lambang dari kesuburan.³³

Narasi yang terdapat dalam naskah *Lampahan Bima Tulak* yang diinventarisasi Moens bercerita tentang para Pandawa yang sedang membicarakan rencana pembukaan hutan Suwelagiri untuk dijadikan persawahan. Rencana ini berdasarkan perintah dari dewa yang disampaikan melalui Prabu Darmakusuma. Dalam naskah tersebut, Pandawa diperintahkan untuk membuka lahan persawahan dalam tempo satu hari dan luasnya disesuaikan dengan kekuatan masing-masing. Prabu Darmakusuma beserta para Pandawa kemudian menanam lahan persawahan tersebut dengan padi dan merawat sampai padi-padi tersebut berbuah. Padi-padi yang ditanam oleh Prabu Darmakusuma dan para Pandawa kemudian diserang oleh hama yang dibawa oleh Puthu Jayapala dari Kerajaan Nganjuk. Selanjutnya diceritakan bahwa Prabu Darmakusuma beserta para Pandawa yang lain mengikuti Bima untuk mengatasi hama-hama tersebut. Bima berjalan paling depan diikuti Prabu Darmakusuma dan Pandawa lain di belakangnya tanpa mengenakan busana, Bima kemudian membacakan mantra dan *phallus*nya memancarkan sinar sehingga para hama ketakutan dan pergi.

Lampahan Bima Tulak yang mengisahkan jasa Bima dalam memberantas hama ini mengandung nilai revolusi agraria dalam bentuk doktrinasi sebab kebutuhan masyarakat pada bidang agraria. Nilai psikologis selanjutnya terkait dengan pembukaan lahan persawahan. Dalam cerita tersebut pembukaan lahan hanya dilakukan selama sehari

dan disesuaikan dengan kekuatan masing-masing Pandawa. Waktu dan kekuatan yang dijadikan batasan untuk membuka lahan persawahan merupakan simbol yang melambangkan batasan dalam melakukan eksploitasi alam. Cerita ini sebenarnya menyampaikan pesan bahwa budaya agraris harus memperhatikan ekologi. Pemanfaatan alam harus dilakukan dengan bijaksana sehingga tidak merusak kondisi ekologis alam. Nilai psikologis selanjutnya adalah berkaitan dengan cerita pada saat Bima dan para Pandawa lain melakukan ritual mengusir hama. Bima melakukan ritual tersebut tanpa berbusana dan *phallus* dari Bima memancarkan cahaya yang membuat para hama takut. Hal ini menunjukkan bahwa *phallus* Bima memang digambarkan sebagai perlambang kesuburan sehingga mampu membasmi hama dan tanaman padi menjadi subur.³⁴

Naskah yang kedua yaitu yang berjudul *Lampahan Bima Medamel* yang juga diinventarisasi oleh Moens juga erat kaitannya dengan budaya agraris. Naskah ini bercerita tentang Bima yang tinggal di negeri bernama Jodipati mendapat perintah dari Dewaruci untuk menanam padi *ketan gondhil*. Jika Bima berhasil menanam padi tersebut maka Dewaruci mengatakan keturunan Bima kelak akan menjadi raja di tanah Jawa. Bima kemudian menyuruh anaknya yaitu Antasena dan Gatutkaca untuk mencari bibit tanaman tersebut. Selanjutnya Bima beserta istri dan anaknya menanamkan bibit tersebut. Unsur *phallus* kembali muncul dalam cerita ini, yaitu ketika tanaman padi mulai diserang oleh hama dan Bima mengusir menggunakan *phallus*-nya.³⁵

Cerita ini mengandung unsur nilai psikologis bahwa budaya agraris merupakan kunci untuk mendapatkan kemakmuran dalam hidup. Budaya agraris akan menjadikan masyarakat hidup dalam kemakmuran dengan memanfaatkan kekayaan

32 Novia Wahyu Wardhani and N. Noorochmat, "Revolusi mental dalam cerita Babad Alas Wanamarta," *Jurnal Civics: Media Kajian Kewarganegaraan*, Vol. 13, No. 2 (2018), hlm. 182.

33 A. Halim, "The Meaning of Ornaments in the Hindu and Buddhist Temples on the Island of Java (Ancient-Middle-Late Classical Eras)," *Riset Arsitektur (RISA)*, Vol. 1, No. April (2017), hlm. 49–68.

34 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 63.

35 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 73.

alam. Selain itu, melalui budaya agraris yang memanfaatkan alam dengan bijaksana, manusia akan menjadi tuannya atau menjadi raja di tanahnya sendiri. Proses penanaman padi juga melambangkan perpaduan antara kesabaran dan kerja keras untuk mendapatkan hasil.³⁶ Fakta historis berupa karya sastra terkait tokoh Bima ini menunjukkan bahwa budaya agraris telah tertanam sejak dulu dalam kehidupan masyarakat di Nusantara. Dua cerita di atas memiliki kesamaan dalam tema cerita yaitu terkait budaya agraris dan penggambaran *phallus* Bima. Yang perlu mendapat perhatian lebih, dua cerita di atas menggambarkan tentang kehebatan *phallus* Bima. *Phallus* selalu berkaitan dengan simbol beberapa hal. *Phallus* Bima selalu dikonsepsikan sebagai organ tubuh Bima yang memiliki kekuatan gaib terkait dengan kesuburan, hal ini ditunjukkan dalam dua cerita yang telah diulas sebelumnya.

Fakta historis lain yang menggambarkan keterkaitan tokoh Bima dengan kultus *phallus* adalah ikonografi Bima pada relief-relief candi. Ikonografi Bima yang terdapat pada relief beberapa candi selalu menonjolkan *phallus* yang terkait juga dengan kultus lingga. Dari 22 arca Bima yang mempunyai kronogram, 10 buah di antaranya dengan *phallus* terbuka. Dari 19 arca yang tidak memiliki kronogram, 12 di antaranya dengan *phallus* terbuka. Relief yang menampilkan tokoh Bima sebanyak 10 buah, 6 buah dengan *phallus* terbuka.³⁷ Berkaitan dengan kultus lingga, banyak arca maupun relief Bima ditemukan di daerah terpencil. Relief dan arca Bima yang terkait dengan kultus lingga banyak ditemukan di lereng-lereng gunung seperti di Candi Sukuh dan Ceta, Candi Penampihan di lereng Gunung Willis, Candi Talun di Blitar, dan Sukapura di Tengger.³⁸

Integrasi *phallus* dan *vulva* yang dilambangkan dengan penyatuan lingga dan yoni menjadi sebuah makna yang relevan dengan sosio kultural masyarakat agraris di mana aspek kesuburan merupakan hal penting dalam kehidupan sosio ekonomi agraris.³⁹ Pemaknaan lambang *phallus* dan *vulva* dalam karya sastra maupun dalam relief dan arca Bima bukan melambangkan piranti kemaksiatan dan kejahatan seksual. *Phallus* Bima merupakan unsur mikrokosmos yang melambangkan perangkat upacara kesuburan, baik kesuburan dalam bidang keturunan maupun kesuburan tanaman dan hewan ternak. *Phallus* Bima dalam konteks ini merupakan media penyampai pesan bahwa dari *phallus* Bima dapat keluar air membentuk sungai, hama tanaman disirnakkan sehingga tanaman menjadi subur.⁴⁰ Oleh karena itu, Bima di kalangan pedesaan sangat populer terutama di kalangan petani.

IV. INDOKTRINASI VALUE BIMA DALAM BUDAYA AGRARIS

Indoktrinasi Budaya dalam karya sastra merupakan proses menanamkan ide, sikap, kepercayaan, dan strategi kognitif dalam sistem nilai tradisi budaya dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan harapan bahwa tradisi semacam itu tidak akan dipertanyakan tetapi dipraktikkan di masa depan.⁴¹

Faktor-faktor nilai tersebut sangatlah penting dalam indoktrinasi budaya, Perkembangan Anak, Kecerdasan Budaya, Pendidikan, Pelembagaan, Nasionalisme dan Patriotisme, Agama, Kemanjuran Diri, Modal Sosial, dan Teori Orientasi Nilai, sangatlah penting demi menyokong budaya agraria. Dari faktor-faktor inilah model konseptual karya sastra dikembangkan untuk aplikasi potensial di masa depan dalam teori dan praktik budaya

36 Dhanu Priyo Prabowo, "Semangat Agraris dalam Antologi Geguritan Alam Sawegung Karya Sudi Yatmana (Agrarian Spiritin Alam Sawegung Geguritan Antology Works By Sudi Yatmana)," *Widyaparwa*, Vol. 45, No. 1 (2018), hlm. 14–31.

37 Woro Aryandini, *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Universitas Indonesia PRESS, 2000), hlm. 75.

38 W. F. Stutterheim, "An Ancient Javanese Bhima Cult," *Studies in Indonesian Archaeology*, 2013, hlm. 105–43.

39 Halim, "The Meaning of Ornaments in the Hindu and Buddhist Temples on the Island of Java (Ancient-Middle-Late Classical Eras)."

40 W. F. Stutterheim, "An Ancient Javanese Bhima Cult," *Studies in Indonesian Archaeology*, 2013, hlm. 105–143.

41 Bryan Christiansen, "Nationalism, Cultural Indoctrination, and Economic Prosperity in the Digital Age," *Nationalism, Cultural Indoctrination, and Economic Prosperity in the Digital Age* (2015).

agraria. Konsep reformasi agraria dan perannya dalam pembangunan ekonomi telah menjadi isu penting di antara para sarjana yang peduli dengan masalah Dunia Ketiga.⁴² Kebutuhan nilai sangatlah diperlukan untuk menilai secara kritis masa lalu dan saat ini, berurusan dengan reformasi literatur agraria dan dampaknya terhadap pembangunan pertanian dan perubahan sosial, politik, dan ekonomi masa sekarang.⁴³

Sastra Bima dalam posisi psikologis memberikan tawaran nilai budaya agraria tersebut. Indoktrinasi budaya sangatlah penting pada karya ini, sebab kebutuhannya konsep ini adalah terciptanya struktur agraria.

Bima sebagai karya sastra juga menjadi sarana doktrinasi pada masa lampau. Hal itulah mengapa penggambaran cerita Bima selalu berbeda ketika berada dalam lingkungan yang berbeda. Pada lingkungan pemerintahan seperti keraton pada masa lampau cerita Bima selalu disimbolkan ke dalam aspek yang mengarah pada heroisme. Ketika berada pada lingkungan kaum rohani, citra Bima berubah menjadi simbol religiusitas dalam kepentingan dakwah agama. Pada lingkungan di luar kawasan keraton seperti pada kawasan pedesaan, Bima selalu identik dengan simbol agraris. Bima selalu digambarkan sebagai tokoh yang dimitoskan yang berkaitan dengan kesuburan. Sebagai contoh lakon *Bima Tulak* dalam masyarakat petani di wilayah selatan Jawa Tengah, lakon ini dinamai dengan sebutan "*Pendowo Tani*", suatu lakon wayang kulit yang acap dipentaskan dalam upacara "*bersih desa*". Kondisi ini sebenarnya tidak lepas dari doktrin kerajaan untuk menumbuhkan semangat agraris di lingkungan masyarakat pedesaan. Perspektif yang harus dirubah adalah, tujuan budaya agraris tidak boleh untuk kepentingan feodal atau kepentingan kapitalis. Budaya agraris yang tumbuh di era kontemporer harus menjadi kepentingan demi kemaslahatan dan kemakmuran masyarakat, bangsa, dan Negara.

V. PENUTUP

Sebagai negara agraris, Indonesia lahir dari masyarakat yang memiliki budaya agraris yang kuat. Budaya agraris tersebut tidak lahir hanya dalam bentuk praktis bahkan tertuang dalam karya-karya sastra. Karya sastra yang tercipta membawa unsur psikologis yang merupakan manifestasi dari pesan moral yang ingin diinternalisasikan ke dalamnya.

Melihat tokoh Bima sebagai sumber inspirasi klasik, ngejawantahnya memiliki sumbangan psikologis tertentu yang diutarakan melalui perwatakan dalam jagad pewayangan, literasi ini memiliki fokus terciptanya doktrinasi verbal dan visual yang dilakukan *creator* publik untuk memotivasi baik bersifat individualistik maupun kelompok. Ketika kita menelisik kajian tersebut banyak mengandung nilai-nilai religius bahkan budaya agraria. Bima merupakan salah satu khasanah budaya masa lalu yang merupakan media bagi ritus kesuburan, yakni ritus yang penting pada kaum tani.

Bima bukan hanya diposisikan sebagai ksatria dalam *wiracarita* Mahabharata, namun sekaligus adalah perwujudan "dewa lokal" yang dikultuskan oleh petani luar keraton. Kedekatan para petani dengan Bima bukan hanya diindikasikan oleh banyaknya arca Bima dan relief cerita Bima pada masa keemasan hingga akhir Majapahit, namun juga mentradisi dalam seni pertunjukan, utamanya wayang kulit. Beberapa lakon itu di antaranya berkenaan dengan *phallus* Bima, kisah pertanian, unsur kesuburan tanaman dan pemberantasan hama. Lakon-lakon Bima dalam konteks budaya agraris menjadi menu kisah terpilih pada pentas wayang kulit dalam ritus "*bersih desa*" di desa-desa pertanian. Nilai Bima dari sudut pandang ini seharusnya mampu menjadi sebuah sumber kajian indoktrinasi untuk merefleksikan budaya agrarian di era kontemporer.

42 Erizal Jamal, "Beberapa Permasalahan dalam Pelaksanaan Reformasi Agraria di Indonesia," *Forum penelitian Agro Ekonomi* (2017).

43 Suparjo Sujadi, "Masalah-masalah Hukum Aktual dalam Wacana Reformasi Agraria di Indonesia," *Jurnal Hukum & Pembangunan* (2017).

