PENGUATAN BUDAYA LOKAL SEBAGAI PENEGUH MULTIKULTURALISME MELALUI TOLERANSI BUDAYA

Tradisi, Ritual, Kearifan Lokal, dan Harmonisasi Sosial

Volume 2

PROSIDING

Konferensi Internasional

Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia (IKADBUDI) ke-7

Makassar, 17 – 19 September 2017

Sanksi Pelanggaran Hak Cipta

Undang-Undang Republik Indonesia No. 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta
Pasal 2 :
1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta dan pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana
Pasal 72 :
1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

PENGUATAN BUDAYA LOKAL SEBAGAI PENEGUH MULTIKULTURALISME MELALUI TOLERANSI BUDAYA

Tradisi, Ritual, Kearifan Lokal, dan Harmonisasi Sosial

Volume 2

PROSIDING

Konferensi Internasional

Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia (IKADBUDI) ke–7

Makassar, 17 – 19 September 2017

Penyunting :

Andi Muhammad Akhmar (Ketua)
Nurhayati Syahruddin
M. Dalyan Tahir
Asriani Abbas
Dafirah
A. Abd. Khaliq Syukur
Satria Karsa

Penerbit

FAKULTAS ILMU BUDAYA UNIVERSITAS HASANUDDIN

MAKASSAR 2017

PENGUATAN BUDAYA LOKAL SEBAGAI PENEGUH MULTIKULTURALISME MELALUI TOLERANSI BUDAYA
Tradisi, Ritual, Kearifan Lokal, dan Harmonisasi Sosial

Volume 2

PROSIDING
Konferensi Internasional
Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia (IKADBUDI) ke-7
Makassar, 17 – 19 September 2017

Copyright © 2017 Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin
All Rights Reserved
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Penyuntung	:	Andi Muhammad Akhmar, dkk.
Desain Sampul	:	Masagena @rt
Tata Letak	:	Masagena @rt
Penerbit	:	Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin Jl. Perintis Kemerdekaan Km. 10 Kampus Unhas Tamalanrea, Makassar, Indonesia 90245 Tlp. 0411-587223, Fax. 0411-587223 email: ilmubudaya@unhas.ac.id
Cetakan	:	Pertama, 2017

viii + 239 hlm; 21 x 29,7 cm

ISBN: 978-602-60462-4-6 [No. Jilid Lengkap]
ISBN: 978-602-60462-6-0 [No. Jilid 2]

SAMBUTAN
DEKAN FAKULTAS ILMU BUDAYA
UNIVERSITAS HASANUDDIN

Segala puji dipanjatkan kepada Allah SWT atas rahmat dan karunia–Nya sehingga buku "Prosiding Seminar Internasional Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia (IKADBUDI) ke " ini dapat terwujud. Buku Prosiding ini memuat berbagai artikel yang merupakan hasil penelitian yang terkait dengan Bahasa, sastra, dan Budaya Daerah yang ada di Indonesia.

Tema yang diangkat pada seminar ini adalah "Penguatan Budaya Lokal Sebagai Peneguh Multikulturalisme Melalui Toleransi Budaya". Tema tersebut kemudian dilebur ke dalam beberapa sub tema yaitu: 1) Pembangunan Karakter Bangsa Melalui Nilai–Nilai Budaya local dalam Bahasa, sastra dan Budaya; 2) Penggalian Sejarah dan Budaya Lokal dalam Rangka MeneguhkanMultikulturalisme dan Toleransi Budaya; 3) Pendidikan Karakter Melalui Budaya Lokal untuk Membangun Revolusi Mental; 4) Pengembangan Kewirausahaan yang Berbasis Bahasa, Sastra, dan Budaya Lokal; dan 5) Penanaman Literasi Budaya dalam Memperkuat Budaya Lokal Melalui Pembelajaran Bahasa dan Sastra.

Sebuah kesyukuran bahwa gagasan–gagasan yang tertuang dalam tema dan sub–tema tersebut mendapat respon yang baik dari pemerhati, peminat, dan pencinta Bahasa, sastra dan budaya lokal di Indonesia. Hal tersebut dibuktikan oleh hadirnya pemakalah dan peserta dari berbagai universitas dan institusi bahkan dari manca Negara. Olehnya itu, dengan terselanggaranya Konferensi Internasional dan terbitnya buku prosiding ini diucapkan terima kasih atas dukungan Bapak dan Ibu, terutama kepada:

1. Gubernur Sulawesi Selatan,
2. Rektor Universitas Hasanuddin,
3. Walikota Makassar,
4. Pembicara,
5. Moderator,
6. Jajaran Panitia, dan
7. Peserta Konferensi.

Sebagai kata penutup, jika selama pelaksanaan Konferensi maupun yang terkait dengan penerbitan buku prosiding terdapat kesalahan atau kekeliruan mohon dimaafkan. Karena pada dasarnya kesalahan sumbernya dari manusia dan kebenaran itu sumbernya dari Allah SWT. Semoga apa yang telah dilakukan ini dapat mendatangkan manfaat bagi semuanya. Amin.

Makassar, 11 September 2017
Dekan Fakultas Ilmu Budaya

Prof. Dr. Akin Duli, MA.

PRAKATA

Konferensi Internasional Ikadbudi yang diselenggarakan oleh Universitas Hasanuddin bekerjasa sama sebuah lembaga profesi yang disebut IKADBUDI (Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia) merupakan konferensi yang ke tujuh (VII). Ikadbudi digagas dan didirikan oleh oleh para dosen yang berkecimpung atau mencintai budaya, Bahasa, dan sastra daerah yang ada di Indonesia. Organisasi profesi ini didirikan sejak tahun 2009 yang berfungsi melakukan mediasi dan pelayanan berbagai aspek pendidikan, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat pada bidang Bahasa, sastra dan budaya yang berkembang di masyarakat.

Pelaksanaan Konferensi Ikadbudi merupakan salah kegiatan yang mewadahi komunikasi ilmiah di kalangan peneliti, pengajar, dan pencinta Budaya, Bahasa, dan sastra daerah. Sebelum di Makassar, pelaksaan Konferensi yang sama telah dilaksanakan di Jogyakarta, Bali, Jember, Bandung, dan Lampung dengan tema dan subtema yang berbeda.

Pada Pelaksanaan Konferensi Ikadbudi tahun 2017 di Universitas Hasanuddin Makassar, panitia fokus pada tema "Penguatan Budaya Lokal sebagai Peneguh Multikulturalisme Melalui Toleransi Budaya" yang kemudian dipecah menjadi beberapa sub-tema yakni: 1) Pembangunan Karakter Bangsa Melalui Nilai-Nilai Budaya local dalam Bahasa, sastra dan Budaya; 2) Penggalian Sejarah dan Budaya Lokal dalam Rangka MeneguhkanMultikulturalisme dan Toleransi Budaya; 3) Pendidikan Karakter Melalui Budaya Lokal untuk Membangun Revolusi Mental; 4) Pengembangan Kewirausahaan yang Berbasis Bahasa, Sastra, dan Budaya Lokal; dan 5) Penanaman Literasi Budaya dalam Memperkuat Budaya Lokal Melalui Pembelajaran Bahasa dan Sastra.

Berdasarkan tema dan sub tema sebagaimana telah dipaparkan di atas, telah diterima kurang lebih delapan puluh (80) buah makalah dengan penulis dari berbagai daerah dan berbagai perguruan Tinggi (baik negeri maupun Swasta). Pemakalah berasal dari Universitas Negeri Yogyakarta, Universitas Gajah Mada, Universitas Pendidikan Indonesia Bandung, Universitas Negeri Gorontalo, Universitas Halu Uleo, Universitas Negeri Semarang, Universitas Negeri Surabaya, Universitas Lampung, Universitas Andalas, Universitas Bung Hatta, Universitas Saraswati Bali, Universitas Negeri Makassar, Ternate, dan Universitas Hasanuddin. Selain itu, konferensi ini melibatkan pembicara dari beberapa Negara yakni : Indonesia, Brunei, Malasyia, Jepang, Australia, Korea, China,..... Berdasarkan makalah diterima oleh panitia, maka prosiding di bagi ke dalam tiga kelompok yaitu: 1) Kebahasaan dan Kesastraan Daerah; 2) Tradisi, Ritual, Kearifan Lokal, dan Harmonisasi Sosial; 3) Pendidikan dan Pengajaran Bahasa, Sastra, dan Budaya Daerah.

Melalui konferensi ini, diharapkan agar perhatian dan kecintaan akan Bahasa, sastra, dan budaya daerah yang terdapat di Indonesia tetap terbina dan terpupuk dengan baik dalam rangka pembentukan karakter dan jati diri bangsa bangsa yang berbasis budaya dan kearifan lokal. Kegiatan seperti ini perlu dibudayakan sebagai wujud tanggung jawab kita sebagai ilmuwan dan peneliti.

Makalah yang terdapat dalam prosiding ini, pada umumnya merupakan hasil penelitian terkini yang telah dilakukan oleh para ilmuwan, akademisi atau pakar yang khusus menyoroti kondisi bahsa, sastra, dan budaya daerah pada masa kekinian. Sehingga, analisis dan solusi yang ditawarkan cukup mendalam berdasarkan kepakaran masing-masing. Dengan konferensi ini diharapkan adanya pengembangan ilmu yang dapat dimanfaatkan oleh semua pihak.

Makassar, 11 September 2017

Editor

DAFTAR ISI

Sambutan Dekan ~ v
Prakata ~ vi
Daftar Isi ~ vii

Death Ritual Expressions of *Kelong Basing Rikong* in Ethnic Kajang
Harlinah Sahib ~ 1

Modal Budaya dan Modal Sosial dalam Pengembangan Badan Otoritas Pariwisata Wakatobi
Sumiman Udu dan Wa Ode Alfian ~ 6

Aset Nilai-nilai Budaya Lokal Sunda *Kapamalian* dalam Konteks Pembangunan Karakter Bangsa
H. Rahman, Muhamad Kusaeri, dan Ai Sumiati ~ 14

Pappaseng To Riolo, Falsafah Hidup Orang Bugis: dalam Perspektif Sejarah
H. Muhammad Bahar Akkase Teng ~ 21

Penguatan Budaya Lokal Melalui Transmisi Bahasa Wolio pada Generasi Muda
Sri Suryana Dinar, dkk. ~ 29

Idiom Baduy sebagai Cara Pandang Kearifan Lokal dalam Harmonisasi Keseimbangan Kosmos
Hernawan~ 37

Metafora Budaya Konsumsi dan Perilaku Konsumerisme di Masyarakat
Muhammad Hasyim, Mardi Ardi Amin, Hasbullah ~ 43

Makna Balangan Gantal dalam Prosesi *Panggih* Pernikahan Adat Jawa
Widodo ~ 52

Mappalili dan Perubahan Sosial di Kabupaten Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan
A.B. Takko Bandung ~ 58

The Strategic Role Ecological Wisdom Of West Sumatera Oral Tradition For Establishment Of *Green Moral* In Sustainable Development
Khairil Anwar ~ 64

Kearifan Lokal dalam Budaya Jawa Salah Satu Sarana Menyaring Pengaruh Budaya Asing Sebagai Dampak Globalisasi
Sri Wahyu Widayati ~ 71

Guyub: Dari Ritual Ke Harmoni Sosial
Heru S.P. Saputra ~ 79

Kerakter Lokal pada Artefak Makam Berhias Di Nangroe Aceh Darussalam (Abad 13-18 M)
Herwandi ~ 88

Eksistensi Wanita Bugis-Makassar dalam Struktur Pakaian Tradisional *Baju Bodo*: Sebuah Kajian Semiotika
Mahfuddin, dkk. ~ 99

The Speech Act Of The Announcer Of "*Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur"*As An Effort To Support The Local Culture
Surana ~ 104

Potensi Naskah-naskah Minangkabau sebagai Industri Kreatif
Pramono ~ 115

Eksistensi Pawang Hujan bagi Masyarakat Bugis di Kabupaten Sidrap
Firman Saleh ~ 127

Pengembangan Kewirausahaan Berbasis Budaya Jawa dan Panggilan Jawa
Sri Harti Widyastuti ~ 134

Nilai-nilai Multikultural dalam Budaya Minangkabau
Hasanuddin ~ 147

Membangun Toleransi Budaya Melalui Karya Sastra: Sebuah Analisa Poststruktural Atas Rindu Karya Tere Liye
Margriet M. Lappia ~ 156

Membangun Karakter bangsa Melalui Penggunaan Tatakrama Bahasa Sunda yang Baik dan Benar
Haris Santosa Nugraha ~ 165

Nilai-Nilai Ungkapan Kasipalli dalam Tradisi Budaya Makassar Sebagai Wujud Pendidikan Budipekerti Dalam Membangun Revolusi Mental
Munirah Hasyim ~ 173

Nilai-nilai Kearifan Budaya Lokal dalam Naskah Sunda Kuno Wawacan Walangsungsang (Pangeran Cakrabuana)
Dedi Koswara Ruswendi Permana dan Hyangsewu ~ 182

Ritual Songka Bala, Presentasi Sikap Sederhanadan Solidaritas Masyarakat Selayar di Sulawesi Selatan
Dafirah ~ 198

Mappanre Tasiq: Antara Ritual dan Atraksi Budaya
Andi M. Akhmar, Burhanuddin Arafah, Hunaeni ~ 204

Upacara Siraman Pernikahan Adat Jawa Kaitannya dengan Penyiapan Genarasi yang Tangguh
Suharti ~ 214

Upaya Meningkatkan Martabat Kuliner Tradisional Masyarakat Sunda di Kabupaten Purwakarta
Ade Sutisna ~ 220

Kearifan Lokal dalam Cerita Rakyat Bugis
Esti Pertiwiningsih, Dafirah, Pammuda, dan H. Muhammad Bahar Akkase Teng ~ 228

Eksistensi Kearifan Lokal *Basita Paribasa* Bali dalam Tembang Pop Bali
Ida Ayu Sukma Wirani ~ 234

DEATH RITUAL EXPRESSIONS OF KELONG BASING RIKONG IN ETHNIC KAJANG

Harlinah Sahib
Teaching staff at English Department, Hasanuddin University Makassar
harlinahsahib@yahoo.co.id

ABSTRACT

This study aimed to find out (1) The nature of *kelong basing rikong* in ethnic Kajang (2) the reasons of conducting *kelong basing rikong* in the process of death ritual (for 3 months and ten days)

This study was conducted in Kajang district Bulukumba regency, it is precisely in the area where *Pasang ri Kajang* as the oral tradition of Kajang is implemented.

The method of the study was qualitative research that explores issues, understands the phenomena, and answers questions by analyzing and making sense the unstructed data. This study used some techniques which include observasion, interview and note taking. While interviewing, recording technique was also used to check if or whether the data given by the informants are suitable or not for the researcher's topic. Besides, note taking technique was also used in disclosing the nature of *kelong basing rikong*, the types of language styles contained in *kelong basing rikong* as one of death songs in the death ritual of ethnic Kajang.

The results of the study indicated that *kelong basing rikong* comprises of 22 lines which has reciprocal meanings. It means that one lines has related meaning to another one. This study also shows that this death song is performed almost every ten days of a dead person died. In addition, the text of *kelong basing rikong* has full of metaphores and parallelisms.

Key Word: death, expressions, kelong basing, rikong, ethnic, kajang

INTRODUCTION

Ritual expressions or ritual language is an expression used especially in ritual event. This ritual expression is generally carried out in the society that is so firm or strong to maintain their traditions.

One of ethnic's groups which is so obedient to preserve its oral tradition is ethnic Kajang, a group of people who live in the district of Kajang, at the eastern part of Bulukumba regency. Kajang district is basically not a big area with the total number of inhabitans is only about more or less than 4 thousands in 2016. Yet, with only a small number of occupants, ethnic Kajang can maintain its ancestor's tradition.

Some customary rituals are usually performed in Kajang district particularly in the sub–districts where the instruction of traditional wisdom called *Pasang ri Kajang* is strongly carried out. The customary rituals that are generally conducted in this ethnic can be seen in the form of wedding, life cycles, and death ritual. So far, Kajang death ritual is more unique than the other ritual performances. It is because the time, budgets, traditional tools used in the ritual and customary apparatus presented in the ritual are not in small numbers.

Customary rituals can not be seperated by ritual language or ritual speech since language is of the media to express the messages in ritual performance . In other words, there is a ritual, there is a word. The discussion of ritual expressions or ritual language is also well known in ethnic Kajang which is carried out based upon the *Pasang ri Kajang* or its life principle. Ritual expression is one of linguistic anthropology disciplines as the study of language in the field anthroplogy (Hymes, 1964: 4). Fox (1986 : 102) also stated that ritual language is specially different from ordinary language. Ritual language is more formal and parallelistics. Sandarupa (1989:20) further suggested that Torajan people use paired words in ritual event.The paired words use a style of speaking with indirection, parallelisms, metaphors, and metonyms.

Death ritual in customary community of Kajang uses specific expressions or language which has a specific meaning, forms, and functions. It is generally known that there are some ritual expressions

uttered at the time of death ritual performance (one hundred days) in ethnic Kajang such as death songs and advisories. However, in this fashion the writer would like to focus only on death song (*kelong basing)* in this case one of Kajang death songs called *kelong basing rikong*.

Kelong basing rikong, a pitied song is usually sung at least by four people, two men play *basing* (*pa basing*) and the other two women are the singers (*pakelong basing)*. Basing, a long flute is a kind of traditional instrument made from banboos. *Kelong basing rikong* is also called *kelong kamangeang* and *kamaeang*. It means the song is aimed for the dead person and for person who is still living. It is to entertain the dead person and the living people. This song is usually expressed at the time or date of someones' death, in the 7^{th}, 14^{th}, 20^{th}, 30^{th}, 40^{th}, 70^{th}, 80^{th}, 90^{th} and the day after a hundred days of someone's death. With regard to its content, *kelong rikong* comprises of 22 lines which most texts have reciprocal meaning. As it is suggested by Fox (1971:215) that ritual language is more unique than ordinary language, ritual language contains many parallel and formal words. Similarly, Kajang death ritual expressions has also full of parallelisms and metaphores.

Regarding the research about death ritual expressions, the writer uses simbolic or interpretative approach which can be infered that symbol is the organizer of action.

THEORETICAL BACKGROUND.

As a legatee of ancestors' tradition, it is very properly to interprete and appreciate the cultural values which exist in the society. Cultural values as a traditional wisdom are very important to study deeply, such as ritual expressionss. In relation to the national character building, linguistic anthropology is mainly needed as a model of analysis in discovering traditional wisdom thoroughly.

1. Ritual Speech

Customary community are closely related to the terms of customary rituals. There are a number of rituals usually conducted by Indonesian people: wedding, death rituals, and life cycles which use particular language which are not used in daily conversation.

Death ritual for example uses various forms, styles, and functions which is different from ordinary language. Sandarupa (1989: 20) asserted that paired language is commonly used in Torajan death ritual. The intended paired language is indirectly expressed, parallelisms, metaphores, and metonyms. Fox (1988: 13) stateed that ritual language is the language of ancestors. It tends to contradict with ordinary individual language. Bell (1992: 19) argued that ritual is not only composed of unique actions that only occur in the context of rite, but away of acting, which is different other ways of acting and contrasting types. Ritual expressions or ritual speech is generally used in worship and meditasion which can help customary people connect their religious feelings. As a result, ritual expressions can be regarded as a kind of wordship which can unite human and their creature, ancertors' spirit, and their environment. Expressing ritual can provide peace and quiet soul to the actors of rituals.

2. Focus of the Study

This study focusses on *kelong basing rikong*, a death song or traditional song expressed at the time process of death ritual for three months and ten days length. Detah ritual expression in ethnic Kajang has three parts: *kelong* (songs), commencement advisory, and final advisory. Yet, in this study, the writer's discussin focusses only on the death song. Death ritual expressions especially death songs have various meanings and purposes. *Kelong basing rikong* means a pitied song is to feel sory for the dead and to entertain the living person. It is also aimed to remind the living people not to feel sad for so long.

Kelong basing rikong consists of 22 lines where each line has reciprocal meaning to another.

METHODOLOGY

This study uses the type of qualitative research which tries to explore, understand the phenomena, and answer the questions by analyzing and making sense the unstructed data. Some stages are conducted in respecting to the data collection of *kelong basing rikong* as follows:

a. To have note taking to the text of *kelong basing rikong* as death song.
b. To find out cultural symbols used in death ritual
c. To transcribe the nature of *kelong basing rikong*
d. To translate the data into English and Bahasa Indonesia
e. To classify data based on their parts.

A. Data Sources

Data sources of this research are primary and secondary data which can be seen as follows:

1. Primary data

The primary data of death ritual expression were required by following death ritual event at time process of death ritual or three months and ten days length. The writer did not follow the ritual continually, but she did in certain nights where *kelong basing* has to be performed by *pakelong basing* (the basing singers) and *pa basing* (basing players).

2. Secondary data

In addition to primary data, secondary data were taken through district and rural district office, and educational and culture office as well as information or data obtained from internet.

B. Techniques of Data Collection

1. Observation

As usual, when someone visits a new place, he or she should ask permission to an honored man. The similar thing is also done to *Amma towa*, the head of Kajang community, customary apparatus, and common public. While talking to them, the writer also observed the situation around. After talking many things about the situation in the community, the writer tried to ask about ritual in this case death ritual expression.

2. Interview

Apart from observation, the writer interviewed *Amma towa* and his customary apparatus about death ritual expression which is in the form of death song.

3. Recording

In addition to observation and interviewing, recording technique is also used in gaining the data of *kelong basing rikong* (death song). This technique is used when the writer is at the time of interviewing the head of customary community and his apparatus as well as people who know or understand *Pasang ri Kajang* as the reference of death ritual expressin particularly death song.

4. Note taking

One of the research techniques also used in this research is note taking. Since the data given through observation, interview, and recording can not be understood well, note taking technique is also used in the data collection.

DISCUSSIONS

After conducting research on death ritual expression in ethnic Kajang, the result of the research shows that Kajang death ritual expression in the form of song called *kelong basing rikong* comprises of 22 lines where each line has close meaning to another line.

Here are the data or the text of *kelong basing rikong* as one of the death expressions in ethnic Kajang:

1. *Kelong basing rikong*

1) Hajik tojek i matea paklingkaanga ri anja
What a good death a journey to hereafter
Betapa indah kematianperjalanan ke akhirat

2) *Rakjingi rolo nampa lumbak balasakna*
It is difficult at the beginning, but then the result is easy
Susah dahulu kemudian mudah balasannya
3) *Akpasangi bedek anjayya linoa napakpasangngi*
The spirit send messages to the earth
Roh itu berpesan kepada dunia
4) *Akrak i bedek nilinjokiang topena*
The spirit wants its sarong to be arranged
Ingin katanya disusunkan sarungnya.
5) *Manna mappasang anjayya, linoa na pakpasangngi*
Although the spirit sends messages to the world
Meskipun roh berpesan pada dunia
6) *Anrek pa bedek na lingka ri anja*
It has not moved to the final destination yet
Dia belum berpindah tempat
7) *Assa tojekmi jammenna lingka tojekmi rianja*
It has really died, it has left to hereafter
Benar dia sudah meninggal, dia sudah berpindah tempat
8) *Anrek minjoke ri jalik pammeneanna*
It does not exist inside its mat
Dia sudah tidak berada di lampit pembaringannya
9) *Nai tokmo tanga susa tanga simpung pakmaikna*
Who is not miserable, not worried, not worried about his heart
Siapalah yang tak merasa susah, tak cemas hatinya
10) *Ka tula jammeng tu lak lingkamo ri anja*
Because he or she is going to die
Karena dia sudah akan meninggal
11) *Kajuara rappassaki lani parekki pakkeke*
Banyan tree, please be ruined down we will make you a digger
Pohon beringin rebahlah kau, akan aku jadikan sebagai penggali
12) *La nikeke sai moncong nipaklengukia*
It will be excavated the mountain where we can hide
Akan kita gali gunung tempat kita berlindung
13) *Talia keke-kekeang moncong nipaklenguk*
It is not any mountains that we dig but, the mountain where we can hide
Bukan gunung sembarang gunung yang kita gali, tetapi gunung dimana kita dapat berlindung
14) *Nakammik nabi na tarinti malekak*
It is looked after by prophets and angels
Dijaga oleh nabi dan malaikat
15) *Punna jammengki ammukoang teaki angkana sarenna*
If you die later don't say because of his destiny
Jika anda meninggal kelak jangan katakan karena ajalnya
16) *Angkana jakia jammeng ri pakrisikna*
Please just say because of his misery
Katakan saja meninggal karena kesedihannya
17) *Maleka turukki cidong gae-gaemi kalenta*
The angels, please take a seat, please your seat a side
Wahai para malaikat, mari duduk geser-geser tempat duduknya
18) *La nicinik sai suruga lollong bonena*
We will see the heavenand its contents
Akan kita saksikan surga beserta isinya