DAFTAR PUSTAKA

- Albiladiyah, S.I., 2014. "Keteladanan Tokoh Bima," dalam *Jurnal Jantra*, Vol 9 No 2, 2014, hlm. 139-147.
- Arifin, F., 2013. "Wayang Kulit Sebagai Media Pendidikan Budi Pekerti," dalam *Jurnal Jantra*, vol. 8, no. 1, 2014, hlm. 75–82.
- Aryandini, W., 2000. *Citra Bima dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Universitas Indonesia PRESS.
- Christiansen, B., 2015. "Nationalism, Cultural Indoctrination, and Economic Prosperity in the Digital Age," *Nationalism, Cultural Indoctrination, and Economic Prosperity in the Digital Age*, [https://doi.org/10.4018/978-1-4666-7492-9].
- Endraswara, S., 2011. *Metodologi Penelitian Sastra*. Jakarta: Kav Maduskimo.
- Fionerita, Yolanda Prahastya, Kundharu Saddhono, and Djoko Sulaksono., 2017. "Tinjauan Kritis Serat Nitik Sultan Agung sebagai Sumber Sejarah," dalam *Jurnal Paramita: Historical Studies Journal*, Vol. 27, No. 2, 2017. [https://doi.org/10.15294/paramita.v27i2.8261].
- Gumira Ajidarma, S., 2017. "Politics of Identity in the Indonesian Wayang Comics," dalam *MUDRA Journal of Art and Culture*, Vol. 32, No. 3, 2017. hlm. 22-39.
- Gutheil, E.A., 218. "Literature and Psychology," dalam *American Journal of Psychotherapy*, Vol. 6, No. 1, 2018. hlm. 225–237 [https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1952.6.1.225].
- Halim, A., 2017. "The Meaning of Ornaments in the Hindu and Buddhist Temples on the Island of Java (Ancient-Middle-Late Classical Eras)," dalam *Riset Arsitektur (RISA)*, Vol. 1, No. 1, April 2017, hlm. 49–68, <http://journal.unpar.ac.id/index.php/risa/article/view/2391>.
- Hidayat, Ryan and Fauzi Rahman., 2019. "Tinjauan Psikologi Sastra pada Tokoh Utama dalam Novel *Metropop One Last Chance* Karya Stephanie Zen," dalam *Jurnal DEIKSIS*, Vol. 10, No. 2, 2019, hlm. 167 [https://doi.org/10.30998/deiksis.v10i02.2110].
- Imadudin, I., 2018. "Dampak Kapitalisme Perkebunan Terhadap Perubahan Kebudayaan Masyarakat Di Kawasan Subang 1920-1930," dalam *Jurnal Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya*, Vol. 6, No. 1, 2018, hlm. 65 [https://doi.org/10.30959/patanjala.v6i1.187].
- Indradjaja, Agustijanto, Pusat Arkeologi Nasional, & Endang Sri Hardiati., 2014. "Awal Pengaruh Hindu Buddha di Nusantara," dalam *Jurnal Kalpataru*; Vol 23, No 1, 2014, hlm. 17–34 [https://doi.org/10.1371/journal.pone.0032225].
- Isyanti., 2007. "Tradisi Merti Bumi Suatu Refleksi Masyarakat Agraris," dalam *Jurnal Jantra*, Vol. 2, No. 3, 2007, hlm. 131–145.
- Jamal, E., 2017. "Beberapa Permasalahan dalam Pelaksanaan Reformasi Agraria di Indonesia", dalam *Forum penelitian Agro Ekonomi*, 2017 [https://doi.org/10.21082/fae.v18n1-2.2000.16-24].
- Jung, Carl Gustav., 2010. "Psychology and Literature," in *The Spirit in Man, Art and Literature*, 2010 [https://doi.org/10.4324/9780203426784_psychology_and_literature].
- Kieven, L., 2013. "Temples in Context of Religion and Politics," in *Following the Cap-Figure in Majapahit Temple Reliefs*, 2013 [https://doi.org/10.1163/9789004258655_005].

- Kushendrawati, Selu Margaretha., 2016. “Wayang dan Nilai-nilai Etis: Sebuah Gambaran Sikap Hidup Orang Jawa,” dalam *Jurnal Paradigma, Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 2, No. 1, 2016, hlm. 105 [<https://doi.org/10.17510/paradigma.v2i1.21>].
- Prabowo, D.P., 2018. “Semangat Agraris dalam Antologi Geguritan Alam Sawegung Karya Sudi Yatmana (Agrarian Spirit in Alam Sawegung Geguritan Antology Works by Sudi Yatmana),” dalam *Jurnal Widyaparwa*, Vol. 45, No. 1, 2018, hlm. 14–31 [<https://doi.org/10.26499/wdprw.v45i1.142>].
- Saktimulya, S.R., 2014. “Penyalinan dan Penyaduran Naskah Pakualaman pada Masa Paku Alam V (1878—1900),” dalam *Jurnal Atavisme*, Vol. 17, No. 1, 2014, hlm. 95 [<https://doi.org/10.24257/atavisme.v17i1.22.95-106>].
- Stutterheim, W.F. and W.F. Stutterheim., 2013. “An Ancient Javanese Bhima Cult,” dalam *Studies in Indonesian Archaeology*, 2013, hlm. 105–43 [https://doi.org/10.1007/978-94-017-5987-8_4].
- Suarka, I. Nyoman., 2009. “Sastra Jawa Kuna: Sebuah Cermin,” dalam *Jurnal Atavisme*, Vol. 12, No. 1, 2009, hlm. 31–45.
- Sudikan, S, Y., 2018. “Pendekatan Interdisipliner, Multidisipliner, dan Transdisipliner dalam Studi Sastra,” dalam *Jurnal Paramasastra*, 2018 [<https://doi.org/10.26740/parama.v2i1.1496>].
- Sujadi, S., 2017. “Masalah-masalah Hukum Aktual dalam Wacana Reformasi Agraria di Indonesia,” dalam *Jurnal Hukum & Pembangunan*, 2017 [<https://doi.org/10.21143/jhp.Vol37.No1.143>].
- Wahyudi, A., 2018. “Lakon Laire Antasena: Konsep ”Jembar Tanpa Pagut” dalam Tradisi Wayang Ngayogyakarta” dalam *Jurnal Resital: Jurnal Seni Pertunjukan*, 2018. [<https://doi.org/10.24821/resital.v12i1.465>].
- Wardhani, Novia Wahyu and N. Noorrochmat., 2018. “Revolusi Mental dalam Cerita Babad Alas Wanamarta,” dalam *Jurnal Civics: Media Kajian Kewarganegaraan*, Vol. 13, No. 2, 2018, hlm. 182 [<https://doi.org/10.21831/civics.v13i2.12742>].
- Zaenuri, A., 2008. “Estetika Ketidaksadaran: Konsep Seni Menurut Psikoanalisis Sigmund Freud,” dalam *Jurna Imajinasi*, Vol. 4, No. 2, 2008, hlm. 1–15.
- Zoetmulder, P. J., 1983. *Kalangwan, Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Djambatan.

JODHANGAN: TRADISI AGRARIS DI DESA SELOPAMIORO IMOIRI

Siti Munawaroh

Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta
Jalan Brigjen Katamsa 139 Yogyakarta
E-mail: *sitisubrata@gmail.com*

Naskah masuk: 13-03-2019

Revisi akhir: 26-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

JODHANGAN: AGRICULTURAL TRADITION IN SELOPAMIORO VILLAGE, IMOIRI

Abstract

This research is about the Jodhangan practice which is a tradition of agrarian society found in Selopamioro Imogiri village, under Bantul Regency. The research questions are why the Jodhangan practice is performed in Cerme Cave and what values that are comprised of in the Jodhangan tradition. This qualitative research collected the data from library research and interviews. The results of the study show that the Jodhangan tradition is once in a year on Sunday Pahing in Besar (Dzulhijjah) month according to the Javanese (Islamic) calendar. This tradition is an expression of gratitude to God Who has rendered good harvests, prosperity, and welfare to the people. Cerme Cave is selected as the place to perform the Jodhangan practice because it is believed to be a sacred place inherited by the Wali Sanga (the Nine Islamic Saints). The Jodhangan tradition comprises religious values, mutual help, solidarity, deliberation, and social values. The continuation of the Jodhangan tradition is expected that it can be used to promote solidarity or tolerance among fellow citizens, so that they would be easily mobilized for more positive activities.

Keywords: *agrarian society, tradition, jodhangan*

Abstrak

Tradisi merupakan pewarisan serangkaian kebiasaan dan nilai-nilai dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Nilai-nilai yang diwariskan adalah nilai-nilai yang oleh masyarakat pendukungnya dianggap baik, relevan dengan kebutuhan kelompok dari masa ke masa. Demikian pula *jodhangan* yang merupakan tradisi masyarakat agraris Desa Selopamioro Imogiri Bantul. Masalah yang penting untuk dibahas adalah mengapa pelaksanaan dilakukan di Goa Cerme dan nilai-nilai apa yang terkandung di dalam tradisi *jodhangan* tersebut. Untuk itu, dalam kajian ini menggunakan metode kualitatif, pengumpulan data melalui studi pustaka dan wawancara. Hasil kajian menunjukkan tradisi *jodhangan* dilaksanakan setiap tahun pada hari Minggu *Pahing* di bulan *Besar* (Dzulhijjah) menurut kalender Jawa atau Islam. Sebagai tanda syukur pada Allah yang telah memberikan rezeki dari hasil bumi, memberikan kemakmuran dan kesejahteraan masyarakat. Tradisi *jodhangan* digelar di sekitar Goa Cerme karena disakralkan oleh masyarakat setempat sebagai tempat suci warisan Walisanga. Nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi *jodhangan* antara lain: nilai religius, gotong royong, kesetiakawanan, musyawarah, dan nilai pengendali sosial. Dengan lestariannya tradisi *jodhangan* diharapkan dapat digunakan untuk menggalang solidaritas atau toleransi sesama warga masyarakat, sehingga mudah digerakkan untuk kepentingan-kepentingan yang lebih positif.

Kata kunci: *Masyarakat agraris, tradisi, jodhangan*

I. PENDAHULUAN

Jodhangan merupakan satu dari sekian upacara tradisional yang masih eksis, dan selalu diadakan oleh warga masyarakat di Dusun Srunggo I dan Srunggo II, Desa Selopamioro, Imogiri. Tradisi tersebut diselenggarakan satu tahun sekali setiap pada hari Minggu *Pahing* di bulan Dhulhijah atau bulan Besar menurut kalender Islam atau Jawa. Apabila pada bulan *Besar* tidak ada hari Minggu *Pahing*, pelaksanaan ditunda bulan berikutnya, yaitu bulan Sura. Tradisi *jodhangan* menggambarkan rasa syukur warga Dusun Srunggo I dan II khususnya dan Desa Selopamioro pada umumnya kepada Tuhan Yang Maha Esa atas terpeliharanya persatuan dan keutuhan, ketenteraman lahir batin, terjauhkannya bencana alam, melimpahnya hasil pertanian.

Tradisi *jodhangan* diselenggarakan di pelataran Goa Cerme, di bawah pohon beringin, di dekat mulut goa. Konon, menurut cerita masyarakat setempat¹ pada zaman dahulu, Goa Cerme digunakan oleh para Wali Sanga untuk menyebarkan dan mengajarkan agama Islam di Jawa. Selain itu, Goa Cerme juga digunakan untuk membahas rencana pendirian Masjid Agung Demak.

Di dalam tradisi tersebut, tidak hanya ungkapan terima kasih, namun, juga mengandung maksud-maksud tertentu yang berkaitan dengan kehidupan manusia. hal ini diberikan melalui lambang-lambang atau simbol-simbol dalam upacara. Lambang atau simbol itulah yang sebenarnya mempunyai nilai cukup penting bagi kehidupan manusia, yang juga kaya akan informasi khususnya bagi masyarakat pendukung upacara itu.

Tradisi *jodhangan* mempunyai fungsi untuk memperkuat nilai-nilai, gagasan, dan keyakinan yang pernah atau masih berlaku di masyarakat. Tradisi *jodhangan*, merupakan salah satu sumber informasi kebudayaan yang tidak tertulis, dan

mempunyai arti penting bagi pendukungnya, maupun orang lain yang ingin mengetahuinya. Berdasarkan uraian tersebut, maka permasalahan dalam naskah ini adalah mengapa hingga kini masyarakat Dusun Srunggo I dan II tetap melestarikan tradisi *jodhangan*, bagaimana pelaksanaan upacara tersebut; dan nilai-nilai apa yang terdapat dalam tradisi *jodhangan*. Untuk mendapatkan keseluruhan data tersebut menggunakan metode kualitatif dan pengumpulan data melalui studi pustaka serta wawancara dengan beberapa informan.

II. TRADISI JODHANGAN DI DESA SELOPAMIORO IMOIRI

A. Sejarah *Jodhangan* dan Goa Cerme

• Tradisi *Jodhangan*

Tradisi *jodhangan* awalnya merupakan kegiatan masyarakat Dusun Srunggo dalam melaksanakan upacara *merti dhusun* dan ini dilakukan sudah cukup lama atau sejak nenek moyang. Wawancara dengan Bapak Purwadi selaku kepala Dusun Srunggo, pada tahun 1997 Dinas Pariwisata Kabupaten Bantul dan warga masyarakat setempat, bersepakat merubah tradisi *merti dhusun* menjadi kegiatan Tradisi *jodhangan*. Tradisi *jodhangan* ini diartikan oleh masyarakat Dusun Srunggo sebagai *sedhekahan* (selamatan sesudah panen). Tujuannya, selain sebagai ucapan syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, juga sebagai permohonan agar senantiasa mendapat *berkah* dan keselamatan dari Sang Pencipta.²

Asumsi dari masyarakat dan pemerintah setempat dengan adanya tradisi *jodhangan* yang setiap tahunnya diselenggarakan di Goa Cerme agar semakin berkembang dan menjadi perhatian tidak hanya oleh masyarakat setempat, tetapi juga wisatawan domestik maupun mancanegara, menjadi objek wisata religius yang pada gilirannya akan menjadi suatu kemasam yang integratif antara

1 Rizky Dwi Lestari, *Goa Carme Sebagai Destinasi Wisata Berbasis Ekowisata di Imogiri*. (Yogyakarta Sekolah Tinggi Pariwisata Ambarukmo, 2018), hlm. 3

2 Tukimin Juru Kunci Dusun Srunggo I Desa Selopamioro Imogiri Bantul. Wawancara Tanggal 10 Februari 2019

tiga domain utama, yaitu agama, budaya, dan pariwisata.³

Disebut *jodhangan*, karena penggunaan *jodhang-jodhang* yang difungsikan untuk membawa makanan atau hasil bumi dalam upacara *merti dhusun*. Menurut Bapak Tukimin *Jodhang* adalah semacam tandu yang dipikul oleh empat orang. Di atas tandu diletakkan semacam kotak panjang dari kayu. Agar terlihat indah, *jodhang* dihias sehingga menyerupai rumah kecil.⁴ Dalam Kamus Bahasa Indonesia (KBI) yang dimaksud *Jhodangan* adalah kotak panjang yang dipakai untuk menaruh makanan dan biasanya diangkat dengan dipikul. Sementara mengutip dari Muhammad Takdir Ilahi, *jodhang* adalah “tandu” untuk membawa makanan atau hasil bumi.⁵ Dalam Christriyati, disebutkan bahwa *jodhang* dapat dibentuk berupa *limasan*, masjid atau pun bentuk lumbung padi dan sebagainya lengkap dengan hiasan dari buah, ubi jalar, sayuran maupun hasil bumi lainnya.⁶

Tradisi *jodhangan* bermula dari adanya mitos bahwa Baginda Raja Harnaya Rendra dari Kerajaan Giringlaya bersedih karena penyakit dan kelaparan yang menimpa rakyatnya. Atas nasihat punggawa, sang raja meminta pertolongan pada Resi Hadidari dari Desa Ngandong Dadapan. Resi menyarankan agar pada awal tahun (Sura) seluruh penduduk membersihkan desa. Dengan diselenggarakannya bersih desa keadaan menjadi membaik. Berdasarkan mitos tersebut, masyarakat lalu melaksanakan upacara *merti dhusun/sedhekah bumi*/bersih dusun sebagai persembahan kepada penguasa cikal-bakal dusun yang bernama Kyai Srunggo.

Dalam perkembangannya, upacara dikaitkan dengan keberadaan para Walisanga di Goa Cerme. Konon di dalam Goa Cerme ini pernah ditemukan surban wali yang jatuh, sehingga berubah menjadi tempat-tempat tertentu dan “diindentikkan” dengan

tempat-tempat suci agama Islam serta nama-nama tempat yang berhubungan dengan suatu kraton. Tempat tersebut antara lain: Air Zam-zam; *Watu kaji*; Mustoko; *Paseban Dalam*; dan *Paseban Luar*. Selain itu, mitos yang berkembang bahwa Goa Cerme ditunggu oleh beberapa *dhanyang* yang berjumlah sembilan orang. Antara lain *dhanyang* Kyai Tawang Gantungan; Kyai Kedung Mlati; Kyai Gadung Kawuk; Kyai Minang Sukma; dan Nyai Endang Rantam Sari.

• Goa Cerme

Goa Cerme sebagai tempat digelarnya ritual *Jodhangan* mempunyai mitos yang masih dijunjung tinggi dan dihormati oleh masyarakat setempat. Goa Cerme dikenal masyarakat sebagai warisan peradaban Islam yang sangat fenomenal. Goa Cerme dikelilingi oleh goa lain yang lebih kecil, seperti Goa Dalang, Goa Ledek, Goa Badut, dan Goa Kaum yang sering digunakan banyak orang sebagai tempat bersemedi untuk *ngalap berkah*.⁷

Goa Cerme merupakan bagian dari kompleks Pegunungan Sewu yang berada di daerah Yogyakarta. Goa Cerme berada di dua wilayah pintu masuk di kabupaten, yaitu Kabupaten Bantul merupakan (di Dusun Srunggo, Desa Selopamioro, Imogiri), pintu keluar di kabupaten Gunung Kidul di (wilayah Panggang, Desa Ploso, Kecamatan Giritirto).⁸ Goa Cerme menjadi objek wisata alternatif yang cukup menarik bagi pengunjung untuk menikmati panorama keindahan alam yang menakjubkan.

Bagian dalam Goa Cerme hampir seluruhnya tergenang air dengan kedalaman yang bervariasi. Mata air yang terdapat di dalam goa tidak pernah kering, sehingga dapat dimanfaatkan oleh penduduk setempat untuk mengairi lahan pertaniannya dan untuk kebutuhan air minum. Mitos mengenai Goa Cerme memiliki relevansi dengan rencana

3 Purwadi Kepala Dusun Srunggo Desa Selopamioro Imogiri Bantul. Wawancara Tanggal 16 Februari Tahun 2019.

4 Tukimin (70 tahun), Juru Kunci Dusun Srunggo I Desa Selopamioro Imogiri Bantul. Wawancara Tanggal 10 Februari 2019.

5 Dendy Sugono, Kamus Bahasa Indonesia. (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 640

6 Mohammad Takdir Ilahi, “Kearifan Ritual Jodangan dalam Tradisi Islam Nusantara di Goa Cerme,” *Jurnal Kebudayaan Islam* Vol. 15, No. 1, Mei 2017 (Sumenep Madura: Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA), 2017), hlm. 48.

7 Ariani, C., “Upacara Bersih Dusun Goa Cerme, Desa Selo Pamioro, Kabupaten Bantul sebagai wujud solidaritas Sosial,” (Yogyakarta: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata, Patra-widya Vol. 4 No. 1 Maret 2003) hlm. 280.

8 Ngadilan Koordinator Pos Goa Cerme Dusun Srunggo Imogiri Bantul. Wawancara Tanggal 10 Februari 2019

pendirian masjid oleh para wali di sekitar kawasan Glagah Wangi (Demak).⁹

Konon, pada abad ke-15 ketika sebagian besar masyarakat masih menganut agama Budha, para wali yang terdiri dari 9 orang memutuskan untuk memilih tempat pertemuan secara rutin dalam rangka melaksanakan kegiatan pengajian dan dakwah demi penyebaran agama Islam ke seluruh wilayah Nusantara. Goa Cerme termasuk tempat yang dijadikan objek pertemuan guna membahas strategi dakwah bagi masyarakat Jawa yang masih kental dengan kepercayaan animisme maupun dinamisme. Goa Cerme pun menjadi tempat kegiatan keagamaan yang sangat tepat dalam merangkul masyarakat agar mengikuti ajaran-ajaran Islam.¹⁰ Dalam pandangan Sukidi,¹¹ setiap tempat yang digunakan untuk ritual bisa menjadi wisata religius yang memberikan pengalaman rohani bagi kaum beragama dalam mengekspresikan pencapaian olah batin. Lebih lanjut dikatakan bila ditelisik secara seksama, sebenarnya nama Goa Cerme berakar dari kata Cerme yang berasal dari kata ceramah yang mengisyaratkan pembicaraan yang dilakukan Walisanga.

Menurut Mohammad Takdir Ilahi, Goa Cerme memiliki nilai mistis-religius yang sangat terasa mulai dari mulut goa hingga ke beberapa bagian dalam goa. Sebagian orang mempercayainya dapat digunakan sebagai tempat meditasi guna membersihkan hati dan pikiran dari perbuatan tercela dan tidak terpuji. Masyarakat di sekitar Goa Cerme yang sebagian besar adalah seorang muslim, masih menyimpan kepercayaan tentang *berkah* dan keselamatan ketika melakukan ritual *jodhangan*.

B. Prosesi *Jodhangan*

1. Jalannya upacara

Telah diuraikan sebelumnya tradisi *jodhangan* di Desa Selopamioro dilakukan pada hari Minggu *Pahing* di bulan *Besar* (Dulhijjah) menurut kalender Islam Jawa. Pada saat itu wilayah sekitar Goa Cerme cukup ramai dan meriah karena masyarakat Dusun Srunggo I dan II melaksanakan hajadan besar yakni *jodhangan* (*sedhekanan* atau selamatan sesudah panen). Kesenian campursari, kesenian *jathilan*, *slawatan*, pentas wayang kulit ikut meramaikan acara tersebut sehingga menambah meriahnya kegiatan acara *jodhangan*. Rangkaian prosesi *jodhangan* ini pun dari tahun ke tahun selalu sama tanpa ada perubahan. Oleh karena itu, penduduk Dusun Srunggo I dan II yang tergabung 22 RT (Rukun Tetangga) selalu menantikan kegiatan tersebut.¹²

Sebelum hari pelaksanaan pada hari Jumat Kliwon setelah sholat Jumat semua warga laki-laki Dusun Srunggo I dan II melaksanakan bersih kuburan atau makam dusun secara bersama-sama. Sore harinya (malam Sabtu *Legi*) diselenggarakan *tahlilan* dan *pitung lesan* di rumah bapak RT. *Pitung lesan* adalah berdoa bersama yakni melalui *dzikir* dan membaca Surat Yasin yang ditujukan kepada para leluhur. Hari Sabtu *Legi* warga bergotong royong membersihkan jalan dusun, tempat-tempat umum termasuk pelataran Goa Cerme yang akan dijadikan lokasi upacara. Sementara Ibu-ibu menyiapkan segala *ubarampe* yang diperlukan.

Hari Minggu *Pahing* kurang lebih pukul 09.00 WIB peserta upacara *jodhangan* bersiap-siap dengan membawa *ubarampe* upacara, yaitu *jodhang* beserta isinya (sesaji) yang diletakkan dalam sebuah *beseke* menuju pelataran Goa Cerme. Dalam kegiatan upacara masing-masing RT mengeluarkan sebuah *jodhang* yang masing-

⁹ Badan Pusat Statistik Kabupaten Bantul. Kecamatan Imogiri Dalam Angka (Bantul: BPS Kabupaten Bantul 2018), hlm.65

¹⁰ Nono Pemandu wisata Goa Cerme, Dusun Srunggo Imogiri Bantul. Wawancara Tanggal 10 Februari 2019.

¹¹ Sukidi, *Wisata Religius Lintas Agama* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm. 75.

¹² Admin Desa, "Jodhangan Merti Dusun Srunggo Berjalan Lancar," <https://selopamioro.bantulkab.go.id>

masing pembiayaannya ditanggung bersama oleh sejumlah kepala keluarga yang ada di tiap-tiap RT.

Tepat pukul 10.00 WIB iring-iringan upacara telah sampai di pelataran goa. Urutan terdepan rombongan kesenian, diikuti para gadis atau *domas* yang membawa separangkat pisang *sanggan*, dan urutan di belakangnya *jodhang*. Setelah iring-iringan sampai di pelataran Goa Cerme, selanjutnya acara demi acara dimulai. Acara pertama pembukaan, dilanjutkan *slawatan*, sambutan-sambutan mulai dari kepala desa, camat, Dinas Pariwisata Bantul, doa dilanjutkan Ijab Qobul (bagi yang mempunyai *nadar*) dan diakhiri makan bersama semua warga yang hadir. Malam harinya, acara ditutup dengan pertunjukan Wayang Kulit.¹³

2. Maksud dan Tujuan

Tradisi *jodhangan* dimaksudkan untuk mengucapkan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa atas hasil panen yang telah mereka peroleh, serta memohon agar pada musim tanam berikutnya akan diberikan hasil yang lebih baik. Selain itu, dengan menyelenggarakan upacara *jodhangan* berharap mendapatkan *berkah*, keselamatan, ketentraman, kebahagiaan bagi seluruh masyarakat beserta keluarganya.

Tradisi *jodhangan* di Desa Selopamioro merupakan kegiatan rutin tahunan yang tetap dilestarikan oleh warga masyarakat setempat. Pelaksanaan tradisi *jodhangan* mendapat dukungan dari pemerintah desa setempat dan dari Dinas Pariwisata Kabupaten Bantul. Hal ini karena Goa Cerme merupakan salah satu objek wisata religi yang berada di Kabupaten Bantul.

3. Waktu dan tempat

Tradisi *jodhangan* dilaksanakan di pelataran Goa Cerme yang disakralkan oleh masyarakat setempat sebagai tempat suci warisan Walisanga. Pelaksanaan tradisi ini setiap setahun sekali pada hari Minggu *Pahing* di Bulan *Dhulhijah* atau Bulan *Besar* menurut kalender Islam atau Jawa.

Apabila pada bulan *Besar* tidak ada hari Minggu *Pahing*, pelaksanaan ditunda bulan berikutnya, yaitu pada bulan *Sura*. Penentuan hari Minggu *Pahing* berdasarkan naluri para orang tua setempat, yang berkeyakinan bahwa hari Minggu *Pahing* merupakan hari naas dan tidak baik digunakan untuk mengawali suatu kegiatan. Oleh karena itu, berdasarkan kesepakatan, maka tradisi *jodhangan* dilaksanakan pada hari Minggu *Pahing* dan hingga kini masyarakat Desa Selopamioro umumnya dan khususnya Dusun Srunggo I dan II tidak berani mengubah ketentuan itu.

4. Peralatan dan Sesaji

Peralatan yang digunakan dalam tradisi *jodhangan*. *Jodhang* dibuat dengan menggunakan kayu yang berbentuk *limasan*, yang fungsinya untuk membawa *ubarampe* atau sesaji dengan cara digotong atau dipikul oleh empat orang di setiap sudutnya. Adapun sesaji yang berada di *jodhang* segala hasil bumi seperti kacang panjang, jagung, pare, mentimun, terong, lombok, mlinjo, tomat dan lain sebagainya. Hasil bumi tersebut untuk menghias *jodhang* agar kelihatan bagus dan indah. Adapun sesaji yang berada di dalam *jodhang* adalah makanan berupa nasi gurih/nasi uduk, ayam *ingkung*, nasi *golong*, *tumpeng menggana*, nasi liwet, *golong lulut*, *tumpeng robyong*, *jajan pasar*, dan pisang *sanggan* untuk kenduri atau selamatan.