19) *Terek minjo la nicinik la nilangngere sakranna*
Where we see and hear his song
Dimanalah kita akan lihat dan dengarkan suaranya
20) *Tallu moncong na paklenguki*
Three mountains that he considered a place to hide
Tiga gunung dia tempati bersembunyi
21) *Anjoke-jokeji bolana oroji passimbangenna*
It is just close his house from here, only bambooes as its borders
Dekat saja rumahnya dari sini, hanya pohon bambu yang membatasi
22) *Kunjungta allalo kunjungta nipakkusissingang*
Why you passed and not asked
Kenapa lewat, kenapa tidak bertanya

2. The Natures of Kelong Basing Rikong a Death Ritual Expression

Kelong basing rikong is a type of death song whose lyrics are generally in the form of narration, asking or appealing and replying or responses. The lyrics of the song in appealing and responded form can be seen in sentence no 3 *akpasangi bedek anjayya linoa na pakpasangngi* " the spirit conveys messages to the earth" and *manna mappasang anjayya linoa na pappasangngi anreppa bedek na lingka ri anja* "although the spirit send messages to the world, the spirit has not moved to the final destination yet." Apart from the appealing and responses, the narrators also conveyed their messages either by monologue or dialogue. The monologue message can be found in line no 1 and 2 for example, *hajik tojek i matea paklingkaanga ri anja rakjingi rolo nampa lumbak balasakna"* what a good death is, a journey to hereafter, it is difficult at the beginning, but the result is easy". Besides its form, *kelong basing rikong* conveys sadness, kinship, humbleness, and harmonization. In addition to its foms and the meaning of *kelong basing rikong,* this kind of death song has function as a soul binder in order that human feels quite and peaceful.

3. The Reasons of Conducting Kelong Basing Rikong

Kelong basing, a death song, has to be presented or sung by the basing singers because someone's death is considered perfect when the family of the dead person invite the basing singers. Kelong basing is regarded an invocation and entertainment. Invocating is aimed for the dead and entertaining is for the family.

BIBLIOGRAPHY

Akib, Y. 2007. *Ammatowa Komunitas Berbaju Hitam*. Makassar: Pustaka Refleksi.

Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Fox, James J. 1971. *Semantic Parallelism in Rotinese Ritual Language*. Bijdragen tot de Taal Land- en Volkenkunde, 127: 215-255.

----------1986. *Bahasa, Sastra dan Sejarah: Kumpulan Karangan Mengenai Masyarakat Pulau Roti.* Jakarta: Djambatan.

Hymes, Dell. 1964. *Language inn Culture and Society.* New York: Harper and Row.

----------1988. *To Speak in Pairs (Essai on the Ritual language of Eastern Indonesia).* Cambridge University Press.

Rasyid, Ahmad. 2002. *Studi Manajemen Pelestarian hutan Adat Ammatowa Kajang Melalui Pendidikab Kearifan Tradisional.* Tesis. Universitas Negeri Makassar

Sandarupa, Stanislaus. 1989. *Tropes, Symbolism, Rhetorical Structure, Structure of Parallelism and 'Parallelism' of Structure in Toraja*. USA: University of Chicago.

MODAL BUDAYA DAN MODAL SOSIAL DALAM PENGEMBANGAN BADAN OTORITA PARIWISATA WAKATOBI

Sumiman Udu, Wa Ode Alfian
FKIP Universitas Halu Oleo Kendari Sulawesi Tenggara, HP. 081245935975
email: sumiman_u@yahoo.co.id

ABSTRAK

Wakatobi merupakan salah satu destinasi unggulan Indonesia. Saat ini sedang dikembangan kelembagaannya menjadi Badan Otorita Pariwisata Wakatobi. Namun di sisi yang lain, pengembangan pariwisata Wakatobi masih terkendala dengan kurangnya partisipasi masyarakat. Oleh karena itu, pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) Wakatobi hendaknya di tunjang oleh Modal budaya dan modal sosial sehingga partisipasi publik dapat menjadi kekuatan pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi.

Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan pendekatan etnografi sehingga dapat memahami cara pandang masyarakat, pemerintah dan para pihak dalam pengembangan Badan Otorita pariwisata Wakatobi. Pendekatan ini akan dikombinasikan dengan teori Pierre Bordieau untuk melihat bagaimana peran modal budaya dan modal sosial dalam pengembangan masyarakat di kawasan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi.

Hasil penelitian ini menunjukan bahwa Pengembangan Badan Otorita Pariwisata (BOP) Wakatobi harus melibatkan masyarakat, pengusaha dan pemerintah. Untuk itu, keterlibatan masyarakat dalam industry pariwisata Wakatobi hendaknya ditunjang oleh modal budaya dan modal sosial sebagai kekuatan cultural mereka. Oleh karena itu, modal budaya yang terpatri di dalaman tradisi *kangkilo* (kesucian) (a) *kangkilo* awal, (b) *kangkilo* akhiri harus kembali dihidupkan sebagai modal budaya dalam pembentukan integritas individu yang kemudian dapat menunjang pengembangan integritas sosial yang dibingkai dalam konsep *pobhinci-bhonciki kuli* yang kemudian diimplementasikan dalam (a) *pomeamaeka* (saling menakutkan), (b) *popia-piaraka* (saling memelihara), (c) p*omamasiaka* (saling mengasihi), dan (d) *poangka-angkataka* (saling menghargai. Dengan modal budaya dan modal sosial tersebut, diharapkan partisipasi publik dalam pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi dapat lebih maksimal.

Kata kunci: Modal budaya, Modal sosial, Badan Otorita, Pariwisata, Wakatobi

A. Pengantar

Wakatobi merupakan salah satu destinasi unggulan Indonesia[1]. Saat ini sedang dikembangan kelembagaannya menjadi Badan Otorita Pariwisata Wakatobi untuk mendukung pembangunan infrastruktur pariwisata. Namun di sisi yang lain, pengembangan pariwisata Wakatobi masih terkendala dengan kurangnya partisipasi masyarakat khususnya masyarakat yang ada di desa-desa. Oleh karena itu, pengembangan pariwisata Wakatobi hendaknya ditunjang oleh modal budaya dan modal sosial sehingga partisipasi publik dapat menjadi bagian dari pariwisata di bawah koordinasi Badan Otorita Pariwisata (BOP) Wakatobi.

Setelah Wakatobi salah satu dari sepuluh destinasi Bali baru, maka pemerintah pusat mendorong Badan Otorita Pariwisata yang berada di bawah koodinasi Menteri Koordinator Kemaritiman untuk mendukung pengembangan infrastuktur di Wakatobi. Berbagai langkah telah dilakukan, namun masalah tetap muncul terutama ketika panitia melakukan langkah-langkah persiapan lahan untuk Badan Otorita Pariwisata dengan memberikan zona hampir seluruh wilayah *padangkuku*[2] di pulau Wangi-Wangi, Kaledupa dan Tomia yang notabene adalah milik masyarakat adat.

1 http://travel.kompas.com/read/2016/04/04/080300227/Pembentukan.Badan.Otorita.Pariwisata.Wakatobi.Dipercepat diakses pada tanggal 29 Agust 2017

2 *Padangkuku* merupakan wilayah tanah adat yang pengelolaannya tidak dapat dimiliki tetapi siapapun berhak untuk mengolah, termasuk pendatang (Udu, 2012: 880)

Isu itupun merebak di tengah masyarakat Wakatobi. Tentunya, banyak pertimbangkan yang perlu dilakukan oleh pihak pemerintah daerah maupun pemerintah pusat di satu sisi, dan pihak masyarakat (Lembaga Adat) yang ada di beberapa wilayah *kadhia*[3] dan kawati[4] di Wakatobi di pihak yang lain. Ini disebabkan karena adanya masalah tanah adat yang selama ini dikelola oleh masyarakat adat Wakatobi (Udu, 2012. 877), sementara pemerintah daerah ingin memanfaatkan tanah tersebut sebagai lahan yang akan dikelola oleh Badan Otorita Pariwisata. Sementara Badan Otorita Pariwisata akan memberikan kepada investor untuk mengolah tanah tersebut. Di sini letak kekhawatiran masyarakat adat khususnya *kadhia* Wanse.

Namun, masalah muncul kemudian setelah Badan Otorita Pariwisata Wakatobi membutuhkan tanah yang cukup luas. Dimana pemerintah daerah mengkapling hampir seluruh tanah adat yang berbentuk *padangkuku*[5] (padang alang-alang). Masyarakat adat melakukan rapat darurat, sementara politik Wakatobi yang masih memanas pasca Pemilihan Kepala Daerah tahun 2015 silam. Berbagai kepentingan masuk dalam urusan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi akhirnya bermuara pada demosntrasi penolakan yang dimotori oleh tim bupati penang pilkada. Namun, belakangan pemerintah kabupaten Wakatobi kembali memikirkan untuk menerima program pemerintah pusat untuk menerima Badan Otorita Pariwisata Wakatobi.

Di sisi yang lain, melalui hasil rapat *Sara* Wanse dan kepala-kepala desa se-kecamatan Wangi-Wangi menyepakati untuk tidak menghibahkan tanah adat ke Badan Otorita Pariwisata, melainkan menawarkan kontrak dengan beberapa persyaratan lainnya. Beberapa syarat yang diinginkan oleh masyarakat adat kadhia Wanse adalah (1) Badan Otorita Pariwisata harus mengontrak tanah yang ada di wilayah kadhia Wanse, (2) Badan Otorita Pariwisata harus membina desa-desa wisata yang ada di kadhia Wanse, (3) Badan Otorita Pariwisata harus memberdayakan masyarakat lokal, baik sebagai tenaga kerja, maupun sebagai pemasok bahan baku yang ada di kawasan, (4) Badan Otorita Pariwisata harus memberikan *Corporate Social Responsibility* (CSR) kepada masyarakat yang ada di kadhia Wanse untuk kepentingan pengembangan sumber daya manusia. Ini dilandasi oleh suatu kesadaran bahwa tanah adat bukan milik generasi yang telah lewat dan hari ini, tetapi tanah adat merupakan titipan generasi yang akan datang. Oleh karena itu, bagi masyarakat *kadhia* Wanse tanah adat merupakan modal kultural dan modal sosial yang harus tetap dirawat untuk generasi kadhia Wanse di masa yang akan datang.

Di sisi yang lain, *soft structure* dari pembangunan adalah nilai-nilai budaya dan nilai sosial yang mendasari sebuah kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat. Di sini, Badan Otorita Pariwisata Wakatobi berhadapan dengan suatu kenyataan bahwa masyarakat Wakatobi mengalami masalah budaya, terutama adanya pergeseran cara pandang masyarakat yang melihat tanah adat sebagai properti komunal yang harus dijaga dan dilindungi (lihat, Arafah, 2015: 70) yang harus dialihkan kepada kepemilikan individu. Di sana dijelaskan bahwa baik *motika* maupun *padangkuku* tidak dapat dibagi atau diperjualbelikan oleh masyarakat setempat, karena itu adalah titipan generasi massa depan yang harus dirawat dan dilestarikan.

Kalau kita merujuk pada pemikiran Pierre Bourdieu tentang modal yang harus dimiliki oleh masyarakat modern, maka ia mengatakana bahwa ada empat modal yang dibutuhkan oleh suatu masyarakat, yaitu : (1) modal budaya, (2) Modal sosial, (3) Modal simbolik dan (4) modal finansial. Dari empat modal itu, modal budaya dan modal sosial merupakan dua modal yang dapat menjadi landasan dalam pembangunan masyarakat[6]. Ia mengatakan bahwa konsep habitus dipakai untuk membongkar mekanisme dan strategi dominasi yang dibatinkan -yang selama ini diamati melulu dari akibat-akibat di luar individu.Sementara konsep kapital (modal atau sumber daya), kepemilikan atau komposisinya, kerap dipakai untuk menguasai atau mendominasi suatu masyarakat[7].