C. Nilai yang terdapat dalam Tradisi *Jodhangan*

Dalam setiap penyelenggaraan upacara tradisional di mana pun selalu ada gagasan dan nilai-nilai yang termaktub di dalamnya. Aspek ini menjadi penting karena merupakan sumber informasi budaya yang tidak tertulis dan dijadikan pedoman dalam berinteraksi di arena sosial sekaligus diposisikan sebagai rangsangan emosi (*stimuli of emotion*). Ada beberapa kajian yang memfokuskan aspek nilai upacara tradisional,

¹³ Admin Desa, 2018. "Jodhangan Merti Dusun Srunggo Berjalan Lancar," <https://selopamioro.bantulkab.go.id>. Diunduh 14 Februari 2019.

antara lain: religi, gotong royong (kerjasama), kerukunan, kebersamaan, pendidikan, pelestarian lingkungan, media informasi, solidaritas, ekonomi, aset wisata, penghormatan kepada leluhur, dan musyawarah mufakat. Beberapa studi tersebut telah dilakukan oleh: Siti Munawaroh,¹⁴ Ernawati Purwaningsih, dkk.,¹⁵ Ambar Adrianto, dkk.¹⁶, Rendra Eka Wardana dan Subandji¹⁷, Ardika Mula Sari¹⁸. Adapun nilai-nilai yang terdapat dalam upacara tradisi *Jodhangan* adalah sebagai berikut:

1. Nilai Keagamaan (religi)

Nilai keagamaan yang tampak dalam penyelenggaraan tradisi *jodhangan* di Dusun Srunggo, Desa Selopamiro adalah adanya acara pembacaan tahlil dan doa bersama. Disamping itu, ritual *jodhangan* diselenggarakan dalam rangka mensyukuri atas semua rejeki dan karunia yang telah terlimpah dari Allah SWT.

2. Nilai Gotong Royong

Kegiatan-kegiatan gotong royong dalam penyambutan *jodhangan* yang dilakukan warga masyarakat setempat antara lain: membersihkan makam dusun, tahlilan, membersihkan jalan dusun, desa dan membersihkan pelataran Goa Cerme sebagai tempat upacara.

Selain itu, dalam pelaksanaan upacara masing-masing RT harus mengeluarkan *jodhang* dan pembiayaan yang ditanggung secara bersama-sama. Setiap warga membawa masakan sendiri kemudian dikumpulkan sampai tingkat RT. Setelah itu, masyarakat beramai-ramai membawa makanan yang sudah terkumpul kemudian ditempatkan pada “*jodhangan*” yang berisi hasil-hasil bumi ke atas Goa untuk dinikmati oleh seluruh masyarakat.

Warga masyarakat menyadari akan manfaat gotong royong, sehingga walaupun tidak mendapatkan upah bahkan kehilangan harta mereka tetap antusias untuk mengikuti kegiatan itu. Mereka berpartisipasi dalam kegiatan gotong royong untuk menyambut upacara, bekerjasama saling membantu tanpa memperhatikan (membedakan) status sosialnya.

3. Nilai Kesetiakawanan

Jodhangan merupakan satu dari sekian upacara tradisional yang cukup menonjol di Desa Selopamiro. Kegiatan tersebut mempunyai peranan yang cukup besar dalam menggalang kesatuan dan persatuan warga masyarakat. Kesatuan dan persatuan itu ditandai dengan adanya bekerja bersama-sama para warga dalam kegiatan lingkungan, pembuatan *gunungan* dan *ubarampe* sesajinya. Semua itu tidak membedakan status sosial seseorang, setiap individu mempunyai kesempatan dan kedudukan yang sama untuk melaksanakan kegiatan tersebut.

Mereka menganggap tradisi *jodhangan* adalah urusan bersama. Oleh karena itu, dorongan warga untuk melaksanakannya terlihat cukup baik. Anggapan itu menjadi dasar yang kokoh dalam melakukan tugas (kegiatan) yang dibebankan kepada mereka. Penyediaan sesaji, pemasangan tarub, dan persiapan-persiapan lainnya dikerjakan secara bersama oleh warga. Para wanita pun terlibat dalam kegiatan upacara dan kerja bakti. Mereka bertugas mempersiapkan aneka macam makanan dan minuman, baik untuk keperluan sesaji *jodhangan* maupun untuk hidangan para peserta upacara.

Warga masyarakat di Dusun Srunggo I dan II Desa Selopamiro beranggapan, bahwa manusia

¹⁴Siti Munawaroh, “Upacara Adat Nyanggring di Tlemang Lamongan Sebagai Wahana Ketahanan Budaya”. (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I.Yogyakarta, Jantra, Vol. 8, No. 2, Desember. 2013), hlm. 121-122

¹⁵Ernawati Purwaningsih, dkk., *Kearifan Lokal Dalam Tradisi Nyadran Masyarakat Sekitar Situs Liangan*. (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I.Yogyakarta, 2016), hlm. 83-87.

¹⁶Ambar Adrianto, dkk., *Ngetung Batih Upacara Tradisional Pada Masyarakat Dongko*. (Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, 2018), hlm. 55-58.

¹⁷Rendra Eka Wardana dan Subandji, *Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Tradisi Jodhangan Di Makam Sunan Pandanaran Bayat Klaten*. (Surakarta: IAIN, 2018), hlm.8.

¹⁸Ardika Mula Sari, *Dinamika Upacara Adat Barong Ider Bumi Sebagai Objek Wisata Budaya di Desa kemiren, Glagah, Banyuwangi (1830-2014)*. (Jember: Universitas Negeri Jember, 2015), hlm. 15.

tidak hidup sendirian, melainkan, selalu dikitari oleh manusia-manusia lain dan alam semesta. Dengan demikian, pada hakekatnya manusia hidup tergantung lingkungannya. Oleh karena itu, upacara *jodhangan* yang menyangkut kegiatan sebagian besar warga Dusun Srunggo I dan II, ditujukan untuk kepentingan bersama, demi kesejahteraan warga masyarakat desa setempat.

4. Nilai Musyawarah

Pada dasarnya musyawarah dalam pelaksanaan upacara *jodhangan* cukup menonjol. Sebelum pelaksanaan upacara *jodhangan* para *sesepuh* (pemuka) masyarakat mengadakan pertemuan untuk membicarakan atau bermusyawarah tentang pelaksanaan upacara *jodhangan*. Pada saat itu, sekaligus dibentuk susunan panitianya.

Panitia yang sudah dibentuk disertai tugas dan tanggungjawab terhadap semua kegiatan yang berkaitan dengan upacara *jodhangan* seperti: penyediaan keperluan upacara, pertunjukan kesenian, dan jalannya upacara. Aturan itu dibuat dengan maksud supaya dalam pelaksanaan upacara *jodhangan* bisa berjalan dengan lancar. Musyawarah yang dilakukan melibatkan generasi tua dan muda agar masyarakat memiliki kesadaran dan tanggungjawab guna melaksanakan kesepakatan-kesepakatan bersama.

5. Nilai Pengendali Sosial

Upacara *jodhangan* di Desa Selopamiro Imogiri, selain sebagai upaya warga untuk memenuhi pula *sanggan-sesanggeman* yakni kepada nenek moyang dan penguasa yang telah memberikan rezeki. Upacara *jodhangan* juga diharapkan bisa mempertebal kepercayaan atau keyakinan warga setempat akan keluhuran adat istiadatnya, mempunyai pengaruh yang positif bagi dirinya, sehingga para warga menjadi tidak ragu-ragu dalam melestarikan tradisi tersebut.

III. PENUTUP

Jodhangan sebagai tradisi yang telah dilaksanakan atau diselenggarakan secara turun temurun atau tradisi yang diwarisi oleh nenek moyang. Tujuan dari pelaksanaan upacara ini sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, mencari keselamatan dan ketenteraman lahir batin supaya terhindar dari bencana alam, persatuan dan keutuhan warga Dusun Srunggo I dan II, dan para petani agar diberikan hasil yang melimpah. Tradisi *jodhangan* ini diperingati setiap tahun sekali di sekitar Goa Cerme, tepatnya pada hari Minggu *Pahing* di bulan Dzulhijjah atau bulan *Besar* menurut kalender Jawa atau Islam. Apabila pada bulan *Besar* tidak ada hari Minggu *Pahing*, maka pelaksanaannya mundur pada bulan berikutnya yakni bulan Sura.

Awalnya tradisi *jodhangan* ini adalah *merti dhusun*, zaman yang semakin berkembang, maka *merti dhusun* berubah menjadi tradisi *jodhangan* yang dikemas oleh Dinas Pariwisata Kabupaten Bantul sekitar tahun 1997. *Jodhangan* ini merupakan upacara tradisional yang mengandung makna bagi masyarakat setempat yang mencakup berbagai nilai-nilai di antaranya nilai religius, gotong royong, kesetiakawanan, musyawarah, dan nilai pengendali sosial. Selain sebagai wujud penghormatan kepada para leluhurnya serta ungkapan rasa syukur kepada Allah SWT, juga mempererat tali silaturahmi. Faktor lain yang menyebabkan tradisi *Jodhangan* ini tetap dilestarikan dan dipertahankan karena sebagai aset wisata yang membuka peluang perekonomian bagi masyarakat Dusun Srunggo dengan adanya usaha parkir, berjualan makanan, dan lain-lain karena dijadikan tempat wisata religi.

DAFTAR PUSTAKA

- Admin Desa, 2018. "Jodhangan Merti Dusun Srunggo Berjalan Lancar," <https://selopamioro.bantulkab.go.id>. Diunduh 25 Juni 2019.
- Adrianto, dkk., 2018. *Ngetung Batih Upacara Tradisional Pada Masyarakat Dongko*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya
- Ariani, C., 2003. "Upacara Bersih Dusun Goa Cerme, Desa Selopamioro Kabupaten Bantul sebagai Wujud Solidaritas Sosial," (Yogyakarta: Badan Pengembangan Kebudayaan dan Pariwisata, *Patra-Widya* Vol. 4 No. 1, Maret 2003).
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Bantul Dalam Angka Tahun 2018. *Statistik Kecamatan Imogiri Dalam Angka*. Bantul: BPS Kabupaten Bantul.
- Dinas Kebudayaan Kabupaten Bantul, 2017. "Jodhangan Dusun Srunggo, Sebuah Acara Adat Goa Cerme." <http://yogyakarta.panduanwisata.id/daerah-istimewa-yogyakarta/bantul/jodhangan-dusun-srunggo-sebuah-upacara-adat-gua-cerme/>. Diunduh 14 Februari 2019
- Dinas Pariwisata Kabupaten Bantul, 2015. "Jodhangan Goa Cerme" <https://pariwisata.bantulkab.go.id/berita/491-jodhangan-goa-cerme>. Diunduh 14 Februari 2019
- Munawaroh, S., 2013. "Upacara Adat Nyanggring di Tlemang Lamongan Sebagai Wahana Ketahanan Budaya". *Jantra*, Vol. 8, No. 2, Desember. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I.Yogyakarta
- NN, 2015. "Goa Cerme di Yogyakarta, Antara Mistis dan Keindahan Alam," <https://m.detik.co.>domestik-destination>. Diunduh, 10 februari 2019
- Purwaningsih, E., dkk., 2016. *Kearifan Lokal Dalam Tradisi Nyadran Masyarakat Sekitar Situs Liangan*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I.Yogyakarta.
- Sari, AM., 2015. *Dinamika Upacara Adat Barong Ider Bumi Sebagai Objek Wisata Budaya di Desa kemiren, Glagah, Banyuwangi (1830-2014)*. Jember: Universitas Negeri Jember
- Sugono, D. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Sukidi, 2001. *Wisata Religius Lintas Agama*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Takdir Ilahi, M., 2017. "Kearifan Lokal Jodhangan Dalam Tradisi Islam Nusantara Di Goa Cerme". *Jurnal Kebudayaan Islam* Vol.15, No. 1, Mei 2017. Sumenep Madura: Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA).
- Thohir, M., 2007. *Memahami Kebudayaan Teori, Metodologi, dan Aplikasi*. Semarang: Fasindo
- Wardana, RE dan Subandji, 2018. *Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Tradisi Jodhangan Di Makam Sunan Pandanaran Bayat Klaten*. Surakarta: IAIN
- Wibowo, F., 2007. *Kebudayaan Menggugat: Menuntut Perubahan atas Sikap, Perilaku, serta Sistem yang Tidak Berkebudayaan*. Yogyakarta: Pinus.

BUDAYA AGRARIA INDONESIA: ORIENTASI ZONDER 'EXPLOITATION DE L'HOMME PAR L'HOMME' DAN 'EXPLOITATION DE NATION PAR NATION'

Robit Nurul Jamil

Pascasarjana Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan,
Universitas Sebelas Maret Surakarta
Jln. Ir.Sutami No. 36A, Jebres, Kota Surakarta, Jawa Tengah 57126
robitnuruljamil93@gmail.com

Naskah masuk: 11-03-2019

Revisi akhir: 16-05-2019

Disetujui terbit: 30-05-2019

INDONESIAN AGRARIAN CULTURE: ORIENTATION ZONDER 'EXPLOITATION DE L'HOMME PAR L'HOMME' AND 'EXPLOITATION DE NATION PAR NATION'

Abstract

The Basic Agrarian Law which has been effective after the Indonesian Revolution in 1945, should have provided an access to land ownership and a fair return to the farmers. However, at every important point in the history of modern Indonesia, land ownership and access to it have become important issues which create a strong tension between the elites and the common people, between the interest of the local and that of the central government, and between local and international businesses. "Land for the people" is a common revolution idiom that is often used. In Indonesia, the response to the territorialisation by the government is sometimes harsh with ruthless actions. These confrontations indicate that the issues of fundamental rights cannot be solved. To find the solution, ideas from Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' and 'Exploitation De Nation Par Nation' are needed. Using descriptive analysis method, this qualitative research focused on the examination on 1) Revitalization of Agraria and 2) the principles of Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' and 'Exploitation De Nation Par Nation'. The result of this research is all agrarian confrontation have to prioritize the orientation of Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' and 'Exploitation De Nation Par Nation' as a means to create a just and prosperous society.