Bourdieu mengatakan bahwa modal kultural bertindak sebagai bagian penting dari hubungan sosial, terutama dalam konteks hubungan timbal balik. Ia menambahkan bahwa modal budaya berhubungan dengan semua hal termasuk pada hal-hal yang sifatnya simbolik (bdk. Harker, 1990: 13) dan modal budaya bertindak sebagai hubungan sosial dalam sistem pertukaran yang termasuk pengetahuan budaya yang memberikan kuasa dan status (Udu, dkk. 2017: 4).

3 *Kadhia* merupakan salah satu wilayah otonom setingkat desa di dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton (Arafah, 2015: 49).

4 *Kawati* merupakan salah satu wilayah otonom yang setingkat desa, tetapi tidak sebesar desa yang ada di dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton.

5 *Padangkuku* merupakan tanah desa yang merupakan lumbung tanah bagi para pendatang atau masyarakat lokal yang tidak mempunyai tanah (Arafah, 2015: 70).

6 http://kbm.pasca.ugm.ac.id/index.php/2016/02/26/habitus-kapital-arena-pierre-bourdieu/ diakses pada tanggal 18 Jun. 17

7 http://kbm.pasca.ugm.ac.id/index.php/2016/02/26/habitus-kapital-arena-pierre-bourdieu/ di akses pada 29 Agustus 2017

Selanjutnya, ia mengatakan bahwa modal budaya merujuk kepada aset bukan fiskal yang melibatkan ilmu pendidikan, sosial dan intelektual yang diberikan kepada anak-anak yang tumbuh dan besar di dalam keluarga intelektual modern. Bagi dia, budaya kelas dominan adalah budaya yang disebarkan dan diberi melalui dunia pendidikan, karena budaya ini akan memberikan pengaruh pada kesuksesan seseorang baik dalam bidang akademik, maupun dalam bidang sosial ekonomi. Bourdieu (1973:80) mengatakan bahwa:

"By doing away with giving explicitly to everyone what it implicitly demands of everyone, the educational system demands of everyone alike that they have what it does not give. This consists mainly of linguistic and cultural competence and that relationship of familiarity with culture which can only be produced by family upbringing when it transmits the dominant culture."

Menurut Bourdieu, budaya yang dimiliki oleh mereka yang memiliki kuasa akan berfungsi sebagai budaya yang sah yang dapat menguasai berbagai perbedaan kultur yang berbeda di dalam suatu kebudayaan. Mereka yang didik dengan kebudayaan yang luhur sejak masih kecil, mempunyai kemungkinan untuk dapat sukses dalam dunia pendidikan.

Dengan demikian, modal budaya adalah berbentuk simbolik tidak seperti modal ekonomi yang berbentuk material (finansial). Oleh karena itu, ilmu pengetahuan adalah modal budaya. Modal budaya mentakrifkan bagaimana manusia melibatkan diri antara satu sama lain dan sumber-sumber ekonomi. Ada budaya organisasi yang baik atau buruk, modal budaya dicipta apabila nilai, tradisi, kepercayaan dan bahasa menjadi mata uang yang dapat memanfaatkan modal lain. Modal budaya mempunyai tiga sub-jenis yaitu "*embodied*", "*objectified*" and "*institutionalized*" (Bourdieu, 1986: 47).

Modal budaya "*embodied*" modal yang didapatkan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya, misalnya bahasa. Modal bahasa dapat dijelaskan sebagai satu kemampuan untuk menguasai bahasa atau yang berkaitan dengan bahasa (Bourdieu, 1990: 114). Modal bahasa dianggap sebagai satu bentuk modal budaya '*embodied*' kerana kemampuan berkomunikasi dibangun oleh budaya dan lingkungan sekitar seseorang. Sedangkan modal budaya "*objectified*" merupakan modal yang bersifat benda, seperti hasil-hasil karya teknologi dan karya-karya seni. Benda-benda budaya ini dapat diperjualbelikan secara ekonomi.

Selanjutnya modal budaya "*institutionalized*" merupakan modal yang disyaratkan oleh suatu lembaga, dimana modal budaya yang paling diperhatikan adalah pendidikan yang dihasilkan dari dunia akademik. Konsep ini memainkan peranan yang paling penting dalam pasar tenaga kerja, karena modal akademik ini dapat memenuhi ukuran kualitatif dan kuantitatif. Modal ini sangat penting dalam upaya penguatan kelembagaan, karena modal ini dapat memiliki hubungan yang erat dengan kemampuan untuk mendapatkan modal ekonomi. Menurut kerangka kerja Bourdieu, kunci kesuksesan suatu terletak dari modal sosial yang dimilikinya, mereka yang berasal dari lingkungan kerja yang disiplin akan menghasilkan tenaga kerja yang juga disiplin.

Penelitian ini dilaksanakan dengan menggunakan pendekatan etnografi sehingga dapat memahami cara pandang masyarakat, pemerintah dan para pihak dalam pengembangan Badan Otorita pariwisata Wakatobi. Pendekatan etnografi merupakan suatu pendekatan dalam kajian-kajian sosial yang berupaya untuk mendeskripsikan suatu kebudayaan dengan tujuan untuk memahami suatu pandangan hidup dari sudut pandang penduduk asli (Spradley, 1997: 3). Hal ini sama dengan yang dikatakan oleh Malinowski (1922: 52) yang mengatakan bahwa tujuan etnografi adalah memahami sudut pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupannya, untuk mendapatkan pandangannya mengenai dunianya (Udu, 2012: 878). Pendekatan ini akan dikombinasikan dengan teori Pierre Bordieau untuk melihat bagaimana peran modal budaya dan modal sosial dalam pengembangan masyarakat di kawasan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi.

B. Modal Budaya dan Modal Sosial dalam Pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi

Hasil penelitian ini menunjukan bahwa modal budaya dan modal sosial yang dibutuhkan dalam pengembangan Badan Otorita Pariwisata (BOP) Wakatobi harus melibatkan masyarakat, pengusaha dan pemerintah. Untuk itu, keterlibatan masyarakat dalam industry pariwisata Wakatobi hendaknya ditunjang oleh modal budaya dan modal sosial sebagai kekuatan cultural mereka. Oleh karena itu,

modal budaya yang dapat kita temukan dalam masyarakat Wakatobi adalah modal budaya seperti sistem nilai, kelembagaan adat, hingga berbagai properti seperti tanah dan lain sebagainya. Kalau kita merujuk lebih jauh, masyarakat Wakatobi memiliki bahasa tersendiri sebagai modal budaya mereka, sebagai sesuatu yang unik. Namun, untuk menghadapi perkembangan pariwisata Wakatobi khususnya setelah masuknya Badan Otorita Pariwisata, maka bahasa Wakatobi, Indonesia dan Inggiris sudah harus dikuasi sebagai modal budaya masyarakat Wakatobi.

Selanjutnya, nilai-nilai budaya yang selama ini dimiliki oleh masyarakat Wakatobi merupakan modal budaya yang terus menerus harus dikembangkan. Sebagai contoh, modal budaya yang perlu dikebangkan dalam konteks Badan Otorita Pariwisata Wakatobi adalah konsep tradisi *kangkilo* (kesucian) yang meliputi : (a) *kangkilo* awal, (b) *kangkilo* akhiri harus kembali dihidupkan sebagai modal budaya dalam pembentukan integritas individu yang kemudian dapat menunjang pengembangan integritas sosial yang dibingkai dalam konsep *pobhinci-bhonciki kuli* yang kemudian diimplementasikan dalam (a) *pomaamaeka* (saling segan), (b) *popia-piaraka* (saling memelihara), (c) *pomamasiaka* (saling mengasihi), dan (d) *poangka-angkataka* (saling menghargai (bdk, Udu, 2016: 888). Dengan modal budaya dan modal sosial tersebut, diharapkan partisipasi publik dalam pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi dapat lebih maksimal.

C. Modal Budaya dalam Pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi

Pengembangan pariwisata Wakatobi hendaknya diarahkan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Karena hanya dengan mengangkat isu pariwisata masyarakat Wakatobi dapat terlepas dari kemiskinan. Hal ini sejalan dengan pemikiran Oka A. Yoeti (2008: 14-15) yang mengatakan bahwa pariwisata merupakan salah satu alternatif pembangunan ekonomi masyarakat. Karena pariwisata mampu menggalakkan sektor-sektor ekonomi lainnya. Bahkan Prof. Subroto mengatakan bahwa "Pariwisata merupakan suatu sektor ekonomi yang mampu mengentaskan kemiskinan pada suatu daerah. Dan Pembangunan pariwisata yang dapat mengentaskan kemiskinan adalah pembangunan pariwisata yang mempunyai *trickle down effect* bagi masyarakat setempat (Republika, 15/9/1993 dalam Yoeti, 2008: 15).

Pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi harus ditunjang oleh modal budaya yang kuat. Modal budaya tersebut, seperti tetap aktifnya lembaga adat sebagai lembaga yang mengelola tata nilai, maupun lembaga adat yang memiliki atau mengelola aset-aset adat berupa tanah, nilai-nilai budaya, tradisi, kesenian, pola hidup. Semua itu harus dihidupkan kembali. Karena tanpa modal budaya yang kuat, akan melahirkan suatu kesenjangan yang besar antara perilaku masyarakat yang sudah tidak peduli dengan kepemilikan masyarakat adat yang selama ini telah mewariwisi masyarakat Wakatobi dengan tanah dan sistem adat yang mengelola tanah-tanah tersebut. Melalui kelembagaan adat yang kuat, nenek moyang masyarakat Wakatobi telah menitipkan tanah adat untuk generasinya di masa yang akan datang.

Perjalanan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi yang berbenturan dengan masalah pengelolaan tanah yang merupakan modal budaya masyarakat Wakatobi sampai kini masih terus bekerja untuk mendapatkan tanah di Wakatobi. Namun, setelah berjalan hampir dua tahun, Badan Otorita Pariwisata Wakatobi sudah mengalami perubahan skema peralihan lahan, karena pihak Badan Otorita Pariwisata tidak berpikir untuk melakukan kontrak terhadap tanah-tanah adat, melainkan menugaskan orang-orang untuk membeli tanah-tanah tersebut dari orang perorang yang tidak peduli dengan tanah-tanah adat tersebut. Bahkan di daerah Matahora, tanah-tanah adat tersebut sudah diperjualbelikan oleh masyarakat setempat[8]. Pada hal, selama ini fungsi tanah adat tersebut berfungsi sebagai tanah komunal tempat mereka menanam ubi kayu dan jagung.

Pergeseran makna tanah yang ada di dalam masyarakat Wakatobi telah menggeser nilai-nilai budaya mereka yang selama ini menjaga prinsip *bhara dhi pobhela-bhela akone na togo* (jangan kalian buatkan kongsi-kongsi atau persekongkolan jahat kampung ini). Konsep budaya tersebut sudah terbukti mampu menjaga nilai-nilai budaya, baik yang melekat pada properti seperti tanah, maupun nilai-nilai budaya yang melakat pada sistem hidup, bagi mereka tanah adalah harga diri (Udu, 2012: 880).

8 La Rumadi mengatakan bahwa dalam setiap hari, rata-rata lima sampai enam orang yang datang mencari tanah di sekitar bandara Matahora (Udu, 2012: 881).

Perkembangan masyarakat Wakatobi yang disebabkan oleh banyak faktor, telah membentuk masyartakat hedonis yang hanya memandang segala sesuatunya dari segi uang. Beberapa nilai budaya sudah mulai tergeser oleh nilai–nilai materialisme, hingga mereka mampu menggeser konsep mereka tentang tanah. Ini disebabkan oleh semakin melemahnya nilai–nilai dasar dari kebudayaan Wakatobi Buton. Beberapa nilai dasar tersebut, selama ini sudah menjadi modal kultural masyarakat Wakatobi di dalam berbagai ranah kehidupan mereka. Bahkan setelah mereka menjual tanah mereka sebagai modal budaya mereka, masyarakat Wakatobi akhirnya menjadi pekerja pemecah batu pada tanah–tanah yang mereka sudah jual (Udu, 2012: 879).