Keywords: *Indonesian Agrarian Culture, orientation, Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme', 'Exploitation De Nation Par Nation'*

Abstrak

Undang-Undang Pokok Agraria, yang diberlakukan setelah Revolusi Indonesia 1945, seharusnya memberikan akses ke tanah dan pengembalian yang adil bagi para petani. Pada setiap titik penting dalam sejarah Indonesia modern, masalah kepemilikan lahan dan akses telah memainkan peran penting, menciptakan ketegangan yang kuat antara elit dan masyarakat Indonesia, antara kepentingan pemerintah daerah dan pemerintah pusat dan antara bisnis lokal dan internasional. "Tanah untuk Rakyat" adalah ungkapan revolusi yang sering digunakan. Respons terhadap teritorisasi pemerintah di Indonesia kadang-kadang keras, dengan aktivitas-aktivitasnya. Konfrontasi-konfrontasi ini menunjukkan bahwa isu-isu hak yang mendasar dan tidak dapat dipertemukan atau dipertaruhkan. Solusi untuk mengorientasikan tujuan budaya agraria sesuai Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' Dan

‘Exploitation De Nation Par Nation’ sangatlah dibutuhkan. Pembahasan 1). Revitalisasi Agraria 2) Prinsip Zonder ‘Exploitation De L’Homme Par L’Homme’ Dan ‘Exploitation De Nation Par Nation’. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan pendekatan deskripsi analisis. Kesimpulan; Segala bentuk konfrontasi agraria haruslah mengedepankan orientasi Zonder ‘Exploitation De L’Homme Par L’Homme’ dan ‘Exploitation De Nation Par Nation’ agar tercipta masyarakat yang adil dan makmur.

Kata Kunci: Budaya Agraria Indonesia, Orientasi, Zonder ‘Exploitation De L’Homme Par L’Homme’ dan ‘Exploitation De Nation Par Nation

I. PENDAHULUAN

Pada setiap titik penting dalam sejarah Indonesia modern, masalah kepemilikan lahan dan akses telah memainkan peran penting, menciptakan ketegangan yang kuat antara elit dan masyarakat Indonesia, antara kepentingan pemerintah daerah dan pemerintah pusat dan antara bisnis lokal dan internasional. “Tanah untuk Rakyat” adalah ungkapan yang menarik dari gerakan reformasi tanah. Konflik pertanahan berkontribusi pada banyaknya protes populer yang akhirnya mengakhiri kekuasaan otoriter selama 30 tahun Suharto.¹ Pada saat keruntuhan rezim yang spektakuler dan tak terduga pada tahun 1998, sengketa tanah yang paling menonjol dan telah lama menjadi salah satu bidang utama yang mendorong tuntutan reformasi dan demokratisasi.

Penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif. Metode penelitian ini menggunakan teknik analisis mendalam (*in-depth analysis*), yaitu mengkaji masalah secara kasus perkasus. Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan analisis kritis, yakni suatu cara untuk mencoba memahami kenyataan, kejadian (peristiwa), situasi, benda, orang, dan pernyataan yang ada di balik makna yang jelas atau makna langsung.

Bersama-sama, esai ini menyediakan sumber daya penting untuk memahami salah satu masalah Indonesia yang paling mendesak dan paling berpengaruh. Harapannya memberikan analisa,

peluang baru untuk aliansi dengan beberapa lembaga pemerintah terhadap konflik agraria serta memunculkan hubungan baru antara pemerintah daerah dan penduduk setempat dalam orientasi budaya agraria.

II. KONFLIK AGRARIA DI INDONESIA

Akhir periode Orde Baru adalah masa penyalahgunaan kekuasaan negara yang paling mencolok oleh kroni-kroni presiden ketika penduduk kota berpenghasilan rendah di bawah tekanan terus-menerus untuk menyerahkan tanah yang berharga di kampung pedalaman, kepada pengembang lahan komersial yang haus tanah yang dibantu oleh pemerintah lewat koersif kekuasaan untuk memperoleh lahan. Reformasi demokrasi saat itu telah gagal untuk mengakhiri praktik-praktik semacam itu.²

Terlepas dari retorika pejabat populis pro-rakyat tentang sengketa tanah, kepentingan pribadi selalu tampak menang pada akhirnya dan melepaskan unsur Zonder ‘Exploitation De L’Homme Par L’Homme’ Dan ‘Exploitation De Nation Par Nation’. Beberapa kajian ilmiah agak kering dan teknis. Sebuah diskusi tentang data pertanian Indonesia dari sensus yang diambil antara tahun 1963 dan 2003 yang menganalisis praktik tenurial dan penggunaan lahan, mengulas tentang proyek sertifikasi tanah untuk meringankan masalah sengketa tanah. Membahas juga dampak dari langkah-langkah tersebut untuk memperbaiki ekse-

1 Sakai, M., “Land Dispute Resolution in the Political Reform at The Time of Decentralization in Indonesia :” *Journal Antropologi in Indonesia*, Vol. xxvi, No. 68, 2002), hlm. 40-56.

2 Noer Fauzi Rachman, “Rantai Penjelasa Konflik-Konflik Agraria yang Kronis, Sistemik, dan Meluas di Indonesia,” *Bhumi* (2013), Vol. 12. No. 37, hlm. 2-29.

kebijakan pertanahan dan pemeriksaan kebijakan saat ini untuk mengurangi degradasi lingkungan serta ketahanan pangan. Mungkin hanya menarik bagi spesialis dalam reformasi tanah yang mampu menguraikan halaman tabel, grafik, dan angka.³

Ini tidak berarti tidak ada penggambaran gamblang tentang masalah tanah representatif yang telah terjadi dan terus berlangsung yang membuat darah mendidih. Rincian dan kontrol yang luar biasa atas rasa ketidakadilan, kisah-kisah mengerikan dari konflik hak-hak tanah tradisional dan kompensasi yang adil membuat kenyataan di lapangan menjadi hidup, semisal perjuangan oleh kaum miskin Kota Bandung untuk diperlakukan adil dalam lingkungan kejam akibat pengembangan pusat kota.

Megaproyek Soeharto yang terkenal kejam mengakibatkan hilangnya akses tanah dan sumber daya bagi masyarakat adat Dayak di Kalimantan ketika rawa gambut dikeringkan dan hutan, kebun hancur akibat kebakaran tahun 1997. Area pertanian Nagari Kinali di Sumatra Barat berubah menjadi perkebunan kelapa sawit, sengketa tanah di Flores antara desa-desa adat dan Gereja Katolik, yang telah memainkan peran ganda sebagai di satu sisi sebagai pemilik tanah, di sisi lain sebagai mediator yang kredibel.⁴

Menyebarnya konflik agraria adalah tanda utama perlunya melaksanakan reformasi agraria. Itu karena konflik selalu disebabkan oleh kepemilikan yang tidak adil, kontrol dan pengelolaan sumber daya agraria atau biasanya disebut ketidakadilan struktur agraria dan tidak ada orientasi pendidikan bersama mengenai *Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' Dan 'Exploitation De*

Nation Par Nation'. Ketidakadilan ini adalah masalah utama yang belum selesai apalagi hal ini meningkat di seluruh rezim SBY selama 10 tahun terakhir. Karakter sengketa dan konflik agraria yang disebutkan di atas adalah: a) kronis, masif, dan meluas; b) memiliki dimensi hukum, sosial, politik, dan ekonomi; c) adalah konflik agraria struktural, di mana kebijakan pemerintah dalam pengendalian dan penggunaan lahan dan pengelolaan sumber daya alam adalah penyebab utama; d) masalah izin usaha tentang penggunaan lahan dan pengelolaan sumber daya alam tidak menghormati keanekaragaman hukum yang merupakan dasar untuk hak tenurial masyarakat; e) ada pelanggaran HAM.⁵

Di bidang kehutanan, misalnya, berdasarkan UU No. 41/1999 tentang Kehutanan, pemerintah telah menunjuk satu sisi bahwa luas hutan 136,94 juta hektar atau sekitar 69% dari wilayah Indonesia. Ada ketidakadilan besar dalam mengeksploitasi kawasan hutan. Menurut catatan Kementerian Kehutanan, hutan industri telah mencapai 9,39 juta hektar dan dikelola oleh 262 perusahaan dengan lisensi hingga 100 tahun. Selain itu, Hak Pemanfaatan Hutan di Indonesia telah mencapai 21,49 juta hektar yang dikelola oleh 303 perusahaan. Mari kita bandingkan dengan Hutan Tanaman Rakyat yang hanya 631.628 hektar. Di perkebunan, hal yang sama juga terjadi. Setidaknya 9,4 juta hektar lahan telah diberikan kepada 600 perusahaan perkebunan kelapa sawit.⁶

Bukan itu saja, pembebasan lahan untuk perusahaan makanan juga telah terjadi. Baru-baru ini pemerintah telah mengeluarkan lisensi untuk 2 juta hektar lahan di Merauke untuk hanya 40 perusahaan melalui proyek yang disebut Merauke Integrated *Food and Energy Estate* (MIFEE). Upaya-upaya

3. Oswar Mungkasa, "Reforma Agraria Sejarah, Konsep dan Implementasinya," *Buletin Agraria Indonesia* (2014), Vol. 2, No. 2, hlm. 6-8.

4. Ulfia Hasanah, "Konversi, Hak Atas Tanah," *Konversi, Hak Atas Tanah* (2013), Vol. 3, No. 1, hlm. i.

5. Ahmad Zuber, "Konflik Agraria Di Indonesia," *Sosiologi Reflektif* (2013), Java, Kalimantan and Sumatera. This conflict consist many interests and there isn't equity policy to society are following this conflict. The implication the agrarian conflict become latent conflict. It usually make huge damage in society and nation." "author": [{"dropping-particle": "", "family": "Zuber", "given": "Ahmad", "non-dropping-particle": "", "parse-names": "false", "suffix": ""}], "container-title": "Sosiologi Reflektif", "id": "ITEM-1", "issued": {"date-parts": [{"2013}]}, "title": "KONFLIK AGRARIA DI INDONESIA", "type": "article-journal", "uris": [{"http://www.mendeley.com/documents/?uuiid=ac218ad1-b569-482f-b582-f4c5539633c4"}, {"http://www.mendeley.com/documents/?uuiid=dc34db35-e7e5-40d1-bd39-964e93cfa742"}], "mendeley": {"formattedCitation": "Ahmad Zuber, 'KONFLIK AGRARIA DI INDONESIA', <i>Sosiologi Reflektif</i> (2013 Vol. 8, No. 1, hlm. ii-1).

6. Stéphanie Barral, "Capitalisme Agraire En Indonésie: Les Marchés Du Travail Et De La Terre Comme Déterminants Des Rapports Salariaux Dans Les Plantations De Palmier À Huile Agrarian Capitalism In Indonesia: How Labor And Land Markets Determine Labor Relations In Oil Palm Plantations capitalism Agrario En Indonesia: Los Mercados De Trabajo Y De La Tierra Como Determinantes De La Relaciones Salariales En Las Plantaciones De Palmares Aceiteros," *Revue De La Régulation* (2017), Vol. 13, No. 1, hlm. 1-4.

membalik kondisi degradasi dan deforesasi harus segera dilakukan untuk mewujudkan pengelolaan hutan yang lestari. Reforma agraria di bidang kehutanan dengan spirit sosialisme Indonesia menjadi jalan lurus menuju pengelolaan hutan yang lestari, keadilan sosial dan kemakmuran bangsa. Devolusi pengelolaan hutan menjadi bagian dari reforma agraria di bidang kehutanan.⁷

Di pertambangan, 64,2 juta hektar lahan (33,7% daratan) telah diberikan kepada perusahaan pertambangan mineral dan batubara. Angka ini belum termasuk konsesi pertambangan minyak dan gas. Total area untuk Izin Usaha Pertambangan telah mencapai 22.764.619,07 hektar dan Perjanjian Eksploitasi Penambangan Batubara (PKP2B) telah mencapai 7.908.807,80 hektar. Namun, setidaknya ada 28 juta Rumah Tangga Petani di Indonesia. Ada 6,1 juta Rumah Tangga Petani di Jawa dan 5 juta di luar Jawa yang tidak memiliki tanah pertanian sama sekali, bahkan nelayanpun bernasib sama.⁸ Mereka yang memiliki tanah rata-rata hanya memiliki 0,36 hektar. Dengan kata lain, ada 32 juta petani di Indonesia yang tidak memiliki tanah dan 90 juta lainnya adalah petani subsisten. Konflik Agraria dan Korbannya di Era SBY Sepanjang sepuluh tahun rezim SBY (2004-2014), konflik agraria di tanah air kita telah menunjukkan peningkatan. KPA mencatat telah terjadi 1.391 konflik agraria di seluruh Indonesia, meliputi 5.711.396 hektar lahan. Ada lebih dari 926.700 rumah tangga yang harus menentang ketidakadilan agraria dan konflik berkepanjangan. Masalah sektoral kebijakan dan

kelembagaan dalam mengelola sumber daya agraria telah menjadi salah satu penyebab konflik tersebut. Di sektor perkebunan, ada 536 konflik. Di sektor infrastruktur ada 515 konflik. Di sektor kehutanan ada 140 konflik.⁹

Di sektor pertambangan, ada 90 konflik. Di bidang pertanian, ada 23 konflik. Di sektor pesisir-kelautan, ada 6 konflik. Keberpihakan pemerintah, intimidasi dan tindakan kriminalisasi, tindakan represif oleh polisi dan aparat militer dalam menangani konflik agraria melawan petani dan masyarakat adat telah menyebabkan 1.354 orang ditangkap, 553 terluka, 110 tertembak oleh peluru peralatan, dan 70 orang tewas di daerah konflik tersebut. Periode 2004-2014.¹⁰ Penanganan Konflik Agraria di Era SBY. Ada beberapa lembaga yang mencoba menangani konflik agraria, seperti Badan Pertanahan Nasional, Kementerian Kehutanan, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Komisi Ombudsman dan Parlemen.¹¹

Dari pengalaman tersebut, proses penanganan kasus konflik agraria oleh Badan Pertanahan Nasional tidak pernah berjalan dengan baik, karena: (1) masalah tanah sebagian besar bukan disebabkan oleh Badan itu sendiri atau bahkan keputusannya, oleh karena itu lembaga tersebut mengalami kesulitan dalam menyelesaikannya; (2) pandangannya dalam menyelesaikan kasus sangat formalistik; dan (3) wewenangnya sangat terbatas, terutama ketika kasus tersebut melibatkan banyak institusi pemerintah sebagai aktor di dalamnya. Orang-orang dapat melaporkan konflik tanah mereka ke Komisi Kedua Parlemen, terutama

7 Didik Suharjo And Handian Purwawangsa, "Percepatan Devolusi Pengelolaan Hutan," *Risalah Kebijakan Pertanian dan Lingkungan: Rumusan Kajian Strategis Bidang Pertanian dan Lingkungan* (2017), Vol. 1, No. 1, hlm. 4.

8 Luluk Annisa, Arif Satria, And Rilus A Kinseng, "Konflik Nelayan di Jawa Timur: Studi Kasus Perubahan Struktur Agraria dan Diferensiasi Kesejahteraan Komunitas Pekebun di Lebak, Banten," *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan* (2009), Vol. 3, No. 1, hlm. 1-8.

9 Zuber, "Konflik Agraria di Indonesia," Java, Kalimantan and Sumatera. This conflict consist many interests and there isn't equity policy to society are following this conflict. The implication the agrarian conflict become latent conflict. It usually make huge damage in society and nation." author: [{"dropping-particle": "", "family": "Zuber", "given": "Ahmad", "non-dropping-particle": "", "parse-names": false, "suffix": ""}], content-title: "Sosiologi Reflektif", id: "ITEM-1", issued: {"date-parts": [{"2013}], "title": "KONFLIK AGRARIA DI INDONESIA", "type": "article-journal"}, uris: [{"http://www.mendeley.com/documents/?uuid=dc34db35-e7e5-40d1-bd39-964e93cfa742"}], mendeley: {"formattedCitation": "Zuber, 'KONFLIK AGRARIA DI INDONESIA'."}, manualFormatting: "Zuber, 'Konflik Agraria Di Indonesia'."}, plainTextFormattedCitation: "Zuber, 'KONFLIK AGRARIA DI INDONESIA'."}, previouslyFormattedCitation: "Zuber, 'KONFLIK AGRARIA DI INDONESIA'."}, properties: {"noteIndex": 18}, schema: "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"} *Sosiologi Reflektif*, 2013, Vol. 8, No. 1, hlm. 1-3.

10 (Data Konflik KPA, 2014).

11 Jika Kita Mengamati Proses Penanganan Konflik Di Badan Pertanahan Nasional, Sesuai Dengan Peraturan Kepala Badan Pertanahan Nasional No. 3/2011 Tentang Studi Kasus Penanganan Dan Penanganan, Orang Harus Melaporkan Kasus Pertanahan Mereka Di Kantor Pusat Wilayah Daerah Dan Kantor Badan Pertanahan Nasional Dan Juga Situs Webnya Secara Tertulis. Berikutnya, Agensi Akan Memproses Banding Mereka Selama Tiga Bulan Atau Diperpanjang Dengan Kebijakan Pejabat Agensi.

Komite Kerja Tanah. Pengalaman dalam upaya ini adalah anggota Parlemen dan Komite Kerja Pertanahan di Parlemen perlu terlalu banyak waktu dalam memahami, mendiskusikan dan mengunjungi lokasi konflik. Selain itu, rekomendasi yang diberikan oleh Parlemen dalam konflik pertanahan tidak terikat untuk diselesaikan oleh pemerintah. Bahkan, ada banyak rekomendasi yang diabaikan oleh Badan Pertanahan Nasional dan lembaga pemerintah lainnya tanpa implikasi.¹²

Nasib yang sama juga dialami Komisi Nasional Hak Asasi Manusia dan Komisi Ombudsman sebagai institusi yang menerima sebagian besar kasus tanah oleh masyarakat. Sayangnya, rekomendasi yang disampaikan oleh lembaga-lembaga ini memiliki nasib yang sama dengan rekomendasi yang dikeluarkan oleh Parlemen. Di kawasan hutan, ada dua tempat yang menangani konflik tanah, yaitu Komite Pengarah Konflik di Dewan Kehutanan Nasional dan Tim Penyelesaian Konflik yang dibentuk oleh Kementerian Kehutanan. Dewan Kehutanan Nasional adalah lembaga pemangku kepentingan di bidang kehutanan yang terdiri dari pemerintah, LSM, orang-orang, pengusaha, dan para ahli yang dipilih dalam Kongres Kehutanan yang diadakan oleh pemerintah di Kementerian Kehutanan.¹³

Komite Pengarah Konflik di Dewan menerima pengaduan masyarakat atas konflik di bidang kehutanan. Dewan kemudian memberikan rekomendasi resolusi kepada Kementerian Kehutanan tentang kasus-kasus yang mereka

tangani. Sementara Tim Penyelesaian Konflik Tanah yang dibentuk oleh Kementerian Kehutanan belum pernah mendengar penyelesaian konflik di bidang kehutanan.¹⁴ Melihat begitu banyak lembaga yang ada, fakta dan pengalaman mereka dalam menangani konflik, dapat dikatakan bahwa konflik agraria yang terjadi ternyata tidak dapat diselesaikan oleh pemerintah maupun DPR. Penguasaan negara atas sumber daya agraria (SDA) yang disebut dengan hak menguasai negara (HMN) merupakan Intisari wewenang yang diperoleh negara berdasarkan prinsip atribusi dari UUD 1945.

Dalam konsepsi Hukum Tanah Nasional, HMN tersebut merupakan pelimpahan hak publik berupa amanat untuk mengelola dari Hak Bangsa sebagai hak yang tertinggi kepada negara. Atas dasar pelimpahan tersebut, negara berwenang untuk merumuskan kebijakan, melakukan pengaturan, pengurusan, pengelolaan dan pengawasan terhadap SDA. Untuk menghindari kesewenang-wenangan dari HMN tersebut, maka kewenangan negara dibatasi oleh 3 (tiga) hal yaitu: oleh tujuan dari HMN itu sendiri yaitu untuk mencapai sebesar-besar kemakmuran rakyat; oleh hak perseorangan dan badan hukum; serta oleh hak ulayat masyarakat adat. Dalam pelaksanaannya HMN itu dilimpahkan pada otoritas tertentu (pertanahan, kehutanan, dan pertambangan) dan kemudian oleh otoritas tersebut diterbitkan hak yang berkarakter perdata seperti 'hak atas tanah' dan 'izin' kepada pihak tertentu.¹⁵ Kerugian yang Disebabkan oleh Konflik Badan Pertanahan Nasional menghitung bahwa masalah

12 Suci Ratnawati, Dana Indra Sensuse, And Riri Satria, "Strategi Manajemen Perubahan Implementasi Tik Pada Badan Pertanahan Nasional RI (Studi Kasus Komputersisasi Kantor Pertanahan)," *Studia Informatika: Jurnal Sistem Informasi* (2012), bringing impact to organization at process business and also human resource. Change frequently generate resistant of individuals in organization. Therefore management of change in each every ICT implementation must be done with good planning. So that ICT implementation can be put accross, on schedule and utilized as according to its function. This research, aimed to developed change management strategy of ICT implementation at government agency that is BPN RI, takenly case study of implementation Land Office Computerization. Strategy Formulation was conducted by referring to Enterprise Wide Change framework that use Systems Thinking approach. Change management strategies proposed to be expected can give contribution at BPN RI which is implementing agenda in ICT Grand Desain. Keyword: Change Management, ICT Implementation, Land Office Computerization.", "author": [{"dropping-particle": "", "family": "Ratnawati"}, {"given": "Suci", "non-dropping-particle": "", "parse-names": false, "suffix": ""}], [{"dropping-particle": "", "family": "Sensuse"}, {"given": "Dana Indra", "non-dropping-particle": "", "parse-names": false, "suffix": ""}], [{"dropping-particle": "", "family": "Satria"}, {"given": "Riri", "non-dropping-particle": "", "parse-names": false, "suffix": ""}], "container-title": "Studia Informatika: Jurnal Sistem Informasi", "id": "ITEM-1", "issued": [{"date-parts": [{"2012"}]}], "title": "Strategi Manajemen Perubahan Implementasi TIK Pada Badan Pertanahan Nasional RI (Studi Kasus Komputersisasi Kantor Pertanahan Vol. XXI, No. 1, hlm. i-iii.

13 Yance Arizona, "Konstitusionalisme Agraria," *Hukum Agraria* (2014), hlm. i-iii. Yogyakarta: STPN press.

14 Wulan Y.C. Et Al., "Analisa Konflik: Sektor Kehutanan di Indonesia 1997-2003," *Analisa Konflik: Sektor Kehutanan di Indonesia 1997-2003* (2015), (Bogor Barat: Center for International Forestry Research), hlm. 1-3.

15 Kus Sri Antoro, "Jurnal Agraria dan Pertanahan," *Bhumi: Jurnal Agraria dan Pertanahan* (2016), Vol. 1, No. 1, hlm. 8-9.

konflik agraria telah menyebabkan banyak kerugian finansial.

Areal lahan produktif yang merupakan objek sengketa yang tidak dapat digunakan secara optimal telah mencapai 607.886 hektar atau 6.078.806.000 meter persegi. Secara ekonomi, nilai tanah yang termasuk dalam objek sengketa, telah menyumbang kerugian keuangan kepada Negara sebanyak 91.182,9 miliar rupiah, jika kami menghitung harga tanah terendah adalah 15.000 rupiah. Jika kita hitung menggunakan formulasi periode bunga selama 5 tahun dengan bunga tahunan sebesar 10%, maka kerugian nilai ekonomis tanah tersebut telah mencapai 146.804 miliar rupiah. Jawaban untuk Konflik Agraria dan Strategi Penyelesaiannya.¹⁶

Tidak lama setelah reformasi pada tahun 1998, Komisi Nasional Hak Asasi Manusia bersama dengan KPA, Walhi, dan sejumlah organisasi sipil mengusulkan Komisi Nasional untuk Resolusi Konflik Agraria (KnuPKA), tetapi proposal dan peluang strategi resolusi konflik ini tidak diterima oleh pemerintah saat itu. Saat ini, KnuPKA atau nama-nama lainnya masih relevan dan penting untuk diinisiasi lagi. Karakter sengketa dan konflik agraria dan juga kelemahan mereka dalam mekanisme dan prosedur hukum yang ada saat ini masih menyiratkan perlunya “pembentukan lembaga penyelesaian konflik agraria untuk menyelesaikan konflik agraria yang masih terjadi secara komprehensif yang berpegang pada prinsip keadilan transisional”. Oleh karena itu, melihat fakta kebuntuan penyelesaian konflik agraria di tanah air kita selama ini, pemerintah Jokowi-JK perlu membentuk lembaga/lembaga khusus *ad-hoc* untuk menyelesaikan konflik agraria secara komprehensif.¹⁷

Lembaga ini akan menjadi pengingat bagi semua kalangan terkait dan karenanya harus

langsung di bawah kepemimpinan Presiden. Fungsi utama agen khusus ini adalah mengembalikan hak-hak korban konflik agraria di masa lalu hingga saat ini, dan mencegah konflik agraria terjadi di masa depan. Persiapan untuk Pembentukan dan Kewenangan Sebagai langkah percepatan dan persiapan pendirian lembaga khusus ini, maka akan diperlukan beberapa fase penting, pertama, Presiden harus segera mengeluarkan Peraturan Presiden tentang Pembentukan Lembaga Khusus untuk Resolusi Konflik Agraria.¹⁸

Kedua, mempersiapkan kebutuhan untuk pendirian lembaga dalam periode 2014-2015. Ketiga, setelah pembentukan, lembaga akan mulai bekerja, diprakarsai oleh proses pendaftaran konflik dan konsolidasi data konflik agraria yang telah terjadi di masa lalu sampai sekarang, yang diperkirakan akan berjalan pada 2015-2016. Sebagai lembaga yang menangani konflik agraria, yang pada saat yang sama merupakan bagian dari prasyarat pelaksanaan reformasi agraria di Indonesia, otorisasi lembaga tersebut disebutkan sebagai berikut: Mendaftarkan dan membuka pendaftaran konflik (menerima keluhan kolektif dari orang-orang), termasuk memiliki konsolidasi data dari lembaga lain; Mengarsipkan, membuat verifikasi, dan mengklasifikasikan data kasus yang diterima atau dikeluhkan; Membuat dan memberikan rekomendasi penyelesaian konflik agraria kepada semua pihak yang terlibat dalam konflik, dan mengikat semua pihak; Memfasilitasi proses resolusi konflik yang melibatkan semua pihak, dan pada saat yang sama juga memastikan resolusi diimplementasikan oleh produk hukum yang mengikat setiap pihak; dan Melakukan sosialisasi, koordinasi, dan kerja sama dengan lembaga pemerintah dan organisasi non pemerintah untuk mencapai penyelesaian konflik agraria.¹⁹

16 Sumardjo Et Al., “Pemberdayaan Kemandirian Pangan Berbasis Urban Farming sebagai Alternatif Solusi Konflik Agraria dan Penanggulangan Kemiskinan,” *Prosiding Seminar Nasional Hasil-Hasil Ppm Ipb*. (2016), hlm. 264–277.

17 Sihaloho, Purwandari, And Mardiyarningsih, “Reforma Agraria dan Revitalisasi Pertanian di Indonesia,” Vol. 4, No. 1, (2010), hlm. 4-7.