Pergeseran makna tanah, dari tanah *sara*[9] atau komunal yang harus dilindungi, berubah kepada tanah pribadi yang dapat dijual, merupakan bukti dari melunturnya nilai–nilai *kangkilo* sekaligus modal budaya dan modal sosial yang melekat pada seseorang dan *sara*. Pada zaman dahulu, masyarakat Wakatobi akan tetap berpegang teguh pada pemikiran bahwa lebih baik kita mati karena kelaparan dari pada kita makan makanan yang bukan hak kita. Prinsip ini merupakan manifestasi dari nilai–nilai *kangkilo* yang selama ini telah menjadi modal budaya masyarakat Wakatobi.

Kalau merujuk kepada konsep *kangkilo* yang selama ini tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat Wakatobi, maka kita menemukan bahwa *kangkilo* merupakan konsep yang menjadi modal budaya dalam pembangunan masyartakat Buton. Kalau kita merujuk pada konsep *kangkilo,* maka kita menemukan konsep untuk dapat dijadikan sebagai suprastruktur pembangunan kebudayaan Wakatobi Buton, terutama dalam hubungannya dengan pengelolaan tanah. Melalui dua jenis kangkilo yaitu (a) *kangkilo* awal, (b) *kangkilo* akhiri sebagai modal budaya dan modal sosial masyarakat Wakatobi dapat bersaing dengan siapa pun, termasuk ketika mereka memasuki Badan Otorita Pariwisata pariwisata Wakatobi. Karena modal budaya tersebut akan menghidupkan integritas individu dan integritas sosial yang baik.

Melemahnya nilai–nilai *kangkilo* dalam masyarakat Wakatobi telah berdampak pada adanya keinginan beberapa orang untuk menjual tanah adat ke para cukong yang mencari tanah untuk kepentingan Badan Otorita Pariwisata. Mereka sudah tidak takut lagi untuk mengotori dirinya, anak–anaknya dengan uang haram yaitu harga tanah adat yang terlebih dahulu diklaimnya. Mereka sudah tidak peduli dengan masa depan generasinya, yang mereka pentingkan adalah hawa nafsu mereka dari pada mereka berjuang untuk tetap berpihak kepada kebenaran sesuai dengan nilai–nilai *kangkilo* yang selama ini tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat Wakatobi.

Pada untuk dapat melibatkan masyarakat Wakatobi dalam Badan Otorita Pariwisata Wakatobi nilai–nilai budaya sebagai modal budaya harus tetap dikembangkan. Mengingat masyarakat dapat berpartisipasi melalui nilai–nilai modal yang mereka miliki. Tapi ketika modal kultural dalam bentuk tanah ulayat, nilai–nilai kekeluargaan dan berbagai modal budaya mereka hilang, maka masyarakat akan menjual properti adat mereka berupa tanah, dan itu artinya tatanan adat hilang dan nilai–nilai sejarah dan budaya yang melakat juga akan hilang.

Kasus tanah adat *sara* Mandati yang saat ini berada di dalam wilayah adminsitrasi desa Matahora yang sudah dijual secara pribadi, menunjukan bahwa peran di masa yang akan datang, masyarakat adat Mandati dan khususnya masyarakat desa Matahora akan kehilangan ruang untuk berpartisipasi secara baik di dalam Badan Otorita Pariwisata Wakatobi. Mereka hanya akan menjadi penonton di tengah pembangunan pariwisata Wakatobi.

Perlawanan masyarakat adat *kadhia* Wanse yang hanya mau mengotrakkan tanah *sara*, merupakan bentuk perjuangan untuk mempertahankan modal budaya mereka. Mereka menyadari bahwa kekuatan terbesar masyarakat adat dalam melawan globalisasi adalah dengan berjuang mempertahankan sistem nilai dan tanah–tanah adat mereka. Karena masalah utama di masa depan adalah masalah pangan, yang hanya dapat ditanam di tanah, dan tidak dapat ditanam pada uang dan kendaraan (Udu, 2012: 881–882). Orang bisa banyak uang tetapi belum tentu mampu membeli makanan, jika makanan tidak ada yang jual.

Melalui penghayatan mengenai nilai–nilai *kangkilo awalu* (kebersihan awal) masyarakat adat Wakatobi hendaknya menghadapi Badan Otorita Pariwisata Wakatobi dengan tetap merawat aset budaya mereka. Mereka harus memiliki prinsip bahwa tanah adalah titipan generasi mendatang yang

9 *Sara* merupakan lembaga pemerintah adat yang ada dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton (Udu, 2012: 877)

saat ini kita olah. Masyarakat harus merasa bahwa memakan harga tanah adat adalah dapat mengotori rasa, pikiran dan tubuh mereka. Di sinilah nilai-nilai budaya bekerja untuk menjaga dan merawat tanah adat dalam konteks pariwisata Wakatobi.

Jika tanah adat dijaga dan difungsikan secara maksimal, maka sebenarnya para wisatawan dapat belajar dari tata kelola tanah adat di Wakatobi. Tetapi jika tanah adat dihancurkan dengan cara dibeli melalui orang-orang yang tidak bertanggung jawab, maka sebenarnya negara (Badan Otorita Pariwisata) Wakatobi berkontribusi dalam proses pengrusakan tata nilai adat yang tersimpan di dalam sistem tata kelola tanah *sara* di dalam masyarakat Wakatobi.

Hilangnya nilai *kangkilo* akhiri pada masyarakat Wakatobi menyebakan banyaknya kerusakan moral di dalam masyarakat. Mereka melakukan tindakan tanpa mempertimbangkan tentang dampaknya akan merugikan orang lain atau tidak. Kasus penjualan tanah-tanah *sara* yang dimulai dari perampasan dan atau penyerobon merupakan manisfestasi dari hilangnya *kangkilo* akhiri dari diri seorang manusia Wakatobi. Karena jika tidak hilang atau masih bersembunyi, maka mereka akan tetap menjaga jangan sampai mereka merusak alam, termasuk menyakiti sebuah rasa. Namun, realitas menunjukan bahwa banyaknya masyarakat yang ingin menjual tanah adat, merampas dan menjualnya ke Badan Otorita Pariwisata dan pihak swasta lainnya merupakan proses pengrusakan nilai-nilai adat yang berat.

Dengan demikian, untuk dapat melibatkan masyarakat dalam Badan Otorita Pariwisata Wakatobi hendaknya pemerintah daerah maupun pusat membantu masyarakat untuk mengelola aset mereka dengan cara dikontrak atau investasi. Tanpa pelibatan masyarakat adat di dalam industri pariwisata Wakatobi, akan sulit berkembang seperti Bali dan Yogyakarta. Karena partisipasi masyarakat di dalam industri pariwisata akan menciptakan pariwisata yang murah, aman dan nyaman. Tetapi jika pariwisata hanya melibatkan industri, maka akan menghasilkan pariwisata yang mahal, tidak nyaman dan banyak gangguan dari masyarakat sekitar.

Oleh karena itu, untuk mewujudkan partisipasi publik dalam industri pariwisata Wakatobi yang digenjot melalui Badan Otorita Pariwisata, maka perlu dilibatkan masyarakat dengan tidak mengamputasi peran dan akses mereka kepada tanah-tanah adat mereka. Dengan membuat masyarakat terbelah, dimana membeli tanah *sara* dari pribadi-pribadi yang memanfaatkan kelemahan hukum positif, yang selalu memenangkan penggugat dari masyarakat adat, akan berdampak pada hilangnya tanah-tanah *sara* di Wakatobi (lihat Udu, 2012: 881).

D. Modal Sosial dalam Pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi

Salah satu modal sosial masyarakat Wakatobi dalam menghadapi Badan Otorita Pariwisata Wakatobi adalah adanya kelembagaan adat yang kuat. Melalui lembaga adat dibawah koordinasi *barata* Kaedupa dan jaringan desa wisata, peran masyarakat dalam industri pariwisata Wakatobi akan lebih kuat. Ini tentunya harus didorong oleh pemerintah daerah dan pusat, sehingga sinergitas antara masyarakat, pengusaha dan pemerintah dapat berjalan dengan baik.

Konsep *bhinci-bhinciki kuli* yang merupakan modal sosial masyarakat Wakatobi Buton hendaknya dapat menjadi ukuran setiap pengembangan pariwisata dalam konteks Badan Otorita Pariwisata Wakatobi. Konsep ini seharusnya terjadi dialog antar lembaga, masyarakat adat, desa, pemerintah daerah dan pusat (Badan Otorita Pariwisata) dalam merencanakan pembangunan pariwisata Wakatobi. Dimana antarlembaga tersebut dapat membangun suatu dialog yang saling menghargai (*poangka-angkata*). Kalau tidak, maka akan terjadi benturan kepentingan antara masyarakat adat di satu sisi, dengan pemerintah daerah, pemerintah pusat di sisi yang lain. Belum lagi hadirnya Badan Otorita Pariwisata di Wakatobi diharapkan tidak membuat rumit masalah sosial, tetapi justru menjembatani masalah-masalah adat, pemerintah daerah, pusat yang selama ini terjadi di Wakatobi.

Konsep budaya *pobhinci-bhinciki kuli* yang kemudian direpresentasikan dalam *sara patanguna* yaitu (a) *pomaamaeka* (saling segan), (b) *popia-piaraka* (saling memelihara), (c) *pomamasiaka* (saling mengasihi), dan (d) *poangka-angkataka* (saling menghargai. Keempat konsep itu harus didasarkan pada hukum tertinggi yaitu rasa kemanusiaan.

Keempat hukum dasar dalam kebudayaan Wakatobi Buton itu hendaknya dijadikan sebagai landasan sosial dalam pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi. Dimana harus dibangun jaringan lembaga adat yang berbasis *kadhia*, *wati* dan *jou* di bawah koordinasi sara barata Kaedupa

untuk bersinergi dengan desa-desa adminstrasi di wilayah masing-masing. Mereka harus mengimplementasikan kembali nilai-nilai lama yaitu (a) *pomaamaeka* (saling segan), (b) *popia-piaraka* (saling memelihara), (c) *pomamasiaka* (saling mengasihi), dan (d) *poangka-angkataka* (saling menghargai. Dalam membangun kerja sama antara lemabaga tersebut.

Konsep ini harus menjadi landasan pemikiran setiap pelaku wisata yang berbasis desa dan berbasis desa adat atau *kadhia*. Dimana setiap individu harus memiliki visi dan misi untuk mewujudkan Wakatobi sebagai salah satu destinasi wisata yang unggul sebagaimana harapan masyarakat dan pemerintah, baik daerah maupun pemerintah pusat.

Tentunya, kehadiran Badan Otorita Pariwisata Wakatobi hendaknya menjadi motor yang dapat menggerakan masyarakat untuk bekerja dengan tidak meninggalkan modal budaya dan modal sosial mereka, sehingga terbanguan jaringan pariwisata yang saling mengutungkan, baik pengusaha yang bergabung dalam Badan Otorita Pariwisata maupun masyarakat lokal yang berbasis pariwisata desa dan adat.

Pembangunan pariwisata desa hendaknya didorong di setiap desa, sehingga masing-masing desa memiliki ruang untuk berpartisipasi dalam pembangunan pariwisata Wakatobi. Lembaga-lembaga adat yang berbasis desa adat atau *kadhia* harus dibangun pariwisatanya. Jika setiap desa adat (*kadhia*) dan desa administrasi membangun wisata, maka tidak partisipasi publik dapat dalam pariwisata Wakatobi akan lebih maksimal.

Untuk lebih memaksimalkan peran masyarakat dalam Badan Otorita Pariwisata Wakatobi hendaknya dilakukan sesuai dengan modal sosial yang selama ini mereka miliki. Karena jaringan sosial yang dibangun di atas landasan rasa kemanusiaan, akan lebih bertahan jika hanya dibangun di atas keuntungan ekonomi semata. Karena nilai-nilai sosial religiuslah yang akan bertahan dalam konteks pembangunan dimana pun.

Jika seorang pelaku wisata yang ada disetiap desa memiliki konsep saling menyayangi, saling memelihara, saling menjaga dan saling menghormati, maka mereka akan memiliki harapan untuk membangun pariwisata Wakatobi untuk dapat bersaing dengan daerah-daerah wisata lainnya di Indonesia. Ali Rosdin (2015: 121) mengatakan bahwa sifat saling memelihara merupakan perbuatan saling memelihara yang dipicu oleh rasa kekeluargaan, rasa tanggung jawab dan rasa kebersamaan atas dasar kemanusiaan semata. Ini menunjukan bahwa pelaku wisata akan selalu berpikir untuk memelihara hubungannya dengan Tuhan, Manusia dan alam semesta, dapat berdampak pada bagaimana mereka akan selalu menjaga hubungan mereka dalam melayani wisatawan. Selanjutnya, kalau mereka mampu memelihara lingkungan mereka, sehingga akan terlahir konsep pariwsata lingkungan yang berkelanjutan. Nur Arafah (2015: 69) mengatakan bahwa pengelolaan hutan berbasis masyarakat ada telah terbukti selama berabad-abad. Sebaliknya, ketika kebijakan pemerintah tidak melibatkan masyarakat adat, maka secara tidak langsung mempercepat kerusakan hutan di di wilayah adat kadhia Wanse dan Mandati.

Pada hal ketika sanksi adat masih berjalan, maka masyarakat sangat segan untuk membuang sampah sembarangan, termasuk di dalam hutan seperti wilayah hutan Tindoi di gunung Tindoi. Mereka tidak akan sembarang membuang sampah, karena mereka akan memelihara alam di sekitar mereka.

Konsep saling menyangini merupakan salah satu konsep yang harus dihidupkan pada setiap pelaku wisata, baik wisata desa, kadhia, maupun industri pariwisata yang dibangun oleh pengusaha. Kerja sama antarlembaga tersebut harus dibangun di atas konsep saling menyayangi. Pengusaha akan menyayangi desa-desa wisata, dan wisata desa adat kadhia, dengan menjadikan desa-desa wisata tersebut sebagai bagian dari produk mereka ketika melakukan promosi wisata. Bila perlu dibangun paket wisata yang satu dengan industri. Sebaliknya, masyarakat desa yang membangun pariwisata desa harus menghormati industri wisata yang sudah membantu mereka dalam promosi dan pemasaran.

Dengan demikian, untuk pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi harus ditunjang oleh penguatan modal budaya dan modal sosial sehingga masyarakat tidak kehilangan ruang untuk berpartisipasi secara maksimal. Hanya dengan partisipasi masyarakat luas, pengembangan Badan Otorita Pariwisata Wakatobi dapat mensejahterakan masyarakat di sekitar pariwisata. Karena tanpa efek yang baik kepada masyarakat sekitar, pariwisata sangat sulit untuk berkembang secara maksimal.

E. Penutup

Pengembangan pariwisata Wakatobi hendaknya dibangun atas kerja sama seluruh elemen, mulai dari pariwisata berbasis desa wisata, pengusaha, pemerintah pusat dan daerah harus dibangun di atas konsep *kangkilo* dan *bhinci-bhinciki kuli* sebagai modal budaya dan modal sosial. Dimana setiap individu harus memiliki konsep untuk menjaga diri mereka dari masalah ketidakjujuran, kebohongan, yang pada akhirnya melahirkan kredibilitas yang hilang dan saling tidak percaya.

Selanjutnya pengembangan pariwisata Wakatobi hendaknya dibangun melalui konsep *bhinci-bhinciki kuli* baik antarindividu, manusia dengan manusia, manusia dengan alam. Dengan demikian, pengembangan pariwisata Wakatobi harus dikelola dalam dalam konteks saling memelihara, menyayangi, saling menjaga (segan) dan saling menghormati antarlembaga, baik desa wisata, lembaga adat, pemerintah pusat dan daerah.

F. DAFTAR PUSTAKA

Arafah, Nur. 2015. *Adaptasi Masyarakat Adat dalam Pengelolaan Hutan di Pulau-pulau Kecil.* Kendari: Penerbit Oceania Press.

Bourdieu, P. 1986. *"The Forms of Capital",* in Richardson, J. (eds) Handbook of Theory and Reserch for The sociology of Education. New York: Grewood Press. NY, pp 241-258.

Bourdieu, Pierre. 1996. *Distinction : a social critique of the judgement of taste*. Cetakan ke-8, translated by Richard Nice. Cambridge. Harvard University Press

Harker, R., (1990) "Education and Cultural Capital" in Harker, R., Mahar, C., & Wilkes, C., (eds) (1990) *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: the practice of theory*, Macmillan Press, London.

La Ode La Ode Taalami. 2008. *Mengenal Kebudayaan Wakatobi*. Jakarta: Penerbit Granada.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonoust of The Western Pacific.* London: Routledge.

Rosdin, Ali. 2015. *Nilai-Nilai Kehidupan Masyarakat Buton: Sumbangan Kabhanti Anjonga Yinda Malusa untuk Revolusi Mental Indonesia.* Kendari: Penerbit Oceania Press.

Spradley, James P.. 1997. *Metode Etnografi (terj. Misbah Zulfa Elizabeth).* Yoogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta.

Udu, Sumiman 2015. "*Kangkilo* sebagai Nilai Dasar Kebudayaan Wakatobi Buton: Suatu Tatanan yang Terlupakan" dalam *Gau Satoto: Kearifan Lokal Orang Wakatobi.* Yogyakarta: Framepublishing bekerja sama Pemerintah Daerah Kabupaten Wakatobi.

Udu, Sumiman dkk.. 2017. *Cultural Capital And Social Capital Community Wakatobi: Pierre Bourdieau Analysis.* Makalah yang disampaikan dalam Seminar Antarbangsa Asbam 2017 Johor Bahru, Malaysia Kerjasama antara Universitas kebangsaan Malaysia dengan Universita Hasanuddin.

Udu, Sumiman. 2012. "Pengembangan pariwisata dan hilangnya tanah-tanah sara di Wakatobi: Kajian atas Perlawanan Masyarakat Adat" dalam *Prosiding the 4th International Conference on Indonesian Studies: Unity, Dibersity and Changes*. Jakarta: International Conference and Summer School on Indonesian Studies (ICSSIS) bekerja sama dengan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia.

Udu, Sumiman. 2016. "Tradisi *Bhanti-bhanti:* Imajinasi Kolektif Masyarakat Wakatobi" dalam *Prosiding Konferensi International VI Bahasa, Sastra dan Budaya Daerah Indonesia: Penguatan Budaya Lokal dalam Menjunjung Potensi Wisata Lokal, Nasional, dan Intenasional dalam Menggapai Masyarakat Ekonomik Asean (MEA).* Lampung: Program Studi Magister Pendidikan Bahasa, Sastra dan Daerah (MPBSD) bekerja sama dengan Ikatan Dosen Budaya Daerah Indonesia (IKADBUDI).

Yoeti, Oka A. 2008. *Ekonomi Pariwisata: Introduksi, Informasi dan Implementasi.* Jakarta: Penerbit Kompas.

ASET NILAI-NILAI BUDAYA LOKAL SUNDA KAPAMALIAN DALAM KONTEKS PEMBANGUNAN KARAKTER BANGSA

Rahman[1)], Muhamad Kusaeri[2)], dan Ai Sumiati[3)]
Universitas Pendidikan Indonesia, Guru Basa Sunda di Rangkasbitung, Banten, dan
Dinas Pendidikan Kabupaten Sukabumi, Jawa Barat
rahmanprofupi@upi.edu[1)], m.kusaeri95@gmail.com[2)],
sumiatiai461@gmail.com [3)]

ABSTRAK

Di satu pihak, sudah relatif banyak diketahui para pemerhati bahasa dan budaya, bahwa di seluruh dunia masing-masing bahasa memiliki keunikan nilai budaya. Hal ini terjadi pula seperti di Jepang, di jajirah Arab, di Singapura, dan di Australia. Di pihak lain, di Indonesia, khususnya di Desa Kanekes, Provinsi Banten diprediksi terdapat nilai-nilai budaya lokal Sunda *kapamalian* yang belum diungkap oleh para peneliti dan pemerhati. Padahal hal ini perlu dikumpulkan, dikaji, dan dipublikasikan secara ilmiah dalam konteks pembangunan karakter bangsa. Apabila hal tersebut diabaikan akan menimbulkan kerugian dalam hazanah budaya. Oleh karena itu, penelitian ini perlu menggunakan metode, teknik, sumber data, dan cara pengolahan. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriftif kualitatif. Teknik penelitiannya menggunakan teknik observasi dan teknik wawancara. Sumber data penelitian ini adalah tiga informan penduduk asli Desa Kanekes, Provinsi Banten. Adapun pengolahan data menggunakan kartu data. Berdasarkan olahan data penelitian ini diperoleh temuan, bahwa terdapat nilai-nilai budaya lokal *kapamalian* yang ada di Desa Kanekes, Provinsi Banten. Temuan ini menjadi aset nilai-nilai budaya lokal Sunda yang dapat digunakan dalam pembangunan karakter bangsa. Kesimpulan, bahwa *kapamalian* yang ada di Desa Kanekes, Provinsi Banten mempunyai peran penting dalam pranata kehidupan sebagai aturan adat yang dipercaya dan diterapkan oleh masyarakat setempat.

Kata Kunci: budaya lokal, kapamalian, karakter bangsa

PENDAHULUAN

Masyarakat Desa Kankes Kecamatan Lebak-Banten merupakan masyarakat adat Sunda yang sering disebut masyarakat Baduy. Jaro Dainah (Kurnia, 2010 hlm.18) menjelaskan bahwa Kanekes adalah nama desa, Baduy sebutan masyarakatnya. Masyarakat Baduy merupakan salah satu masyarakat adat Sunda yang masih kukuh menganut ajaran nenek moyang mereka. Masyarakat Baduy terbagi dua, yaitu masyarakat Baduy Luar dan masyarakat Baduy Dalam.

Masyarakat Baduy mempunyai aturan khusus dalam mengatur pranata kehidupannya. Hal ini diatur dalam sebuah amanat kabuyutan yang disebut *Pikukuh Karuhun*. Aturan-aturan adat yang dibuat oleh nenek moyang masyarakat Baduy dijadikan pedoman dalam mengatur semua tindak perilaku dalam kehidupan masyarakat Baduy. Salah satu dari aturan tersebut adalah *kapamalian*.

Kapamalian di Baduy diwariskan dari generasi ke generasi secara lisan. Kurnia (2010, hlm. 9) menjelaskan bahwa masyarakat Baduy Dalam memegang teguh pada semua yang dipamalikan yang sudah dibuat oléh nenek moyangnya. Oleh sebab itu, setiap aturan adat yang dibuat oleh leluhurnya, selalu ditaati dan dilaksanakan. Sebagaimana yang dijelaskan oléh Hamidimadja (1998, hlm. 61) bahwa masyarakat Baduy Dalam tidak boléh (*dipamalikan*) berpacaran di hutan, naik kendaraan (motor, mobil, kapal, dsb.), karena dapat mendatangkan petaka. Sedikit berbeda dengan masyarakat Baduy Luar yang sudah dipengaruhi oleh modernisasi, yang mengakibatkan beberapa *pamali*nya sudah tidak berlaku lagi. Sebagai mana yang dijelaskan oléh Hamidimadja (1998, hlm. 58) bahwa *teu meunang ngala bungbuahan nu aya di kebon batur, bisi bareuh beuteung* (tidak boléh memetik buah di kebut orang lain, karena bisa mengakibatkan perut bengkak). Meskipun begitu, *pamali* masih berifat wajib dipercaya dan diterapkan oleh mereka. Terbukti sampai saat penelitian ini dilakukan, *pamali* masih hidup dan selalu diwariskan dari generasi ke generasi.