18 Muhammad Ilham Arisaputra, “Penerapan Prinsip-Prinsip Good Governance dalam Penyelenggaraan Reforma Agraria di Indonesia,” *Yuridika* (2013), Vol. 28, No. 2, hlm. 3.

19 Hery Listyawati, “Kegagalan Pengendalian Alih Fungsi Tanah dalam Perspektif Penatagunaan Tanah di Indonesia,” *Mimbar Hukum* (2010), Vol. 22, No. 1, hlm. 1-6.

III. Prinsip Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' dan 'Exploitation De Nation Par Nation' dalam budaya Agraria.

Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' dan 'Exploitation De Nation Par Nation' adalah narasi perjuangan yang disampaikan Soekarno dalam pidato kemerdekaan.²⁰

Revolusi kita bukan sekadar mengusir Pemerintahan Belanda dari Indonesia. Revolusi kita menuju lebih jauh lagi daripada itu. Revolusi Indonesia menuju tiga kerangka yang sudah terkenal. Revolusi Indonesia menuju kepada Sosialisme! Revolusi Indonesia menuju kepada Dunia Baru tanpa 'exploitation de l'homme par l'homme' dan 'exploitation de nation par nation'. (Soekarno)

Pidato itu, yang kemudian dinamai "Tahun *Vivere Pericoloso*-TAVIP", merupakan jawaban gamblang Bung Karno terhadap mereka yang mengira pergerakan Kemerdekaan Indonesia berakhir dengan terusirnya Belanda dari Indonesia.

Maksud dari ungkapan yang disampaikan Soekarno itu adalah bagian doktrin perjuangan yang memiliki arti "tanpa eksploitasi manusia terhadap manusia lainnya dan eksploitasi negara dengan negara lainnya". Intinya penghapusan penindasan pada manusia dan negara. Beberapa konsep mengenai revolusi Indonesia mencoba ditarik ulur oleh Soekarno demi *social justice* masyarakat Indonesia. Ketika mengilhami dari prinsip tersebut, berapa banyak komponen-komponen agraris dalam konsep berbangsa dan bernegara terjadi tumpah tindih dengan tujuan tersebut, bahkan kebijakan-kebijakan terstruktur melepaskan konsep agraria demi kepentingan tertentu yang mengorbankan manusia dan negara.²¹

Hal itu membuat beberapa zona agraris terdegradasi menjadi benih-benih kapital kaum

swasta, yang terpaksa harus mengorbankan kemanusiaan demi kapital yang diinginkan. Pembangunan pabrik-pabrik tidak sedikit mendapat kritikan bahkan protes di kalangan petani, nelayan, bahkan ibu-ibu rumah tangga yang berada di lokasi tersebut. Ini sebab orientasi agraria lepas dari prinsip Zonder 'Exploitation De L'Homme Par L'Homme' dan 'Exploitation De Nation Par Nation'. Oleh karenanya, penting untuk mengembalikan spirit ini menjadi fokus kajian agraria di Indonesia, sebab kemunculan problematik sosial sebagian besar tidak terlepas dari itu semua.

Pada warisan historis dua pertemuan organisasi petani telah menghasilkan pesan penting bagi pemerintah Indonesia saat ini dan di masa depan mengenai hak atas tanah dan sumber daya. Federasi Serikat Petani Indonesia (FSPI),²² yang didirikan dahulu kala, mengadakan kongres pertamanya di bulan Februari. Pertemuan empat hari organisasi anggota dari Sumatera, Aceh dan Jawa menyusun posisi tentang reformasi agraria dan situasi politik saat ini, merumuskan rencana kerja untuk tahun 1999-2002 dan anggota terpilih untuk dewan perwakilan dan bagian implementasi. Pertemuan tersebut mengidentifikasi "sudut pandang, tujuan, dan prioritas" petani-petani dan masyarakat adat di Indonesia.

FSPI mengatakan bertujuan untuk memulihkan dan merestrukturisasi model pembangunan ekonomi pada umumnya dan kebijakan agraria pada khususnya; demokrasi dalam politik secara umum dan kedaulatan politik petani dan masyarakat adat pada khususnya; budaya dan kehidupan adat pada umumnya dan bagi petani dan masyarakat adat pada khususnya. Mengenai perlunya reformasi agraria, FSPI menggambarkan bagaimana rezim Orde Baru di bawah Suharto telah mengubah orientasi pembangunan dari yang berpusat pada

²⁰Kata-Kata di atas merupakan isi Pidato Bung Karno pada Tanggal 17 Agustus 1964.

²¹ Zuber, *Ibid.*, hlm. 4.

²² I-Lib Perpustakaan Ugm, "Gerakan Petani dalam Konteks Masyarakat Sipil Indonesia = Studi Kasus Organisasi Petani Serikat Tani Merdeka (Setam)," *Jurnal I-Lib Ugm* (2003), they equipt themselves with capacity to manage their autonomy, improve their access to government institutions, and making use of public sphere. The case of SeTAM shows that the peasants ara capable of presenting as an element of civil society. Kata-kata kunci: gerakan petani,"author":{"dropping-particle":"","family":"Perpustakaan UGM","given":"i-lib","non-dropping-particle":"","parse-names":false,"suffix":""},"container-title":"Jurnal i-lib UGM","id":"ITEM-1","issued":{"date-parts":["2003"]},"title":"Gerakan Petani Dalam Konteks Masyarakat Sipil Indonesia = Studi Kasus Organisasi Petani Serikat Tani Merdeka (SeTAM Vol. 1. No. 23, hlm. 1-16.

rakyat menjadi kapitalis: Hasil beberapa kebijakan pemerintah Orde Baru salah satunya adalah “Revolusi Hijau”,²³ Undang-Undang tentang kehutanan, investasi asing, Penambangan dan sumber daya air; kebijakan yang mengubah lahan pertanian menjadi lokasi industri, real estat, proyek pariwisata, lapangan golf, dan penggunaan non-pertanian lainnya. Ekonomi berada dalam kesulitan yang mengerikan.²⁴

Istilah ‘*land reform*’ dan ‘*reforma agraria*’ terkadang digunakan secara bergantian, tetapi ada perbedaan di antara mereka. Reformasi pertanahan merujuk secara khusus pada perubahan institusi sosial di sekitar kepemilikan atau akses tanah. Lipton (2009) menyajikan reformasi pertanahan sebagai ‘undang-undang dengan tujuan utama mengurangi kemiskinan dengan secara substansial meningkatkan proporsi lahan pertanian yang dikuasai oleh orang miskin, dan dengan demikian pendapatan, kekuasaan atau status mereka. Reformasi agraria merujuk pada serangkaian tujuan dan sarana yang saling terkait yang jauh lebih luas dan lebih luas yang mampu memerangi penyakit dari struktur agraria. Sarana untuk mencapai reformasi agraria biasanya mencakup beberapa jenis *land reform* redistributif di samping intervensi seperti peningkatan penyuluhan pertanian, ketersediaan kredit, kebijakan perdagangan, penetapan harga, dan peraturan sewa dan upah.²⁵

Di Indonesia (membingungkan), istilah *renew* pembaruan agraria ‘(pertempuran agraria) dan ‘*reforma agraria*’ (reforma agraria) sebenarnya terkait erat dengan reformasi pertanahan, dan secara luas digunakan untuk menyarankan agenda tanah progresif. Pembaruan agraria didefinisikan secara hukum (dalam Keputusan

MPR IX/MPR/2001) sebagai proses berkelanjutan untuk merestrukturisasi kontrol, kepemilikan, dan pemanfaatan sumber daya agraria, yang dilakukan untuk mencapai keadilan, kemakmuran, perlindungan hukum, dan kepastian bagi seluruh rakyat Indonesia.

IV. PENUTUP

Pembingkaiian umum konflik agraria/ penyelesaian sengketa harus diletakkan dalam kerangka Reformasi Agraria sebagai upaya komprehensif untuk mengakhiri akar utama konflik agraria yang telah dikembangkan selama ini, yaitu: a) memberikan pengakuan dan keamanan hukum terhadap pembebasan lahan oleh penduduk desa b) mencegah konsentrasi kontrol tanah yang berlebihan oleh seseorang/beberapa orang; dan c) meniadakan struktur agraria yang tidak adil (mengurangi jumlah masyarakat yang tidak memiliki tanah atau memiliki tanah yang sangat kecil, tetapi sebaliknya membutuhkan tanah untuk kehidupan keluarga mereka). Segala bentuk konfrontasi agraria haruslah mengedepankan orientasi *Zonder ‘Exploitation De L’Homme Par L’Homme’* dan ‘*Exploitation De Nation Par Nation*’ agar tercipta masyarakat yang adil dan makmur. Respons terhadap teritorisasi pemerintah di Indonesia kadang-kadang keras, dengan aktivitas-aktivitasnya. Konfrontasi-konfrontasi ini menunjukkan bahwa isu-isu hak yang mendasar dan tidak dapat dipertemukan atau dipertaruhkan. Solusi untuk meng-orientasikan tujuan budaya agraria sesuai *Zonder ‘Exploitation De L’Homme Par L’Homme’* Dan ‘*Exploitation De Nation Par Nation*’ sangatlah dibutuhkan.

23 Mark Anthony, “Revolusi Hijau,” *Wiley* (2012), the South Africa government combined elements of regulation with a levy per bag, similar to that applied by the Irish. Charging for bags commenced in May 2003 with a fixed nominal price of 46 rand cents for 24-l bags across all retailers, which was subsequently lowered. The levy charged had only short run success. Over time, the effectiveness of the levy has continued declining despite its comprehensive application at checkout points.”, author: [{}“dropping-particle”:””, “family”:”Anthony”, “given”:”Mark”, “non-dropping-particle”:””, “parse-names”:false, “suffix”:””}], container-title:”Wiley”, id:”ITEM-1”, issued: {”date-parts”:[[”2012”]], “title”:”Revolusi Hijau”, “type”:”book”}, uris:[”http://www.mendeley.com/documents/?uuiid=f59590f0-3677-4ad8-9cc2-69ce23f4e3e5”, “http://www.mendeley.com/documents/?uuiid=60adea6f-5c13-4995-9a23-63cfa59469a0”]], mendeley: {”formattedCitation”:”Mark Anthony, ‘Revolusi Hijau’, <i>Wiley</i> (2012) hlm. 11-14.

24 Sakai, *Op.Cit.*, hlm. 1-3.

25 Mr. Waryanta, “Reforma Agraria: Momentum Mewujudkan Kemandirian Ekonomi Masyarakat Kecil dalam Mendukung Ketahanan Pangan,” *Bhumi: Jurnal Agraria Dan Pertanahan* (2016), Vol. 2, No. 2, hlm. i-ii.

DAFTAR PUSTAKA

- Annisa, L., Arif Satria, And Rilus A Kinseng, 2009. "Konflik Nelayan di Jawa Timur: Studi Kasus Perubahan Struktur Agraria dan Diferensiasi Kesejahteraan Komunitas Pekebun di Lebak, Banten," *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, Vol. 3, No. 1. [<https://doi.org/10.22500/Sodality.V3i1.5870>].
- Anthony, M., 2012. "Revolusi Hijau," *Wiley* Vol, No, 1. [<https://doi.org/10.1016/J.Resconrec.2012.06.009>].
- Antoro, Kus S., 2016. "Jurnal Agraria dan Pertanahan," *Bhumi: Jurnal Agraria Dan Pertanahan*, Vol. 1, No. 1.
- Arizona, Y., 2014. "Konstitusionalisme Agraria," *Hukum Agraria*. Yogyakarta: STPN PREES.
- Barral, S., 2017. "Capitalisme Agraire En Indonésie: Les Marchés Du Travail Et De La Terre Comme Déterminants Des Rapports Salariaux Dans Les Plantations De Palmier À Huileagrarian Capitalism In Indonesia: How Labor And Land Markets Determine Labor Relations In Oil Palm Plantationscapitalismo Agrario En Indonesia: Los Mercado De Trabajo Y De La Tierra Como Determinantes De La Relaciones Salariales En Las Plantaciones De Palmares Aceiteros," *Revue De La Régulation*, Vol. 13, No. 1. [<https://doi.org/10.4000/Regulation.10156>]. Vol. 13, No. 1.
- Cahyono, E., 2017 "Gemah Ripah Loh Jinawi, Untuk Siapa?: Makin Jauhnya Cita-Cita Kedaulatan Agraria," *Jurnal Kajian Ruang Sosial-Budaya*, Vol. 1, No. 11, Pp. 65–7965 [<https://doi.org/10.21776/Ub.Sosiologi.Jkrsb.2017.001.1.06>].
- Carlisle, Liz, 2014. "Critical Agrarianism," *Renewable Agriculture And Food Systems*, Vol. 9, Issues. 1. [<https://doi.org/10.1017/S1742170512000427>].
- , 2015 . "Audits And Agrarianism: The Moral Economy of an Alternative Food Network," *Elementa: Science of the Anthropocene*, Vol. 3, No. 0. [<https://doi.org/10.12952/Journal.Elementa.000066>].
- Danbom, Db., 1991. "Romantic Agrarianism In Twentieth-Century America," *Agricultural History*, Vol. 1, No. 12.
- Gutman, Herbert G., 2006. "Work, Culture, And Society In Industrializing America, 1815-1919," *The American Historical Review*, Review 78, no. 3. [<https://doi.org/10.2307/1847655>].
- Ilham Arisaputra, Muhammad, 2013. "Penerapan Prinsip-Prinsip Good Governance dalam Penyelenggaraan Reforma Agraria di Indonesia," *Yuridika*, Vol. 28, No. 2. [<https://doi.org/10.20473/Ydk.V28i2.1881>].
- Listyawati, H., 2010. "Kegagalan Pengendalian Alih Fungsi Tanah dalam Perspektif Penatagunaan Tanah di Indonesia," *Mimbar Hukum*, Vol. 22, No. 1.
- McMichael, P., 1997. "Rethinking Globalization: The Agrarian Question Revisited," *Review Of International Political Economy*, Volume 4, - Issue 4 [<https://doi.org/10.1080/09672299708565786>].
- Mungkasa, O., 2014. "Reforma Agraria Sejarah, Konsep dan Implementasinya," *Buletin Agraria Indonesia*, Vol. 2, Edisi 2.
- Perpustakaan UGM, I-Lib, 2003. "Gerakan Petani dalam Konteks Masyarakat Sipil Indonesia = Studi Kasus Organisasi Petani Serikat Tani Merdeka (Setam)," *Jurnal I-Lib Ugm*, Vol. 1, No. 23.