Pamali merupakan larangan yang dibuat oleh nenek moyang Baduy yang diwariskan pada keturunannya. Setiap daerah memiliki *pamali* yang beragam yang berbeda dengan daerah lainnya, meskipun beberapa *pamali* mungkin ada yang sama. Sebagai mana yang dijelaskan Hidding (dalam Rahmat K, 2000, hlm. 15), bahwa *pamali* adalah larangan yang sifatnya tidak logis dan menakut-nakuti yang diwariskan secara turum-temurun dari generasi ke generasi. Menakut-nakuti di sini berarti, jika *pamali* itu dilanggar, maka akan mendatangkan celaka atau kena batunya, petaka, sampai bisa mengakibatkan kematian yang dialaminya, baik si pelanggar maupun masyarakat sekitarnya. *Pamali* jika dilihat dari segi arti, bukan hanya sekedar istilah yang diucapkan sembarangan, tetapi *pamali* tersebut mengandung nilai pendidikan yang mengajarkan secara tidak langsung agar anak-anak menuruti petuah baik yang diucapkan oleh orang tuanya.

Pamali yang tersebar di masyarakat umumnya diklasifikasikan berdasarkan pada siapa *pamali* tersebut ditujukan. Sebagaimana yang di jelaskan oleh Mustapa (2010, hlm. 14-19) bahwa *pamali* diklasifikasi ke dalam lima **kategori**, yakni 1) pamali untuk anak-anak, 2) pamali untuk *perawan jeung perjaka,* 3) pamali untuk yang sedang mengandung, 4) pamali untuk umum, dan 5) pamali husus untuk satu kelompok saja.

Pamali tergolong ke dalam kearifan lokal dan merupakan asset nilai budaya, sebab pamali dibuat dan dihasilkan dari pengetahuan satu kelompok masyarakat. Isnsendes (2014, hlm. 195) menjelaskan bahwa kearifan lokal memiliki sifat abstrak sekaligus kongkret, pedomannya merupakan sistem abstrak, sedangkan dalam praktiknya merupakan sistem yang kongkret. Hal ini sejalan dengan aya dijelaskan oleh Alwasilah (2009, hlmn. 51) bahwa kearifan lokal merupakan proses bagai mana pengetahuan dihasilkan, disimpan, diterapkan, diolah dan diwariskan. Kearifan lokal dijadikan pemebelajaran dalam kehidupan masyarakat, sebab memiliki nilai-nilai pendidikan yang disampaikan secara tiadak langsung, seperti halnya dengan *pamali*.

Nilai-nilai pendidikan yang didasari oleh kearifan lokal tersebut sering disebut etnopedagogi. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Alwasilah (2009, hlm. 50) bahwa etnopedagogi merupakan proses pendidikan yang didasari oleh kearifan lokal dalam berbagai hal. Hal-hal tersebut meliputi cara mengobati segala macam penyakit, seni bela diri, lingkangan hidup, sistem pertanian, ekonomi, pemerintahan, sistem perbintangan dan sebaginya.

Penelitian ini mendeskripsikan nilai-nilai etnopedagogi sadrasa kamanusaan. Suryalaga (2010, hlm. 17) menjelaskan bahwa sadrasa kamanusaan terdiri dari (1) Moral Manusia terhadap Tuhannya (MMT); (2) Moral Manusia pada Pribadinya (MMP); (3) Moral Manusia pada Manusa lainnya (MMM); (4) Moral Manusia terhadap Alam (MMA); (5) Moral Manusia pada Waktu (MMW); dan (6) Moral Manusia dalam mencapai Kesejahteraan Lahir Batin (MMLB).

Penelitian ini mempunya tujuan untuk mencari dan mendeskripsikan (1) *kapamalian* di Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Banten; (2) klasifikasi dan fungsi pamali dalam kehiduoan masyarakat di Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Banten; (3) perkembangan kamapalian di Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Banten (4) nilai etnopedagogi sadrasa kamanusaan yang da dalam *kapamalian* masyarakat Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Banten.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif dengan menggukan pendekatan kualitatif. Moleong (2006, hlm. 6) yakni penelitian yang memiliki tujuan untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya, perilaku, persepsi, dan motivasi, ecara holistik dan menggunakan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, dalam konteks khusus yang alamiah dan memanfaatkan berbagai metode alamiah.

Data dalam penelitian ini adalah *kapamalian* yang ada di masyarakat Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Bantén. Masyarakat Desa Kanekes yang dikenal dengan sebutan masyarakat Baduy adalah salah satu masyarakat adat Sunda yang masih berpegang teguh pada adat istiadat warisan nenek moyangnya.

Data dikumpulkan melalui teknik observasi, dan wawancara dengan menggunakan instrumen pedoman observasi jeung pedoman wawancara. Data yang dipupul diolah memalui analisis data yang meliputi klasifikasi dan fungsi, perkembangan, dan niali-nilai etnopedagogi dalam *kapamalian* di Desa Kankes dengan menggunakan kartu data.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Berdasarkan hasil analisis pada *kapamalian* yang ada di Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Banten yang mecakup Baduy Luar dan Baduy Dalam, ditemukan (1) *kapamalian* di Desa Kanekes, (2) klasifikasi dan fungsi *kapamalian*, (3) perkembangan *kapamalian*, dan (4) nilai etnopedagogi yang ada dalam *kapamalian* di Desa Kanekes.

Kapamalian di Desa Kanekes

Kehidupan masyarakat tradisonal yang masih percaya terhadap mitos dan hal-hal tabu, biasanya terdapat aturan yang dibuat berdasarkan pada pengalaman nenek moyangnya yang memiliki sifat yang menakut-nakuti. Aturan tersebut dibuat supaya anak cucunya tidak mengalami hal buruk (celaka) yang pernah dialami oleh nenek moyangnya. Begitu juga di tatar Sunda, yang sudah mengenal aturan-aturan yang erat hubungannya dengan mitos serta bersifat menakut-nakuti seperti halnya dengan pamali.

Kapamalian yang ditemukan di Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Banten yang mecakup Baduy Dalam dan Baduy Luar masih terdapat dan hidup *kapamalian* di masyarakatnya. Kapamalian tersebut umumnya digunakan untuk mengatur pola hidup masyarakatnya dan tamu yeng berkunjung ke Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupaten Lebak-Banten, supaya tidak merusak dan mengubah tatanan adat leluhurnya. Umumnya pamali yang ada di Baduy Luar pasti ada di Baduy Dalam, sedangkan yang ada di Baduy Dalam belum tentu ada di Baduy Luar pun berlaku untuk masyarakat Baduy Dalam salah satunya yaitu pamali *'ulah numpak kandaraan, bisi datang mamala'* (jangan naik kendaraan, takutnya nanti mendatangkan petaka). Pamali ini tidak berlaku untuk masyarakat Baduy Laur, dikarenakan di Baduy Luar diberikan kelonggaran dalam hal aturan adat, namun masih dalam batasan yang wajar.

Klasifikasi dan Fungsi Pamali di Desa Kanekes

Klasifikasi pamali dalam penelitian menggunakan dua klasifikasi. Pertama klasifikasi berdasarkan klasifikasi yang telah ada di Desa Kanekes, sebagai mana yang dijelaskan oleh Alim (Ayah Mursid) bahwa pamali di Desa Kanekes dibagi kedalam empat golongan berdasarkan tingkatan hukumannya, yang meliputi pamali dasar, pamali untuk barés kolot, pamali umum, dan pamali untuk tamu. Kedua klasifikasinya berdasarkan kepada siapa pamali tersebut ditujukan. Sebagai mana yang dijelaskan Mustapa (2010, hlm. 14-19) bahwa pamali diklasifikasi berdasarkan beberapa hal, seperti (1) pamali untuk anak-anak; (2) pamali untuk perawan/perjaka; (3) pamali untuk wanita hamil; (4) pamali untuk umum, dan (5) pamali yang sifatnya husus untuk satu kelompok masyarakat.

Berdasarkan klasifikasi pamali yang dilihat dari tingkat hukumannya. Pertama ada 24 pamali dasar yang apabila dilanggar, maka hukumannya dibersihkan dengan cara dimandikan oleh barés kolot, dan diasingkan ke luar Desa Kanekes selama kurun waktu yang ditentukan oleh Puun, salah satunya yaitu pamali, *'parawan jeung jajaka ulah bobogohan, bisi mamala'* (perawan dan perjaka jangan berpacaran, takutnya nanti mendatangkan petaka). Pamali ini merupakan salah satu pamali yang jika dilanggar maka akan dihukum sangat berat. Berpacaran di Desa Kanekes merupakan hal yang sangat dilarang, karena berpacaran dapat menjerumuskan manusa kedalam dosa besar.

Kedua ada 8 pamali untuk barés kolot yang apabila dilanggar, maka hukumannya adalah diturunkan dari jabatannya, salah satunya yaitu pamali, *'ulah gorok, bisi hirup karagok'* (jangan menipu, takutnya nanti hidupnya menanggung malu). Pamali ini merupakan pamali yang mengharuskan sikap pemimpin di Desa Kanekes untuk tidak menipu rakyatnya, karena pemimpin merupaka sosok yang akan ditiru dan dijadikan contoh bagi masyarakatnya.

Ketiga ada 103 pamali untuk umum yang apabila di langgar, hukumannya hanya diberi petuah oleh orang tuanya, salah satunya yaitu pamali, *'budak leutik ulah ngelukkeun sirah batur, bisi jadi*

polongo' (anak kecil jangan menonyor kepala orang, sebab bisa menjadikannya bodoh). Pamali ini mengajarkan anak kecil agar bersikap sopan dan saling menghargai terhadap orang lain.

Keempat ada 5 pamali untuk tamu yang apabila dilanggra, maka hukumannya hanya diberi peringatan, namun apabila masih melanggar maka akan dilarang datang kembali/diusir dari wilayah adat Desa Kanekes, salah satunya yaitu pamali, *'ulah datang ka Baduy Jero dina bulan kawalu, bisi balikna gering'* (jangan berkunjung ke Baduy Dalam saat bulan kawalu, takutnya nanti sakit ketika pulangnya). Pamali ini menyampaikan pesan kepada pengunjung (tamu) untuk dapat menghargai keprcayaan masyarakat Baduy terhadap bulan yang dianggap suci menurut mereka. Bulan kawalu merupakan bulan suci, karena dalam bulan tersebut masyarakat Desa Kanekes menjalankan peribadahannya dengan khusyu.

Berdasarkan klasifikasi yang merujuk pada tiori Mustapa, yang mebagi pamali berdasarkan pada siapa pamali itu ditujukan. Adapun hasilnya seperti di bawah ini.

Pertama ada 33 pamali untuk anak-anak, salah satunya pamali, *'budak leutik ulah nyésakeun sangu dina piring, bisi meunangkeun pamajikan/salaki nu goréng'* (anak kecil jangan menyisakan nasi di piring, takutnya mendapatkan istri/suami yang jelek). Pamali ini menyampaikan sikap sopan dan tanggungjawab. Ketika makan harus dihabiskan dan jangan menyisakannya. Hal ini sesuai dengan adab makan di Baduy, dengan tidak menyisakan makanan, artinya menghargai makanan tersebut.

Kedua ada 10 pamali untuk perawan /perjaka, salah satunya pamali, *'parawan/jajaka ulah dahar dina coét, bisi meunangkeun jodona lamun awéwé ka aki-aki, lamun lalaki ka nini-nini'* (perawan/perjaka jangan makan di cobek, takutnya mendapatkan jodoh kakek-kakek bila perempuan, dan nenek-nenek bila laki-laki). Pamali ini mengajarkan tentang sopan sopan santun dan disiplin. Adab makan bisanya menggunakan alas seperti piring. Apabila makan dengan alas cobek merupakan hal yang tidak sopan, karena cobek bukan alas untuk makan.

Ketiga ada 23 pamali untuk wanita hamil, salah satunya pamali, *'nu gedé beuteung ulah saré ti beurang, bisi orokna loba ku kikili'* (wanita hamil jangan tidur di siang hari, takutnya bayinya banyak terdapat bercak hitam di kepalanya). Pamali ini mengajarkan kepada wanita hamil untuk jangan sering tidur apalagi di siang hari. Wanita hamil disarankan untuk menjaga kebugarannya, apabila sering tidur di siang hari dapat menurunkan kebugarannya dan bisa berbahaya jika waktu melahirkan tiba.