- Rachman, Noer F., 2013 “Rantai Penjelas Konflik-Konflik Agraria yang Kronis, Sistemik, dan Meluas di Indonesia,” *Bhumi*, Vol. 12, No. 37.
- Ratnawati, S., Dana Indra Sensuse, And Riri Satria, 2012. “Strategi Manajemen Perubahan Implementasi TIK pada Badan Pertanahan Nasional RI (Studi Kasus Komputerisasi Kantor Pertanahan),” *Studia Informatika: Jurnal Sistem Informasi*, Vol. XXI, No. 1.
- Sakai, M., 2002. “Land Dispute Resolution in The Political Reform at The Time of Decentralization in Indonesia,” *Journal Antropologi Indonesia*, Vol. XXVI, No. 68, hlm. 40–56.
- Sholahudin, U., 2017. “Pendekatan Sosiologi Hukum dalam Memahami Konflik Agraria,” *Dimensi*, Vol. 10, No. 2.
- Sihaloho, M., H. Purwandari, And D. Mardiyarningsih, 2010. “Reforma Agraria dan Revitalisasi Pertanian di Indonesia,” *Jurnal Transdisiplin Sosiologi, Komunikasi dan Ekologi Manusia*, Vol. 4, No. 1.
- Suharjito, Didik And Handian Purwawangsa, 2017. “Percepatan Devolusi Pengelolaan Hutan,” *Risalah Kebijakan Pertanian dan Lingkungan: Rumusan Kajian Strategis Bidang Pertanian dan Lingkungan*, [https://doi.org/10.20957/jkebijakan.Vol.1.No.1.10273].
- Sumardjo Et al., 2016. “Pemberdayaan Kemandirian Pangan Berbasis Urban Farming sebagai Alternatif Solusi Konflik Agraria dan Penanggulangan Kemiskinan,” *Prosiding Seminar Nasional Hasil-Hasil Ppm Ipb*, hlm. 264–277.
- Ulfa Hasanah, 2013. “Konversi, Hak Atas Tanah,” *Konversi, Hak Atas Tanah, Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 3, No. 1.
- Waryanta, Mr., 2016. “Reforma Agraria: Momentum Mewujudkan Kemandirian Ekonomi Masyarakat Kecil dalam Mendukung Ketahanan Pangan,” *Bhumi: Jurnal Agraria dan Pertanahan*, Vol. 2, No. 2. [https://doi.org/10.31292/jb.v2i2.69].
- Y.C., Wulan Et al., 2015. “Analisa Konflik: Sektor Kehutanan di Indonesia 1997-2003,” *Analisa Konflik: Sektor Kehutanan di Indonesia 1997-2003*, [https://doi.org/10.17528/cifor/001614]. Bogor Barat: Center for International Forestry Research.
- Zuber, A., 2013. “Konflik Agraria di Indonesia,” *Sosiologi Reflektif*. Vol. 8, No. 1.

BIODATA PENULIS



FERDI ARIFIN, lahir di Bantul Maret 1990. Lulus S1 Sastra tahun 2012 Universitas Gadjah Mada, tahun 2013 mendapatkan Beasiswa Pendidikan Pascasarjana Dalam Negeri (BPP-DN) jurusan Linguistik Universitas Gadjah Mada lulus tahun 2015. Saat ini aktif sebagai dosen tetap di Institut Agama Islam Negeri Surakarta dan sebagai dosen yang diperbantukan di Universitas Terbuka Jakarta. Karya tulis yang sudah dipublikasikan dalam bentuk jurnal antara lain; “Wayang Kulit for Problem Solver of Learning System,” *Jurnal Edukasia Islamika*, (2019); “Promoting Wayang Kulit as a Media in Internalizing Islamic Values,” di *Jurnal Edukasia Islamika* (2018); “Citra Perempuan dalam Lirik Lagu Kimcil Kepolen Karya NDX aka Familia,” “Perspektif Linguistik Kognitif,” *Jurnal Lingua Scientia* (2017);



KEN WIDYATWATI, lahir di Salatiga, 4 April 1970. Mengajar di FIB Undip. Selain mengajar juga aktif di penelitian tentang budaya dan desa wisata, dan menulis artikel di beberapa jurnal antara lain: “Tradisi Ruwatan Bagi Masyarakat Dieng,” *Alayasastra* Balai Bahasa Mei 2012, ISSN 1858-5950), “Ritual ‘Kliwonan’ Bagi Masyarakat Batang,” (*Jurnal Humanika* Vol 20 ISSN 1412-9418.2014), “Prasasti Plumpungan sebagai Ikon Batik Kota Salatiga serta Dampaknya Bagi Peningkatan Ekonomi dan Pariwisata,” (*Jurnal Humanika* Vol 21 ISSN 1412-9418.2015).



SUYAMI, lahir di Magelang, 1 Januari 1965. S1 lulus tahun 1988, UNS Surakarta Jurusan Sastra Jawa. S2 lulus tahun 1999, Pasca Sarjana UGM Jurusan Ilmu-ilmu Humaniora, Program Studi Sastra Indonesia dan Jawa. Bekerja di Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta mulai tahun 1989. Hasil karya tulis yang telah dipublikasikan antara lain: *Kajian Figur Kepemimpinan dalam Naskah Kuna Serat Pambeknipun Para Nata Binathara* (BPNB, 2017); *Nilai Kearifan dalam Tradisi Ritual Jawa* (Disbud Kab. Sleman, 2017) “Ujaran mengancam muka: Tindakan insolidaritas Pemecah Kerukunan (Kajian Pragmatik Tindak Tutur Pelibat KBJ VI)” *Kajian Peranan Wanita dalam Serat Dongeng Randha Darmasari* (BPNB,2018); *Permainan Tradisioanal untuk Anak Usia Dini* (Dishud. Kab. Sleman, 2018)



RENI DIKAWATI, lahir di Ngawi, 03 Nopember 1993. Lulus Pendidikan Sejarah Universitas Negeri Yogyakarta tahun 2012, dan Program Pascasarjana Pendidikan Sejarah Universitas Sebelas Maret tahun (2018). Beberapa Publikasi: *Tapih Jarik: Bagian Identitas Nasional Perempuan Jawa di Tengah Kewargaan Budaya dan Ekstrimisme Global*, bagian dari buku *Nasionalisme di Tengah Kewargaan Budaya dan Ekstrimisme Global*, Sanata Dharma University Press, 2018. *Empan Papan: Wujud Ideal Identitas Kultural dalam Pola Laku Kritis Masyarakat Jawa*, disampaikan dalam *The Second International Conference on Social Science and Humanities, 2018. Recognizing The Diverse Perspective: A Critical Ethnography of student’s Recognition and Negotiation in Historical Learning dalam VNU Journal*, Vol. 34, No.2, 2018. “Peran Kiai Ibrahim Tunggul Wulung sebagai Misionaris di Tegalombo, Pati pada Abad 18: Perspektif Postcolonial,” *Patrawidya*, Vol. 19, No. 3, 2018.



MIKKA WILDHA NURROCSHYAM, lahir di Banyuwangi, 8 Desember 1969. Peneliti Madya di Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Kemendikbud. Bidang kepakaran Filsafat Kebudayaan. Lulusan dari Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara (S-2) dan Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada (S-1). Aktif melakukan penelitian budaya serta aktif menulis buku dan artikel di jurnal ilmiah. Tulisannya banyak dimuat di Jurnal ilmiah terakreditasi LIPI dan Ristek Dikti. Beberapa kali mengikuti seminar internasional dalam dan luar negeri, salah satunya pernah memaparkan kertas kerjanya berjudul: "Moral Consciousness in Kresna Duta's Characters: An analysis through moral theory of Lawrence Kohlberg and the discourse ethics of Jürgen Habermas," Prosiding oleh Taylor and Francis Group tahun 2018. Pada tahun 2014 memaparkan kertas kerjanya yang berjudul: "The Problem in Cia-Cia Language Preservation: Reflection on Discourse Ethics" di Goethe University of Frankfurt, Jerman.



Rini Riris Setyowati. Lahir di Blora, 04 Mei 1996. Pendidikan Terakhir: Pendidikan Sejarah (S1). Kegiatan Ilmiah: Asisten pengajar Pendidikan Sejarah (S1) UNY, Tim penyusun *Buku Teks Sejarah Wajib kelas XII 2019 Rev* (Yudhistira)



DHANU PRIYO PRABOWO, lahir di Kulon Progo, 15 Januari 1961. Pendidikan Fakultas Sastra UNS Surakarta, Jurusan Sastra Daerah (1985), S-2 Fakultas Sastra UGM Yogyakarta Jurusan Ilmu-Ilmu Humaniora (2000). Profesi Peneliti Sastra dan kebudayaan Jawa, Penulis esai (bahasa Jawa dan Indonesia), Redaktur Majalah Bahasa Jawa *Sempulur*, Dinas Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta (2016--), Pengarang buku karya sastra (Indonesia/Jawa). Hasil Karyaantara lain: *Dimensi Kemanusiaan dan Kebudayaan di dalam Antologi Angin Sumilir Karya Suripan Sadi Hutomo* (2011), Elmaterra; *Sistem Pengarang dan Kepengarangan Sastra Jawa Modern 1980-1997* (2011), Elmaterra; *Sanggar-Sanggar Sastra Jawa di Daerah Istimewa Yogyakarta* (2016), Elmaterra.



BAMBANG H. SUTA PURWANA, lahir di Kulon Progo, 20 Juli 1962. Pendidikan S1 Antropologi dan S2 Sosiologi UGM. Pernah bekerja sebagai staf peneliti di Balai Pelestarian Nilai Budaya Pontianak dari tahun 1998-2007, di Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan tahun 2007-2013. Mulai tahun 2013 bekerja di Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta. Beberapa karya tulis yang dipublikasikan *Tantangan Pemberdayaan Masyarakat Adat di Kabupaten Landak, Kalimantan Barat*, (Yogyakarta: Institut for Research and Empowerment Yogyakarta dan Komisi Eropa, 2005); *Identitas dan Aktualisasi Budaya Dayak Kanayatn di Kabupaten Landak Kalimantan Barat: Kajian tentang Folklor Sub Suku Dayak Kanayatn*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni, dan Film, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2007).



MULYATI, lahir di Semarang pada tanggal 16 Oktober 1998. Pada saat ini masih menempuh pendidikan di S1 Program Studi Perbankan Syariah Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Salatiga dan aktif sebagai penulis aktif di Wikipedia. Beberapa artikelnya di Wikipedia, yaitu: “Batik Plumpungan”, “Kompleks Rumah Dinas Walikota Salatiga”, dan “Drumblek”. Adapun artikel ilmiah yang pernah ditulisnya adalah “Rintisan Awal Pendidikan Muhammadiyah di Sumatra Barat Tahun 1925-1939” dalam *Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* (Vol. 5, No. 1, Mei 2019).



SITI MUNAWAROH, lahir di Bantul, 26 April 1961. Lulus S1 Fakultas Geografi UGM, Jurusan Geografi Manusia, tahun 1991. Bekerja di Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta. Publikasi dalam Majalah Ilmiah antara lain: Wedang Uwuh sebagai Ikon Kuliner Khas Imogiri Bantul (*Jantra*, Vol.10.no.1, Juni 2015); Strategi Pendidikan Karakter Anak: Keluarga Pencari Rosok di Desa Karangtengah Imogiri Bantul (*Jantra*, Vol.11.no.1, Juni 2016); Song-Osong Lombhung Masyarakat Desa Kotah Sampang Madura (*Patrawidya*, Vol.II,no.2, Agustus 2016)



ROBIT NURUL JAMIL, lahir di Banyuwangi, 22 Januari 1993. Riwayat pendidikan: S1 Universitas Jember, 2016. Bidang Ilmu: Pendidikan Sejarah, S2 Universitas Sebelas Maret 2019 Bidang Ilmu: Magister Pendidikan Sejarah. Karya Ilmiah: *Soekarno dan Revolusi Indonesia* (Penerbit Pustaka Abadi Terbit 2017) selengkapnya bisa diakses <https://pustakaabadi.co.id/tag/robit-nurul-jamil>. Karya Ilmiah Sinta 2, 1). ”*Psychohistory* Gayatri Rajapatni sebagai Roh Pancasila,” *Jurnal Jantra* Volume 13, No. 2, Desember 2018. 2). ”*Psychohistory* dalam Kajian *Self-Esteem* Teks Deklarasi N.U 1983 Tentang Hubungan Pancasila dan Islam,” *Jurnal Theologia*.



HARPEN DWI JAKSANA, lahir di Bondowoso 2 Mei 1991. Alamat: Desa Sumpersuko Kec. Curahdami Kab. Bondowoso. Riwayat pendidikan: S1 Universitas Jember (2011-2015) bidang ilmu Pendidikan Sejarah, S2 Pendidikan Sejarah di Universitas Sebelas Maret (Sekarang). Karya ilmiah: *Peranan Padepokan Seni Gema Buana dalam Pembangunan Pariwisata Budaya di Kabupaten Bondowoso Tahun 1992-2014*, terbit tahun 2015. Selengkapnya bisa diakses <http://repository.unej.ac.id/handle/123456789/68426>. “Bima Morality: Asketic Values To Reduce Disrupted Era Through Historical Learning,” *Jurnal International journal of education and social science research*, Vol. 2 No. 4, 2019.