Keempat ada 50 pamali untuk umum, salah satunya pamali, *'ulah dahar dina kékéncéng, bisi goréng bidang'* (jangan makan di wajan, takutnya apapun yang kita lakukan akan selalu terlihat buruk oleh orang lain). Pamali ini mengajarkan untuk disiplin. Ketika makan, ada baiknya menggunakan piring sebagai alas makanan, karena lebih sopan. Apabila makan di wajan, terlihat tidak sopan dan terkesan jorok.

Kelima ada 25 pamali yang sifatnya khusus yang meliputi 12 pamali khusus untuk Baduy Dalam, salah satunya pamali, *'ulah maké alat éléktronik, bisi leungiteun diri'* (jangan menggunakan alat elektonik, takutnya kehilangan jatidiri). Pamali ini mengajarkan untuk taat kepada aturan. Menggunakan alat elektronik yang modern dapat mengakibatkan bergesernya norma-norma adat Baduy. Ada 8 pamali untuk barés kolot, salah satunya pamali, *'ulah linyok, bisi dipoyok'* (jangan berbohong, takutnya hidup selalu diejek). Pamali ini mengajarkan untuk jujur. Jika berbohong dapat merugikan orang lain, dan jika dikathui kebohongannya makan hidup akan sulit, serta orang-orang akan hilang keparcayaannya. Serta 5 pamali untuk tamu, salah satunya pamali, *'ulah midio atawa popotoan di Baduy Jero, bisi cilaka'* (jangan merekam baik video maupun poto di Baduy Dalam, takutnya timbul celaka). Pamali ini mengajarkan agar manusia dapat bijak dalam mengeksplorasi suatu kesukuuan adat salah satunya adalah kesukuuan Baduy.

Dalam klasifikasi ini ada satu pamali yang ada di dua kategori yaitu pamali *'ulah dahar petis dina waktu peuting, bisi ngabalukarkeun kategeunah haté, jeung lamun ka nu can kawin mah bakal hésé jodo, tapi pikeun nu geus kawin mah bakal paséa baé'* (jangan makan petis di malam hari, takutnya menimbulkan keresahan, jika dilakukan oleh yang belum menikah bisa mengakibatkan susah jodohnya, dan jika yang sudah menikah akan selalu bertengkar) yang ada di pamali untuk perawan/perjaka dan pamali umum.

Melihat pada fungsinya, pamali di Desa Kanekes memiliki fungsi sebagai aturan adat yang merupakan bagian dari pukukuh karuhun yang tidak boleh dilanggar oleh masyarakatnya. Selain

itu, pamali juga dijadikan pengajaran pendidikan moral yang diajarkan sejak dini di setiap generasi. Sebagaimana yang dijelaskan oleh salah satu informan, Alim (Ayah Mursid) bahwa pamali merupakan pengajaran moral dalam kehidupan masyarakat Desa Kanekes, agar tidak meninggalkan adat yang dititipkan oleh nenek moyangnya. Hal ini sejalan dengan pendapat Mustapa (2010, hlm. 6–7) bahwa pamali hidup turun–temurun sebagai pengajaran untuk masyarakatnya agar tidak mengalami hal–hal yang dianggap membahayakan. Pamali diajarkan ke generasi mudanya melalui orang tuanya masing–masing dan dari ketua adat pada waktu tertentu.

Perkembangan *Kapamalian* di Desa Kanekes

Perkambangan jaman dewasa ini, bagaimanapun juga dapat mempengaruhi pada kehidupan masyarakat Desa Kanekes. Apalagi di masyarakat yang ada di wilayah adat Baduy Luar, meskipun tidak semua pengaruh luar masuk. Supaya pengaruh buruk yang dapat merusak adat dan alam titipan nenek moyangnya tidak tergerus oleh modernisasi, maka dibuatlah *kapamalian–kapamalian* baru yang menyesuaikan dengan perkembangan jaman.

Kapamalian tidak sertamerta dibuat hanya untuk mengatur pola hidup (kelakuan) masyarakat Desa Kanekes, tapi disamping itu, ada keinginan para barés kolot untuk mengajarkan pada masyarakatnya agar peduli terhadap lingkungannya. Kehidupan masyarakat Desa Kanekes yang tak lepas dari alam, dan lingkungan sosialnya. Apabila masyarakatnya tidak bisa menjaganya, tentu akan rusak merugikan masyarakatnya sendiri serta dapat menimbulkan hal–hal yang tidak diinginkan, misalnya saja perang antar kampung.

Ada 13 pamali yang bisa disebut pamali baru di Desa Kanekes, sebab pamali tersebut berhubungan dengan hal–hal yang sifatnya baru (modern), misalnya pamali *'ulah nyeuseuh maké sabun, bisi datang mamala ka lembur'* (jangan mencuci menggunakan sabun, takutnya datang petaka ke kampung). Sabun merupakan barang/hal yang baru untuk masyarakat Desa Kanekes. Latar belakang dibuatnya pamali yang berhubungan dengan sabun, disebabkan karena sabun memiliki dampak negatif untu keberlangsungan hidup masyarakat Desa Kanekes dalam hal ekologi sungai. Masyarakt Desa Kanekes yang tidak lepas dari kebutuhan terhadap air bersih, dapat dilihat dari posisi setiap kampungnya selalu berdekatan dengan sumber air atau sungai. Apabila sungainya tercemar oleh zat kimia dari sabun, maka akan membuat masyarakat Desa Kanekes kesulitan dalam memenuhi kebutuhan sumber air bersihnya.

Nilai–nilai Etnopedagogi dalam *Kapamalian* di Désa Kanékés

Setiap pamali yang ada di Desa Kanenes menempati satu nilai etnopedagogi sadrasa kamanusaan. Suryalaga (2010, hlm. 17) menjelaskan bahwa sadrasa kamanusaan terdiri dari (1) moral manusia terhadap Tuhannya; (2) moral manusia pada pribadinya; (3) moral manusia pada manusa lainnya; (4) moral manusia terhadap alam; (5) moral manusia pada waktu; dan (6) moral manusia dalam mencapai kesejahteraan lahir batin (MMLB). Berdasrkan hasil analisisnya, nilai etnopedagogi yang ada pada *kapamalian* di Desa Kanekes, seperti di bawah ini:

Moral Manusia dengan Tuhannya

Ada 1 pamali (0,8%) yang berhubungan dengan moral manusia dengan Tuhannya yaitu pamali *'ulah datang ka hulu Ciujung, bisi maot'* (jangan datang ke hulu sungai Ciujung, takutnya meninggal). Pamali ini menyampaikan moral manusia terhadap Tuhannya dalam hal religi (kepercayaan). Hulu sungai Ciujung merupakan tempat dikeramatkan, sebab di sana ada *Sasaka Domas* yang merupakan kiblatnya masyarakat Desa Kanekes. Tidak sembarang orang bisa ke tempat itu, hanya Puun tangtu yang pernah datang ke tempat tersebut. Pamali menyampaikan sikap bahwa seluruh tempat ibadah kepada Tuhan merupakan tempat suci (sakral), maka dilarang bagi setiap orang yang tidak memiliki niat mendekatkan diri/beribadah mendatangi tempat tersebut.

Moral Manusia dengan Pribadinya

Ada 63 pamali (45%) yang berhubungan dengn moral manusia dengan pribadinya, salah satunya pamali *'budak leutik ulah babaju bari leumpang, bisi naon anu dipikahayangna teu kalaksana'* (anak kecil jangan memakai baju sambil berjalan, takutnya apa yang diinginkannya tidak terlaksana). Pamali ini menyampaikan moral manusia pada pribadinya dalam hal disiplin. Apabila sedang memakai baju harus diuk atau diam, tidak sambil melakukan kegiatan lain seperti berjalan, karena dapat mencelakai diri sendri dan orang lain.

Moral Manusia dengan Manusia

Ada 22 pamali (15,7%) yang berhubungan dengan moral manusia dengan manusia lainnya, salah satunya pamali *'ulah monggol tonggong budak, bisi teunggar kalongeun'* (jangan memukul punggung anak, takutnya jadi sering melamun). Pamali ini menyampaikan moral manusia dengan manusa lainnya dalam hal salingmenyayangi. Memukul (monggol) punggung anak termasukkedalam perilaku yang tidak baik, dan termasuk kedalam kekerasan terhadap anak. Kekerasan terhadap anak dapat berdampak buruk bagi psikologisnya, oleh karena itu orang dewasa dilarang melakukan kekerasan terhadap anak.

Moral Manusia dengan Alam

Ada 16 pamali (11,4%) yang berhubungan dengan moral manusia terhadap alam, salah satunya yaitu pamali *'ulah asup ka leuweung kolot, bisi dihakan maung'* (jangan masuk ke hutan larangan, takutnya dimakan harimau). Pamali ini menyampaikan moral manusia terhadap alam dalam hal menjaga ekologi. *Leuweung kolot* merupakan nama hutan larangan di Desa Kanekes yang sudah semestinya dijaga baik ekologi maupun ekosistemna. Di *leuweung kolot* masih terdapat banyak pepohonan dan hewan yang langka. Oleh karena itu, baik masyarakat Desa Kanekes maupun masyarakat umum yang di luar dilarangan masuk ke leuweung kolot, demi menjaga kelestarian hutan tersebut.

Moral Manusia dengan Waktu

Ada 8 pamali (5,7%) berhubungan dengan moral manusia pada waktu, salah satunya pamali *'parawan ulah ninun jeung ngaput ti peuting, bisi pondok kana umur'* (perawan jangan menenun di malam hari, takutnya usianya jadi pendek). Pamali ini menyampaikan moral manusia kana waktu dalam hal disiplin terhadap waktu. Malam, bukan waktu untuk bekerja/berkegiatan seperti menenun yang membutuhkan keteitian. Apabila menenun di malam hari dapat membahayakan penenun, dan dapat menggangu orang yang sedang tidur, karena mesin tenun tradisional seperti yang ada di Desa Kanekes menimbulkan suara yang cukup bising di malam hari.

Moral Manusia dalam mencapai kesejahteraan Lahir Batin

Ada 30 pamali (21,4%) yang berhubungan dengan moral manusia dalam mecapai kesejahteraan lahir batin, salah satunya pamali *'ulah sakola siga urang luar, bisi minteran batur'* (jangan sekolah seperti orang luar, takutnya mengakali orang lain). Pamali ini menyampaikan moral manusia dalam mencapai kesejahteraan lahir batin berhubungan etika dalam aturan adat. Sakola formal untuk masyarakat Baduy merupakan hal yang dipantrang (dilarang), karena ada ketakutan dari nenek moyangnya jika sekolah formal dapat merusak tatanan adatna dan merubah pola pikir masyarakatnya. Masyarakat Baduy sangat menjaga sekali adat istiadatnya dari dulu hingga kini dan berpegang teguh pada aturan yang dibuat oleh nenek moyangnya. Ketakutan masyarakat Baduy pada sakola formal adalah takut tidak terkontrolnya pengetahuan yang masuk ke pemikiran masyarakat berdampak buruk bagi adat apalagi sampai timbul sifat sombong dengan kepintarannya dan menyalahgunakannya. Sebagai mana yang dijelaskan Alim (Ayah Mursid) dalam wawancara 1 April 2017 bahwa sekolah di luar (formal) dapat merubah pola pikir masyarakat Baduy yang merujuk pada hal yang buruk untuk adat, oleh karena itu pendidikan yang dipakai oleh kita adalah pendidikan yang disampaikan melalui lisan saja seperti pamali, supaya masyrakat memiliki sikap yang baik bagi dirinya dan orang lain serta adat.

Berdasarkan hasil analisis dari nilai etnopedagoginya, kebanyakan pamali berhubungan dengan moral manusia pada pribadunya. Terlihat dalam urusan pamali lebih dominan untuk mengatur perilaku diri pribadi setiap manusia terlebi dahulu sebelum ke hal lainnya, sebab dari diri pribadi akan mempengaruhi hal yang lainnya.

SIMPULAN

Kapamalian yang ditemukan di Desa Kanekes Kecamatan Leuwidamar Kabupatén Lebak–Banten yaitu berjumlah 140 yang meliputi pamali di Baduy Luar dan pamali di Baduy dalam.

Dalam menentukan klasifikasinya dilakukan dengan menggunkan dua klasifikasi, pertama yang berdasarkan tingkat hukumannya *kapamalian* di Desa Kanekes terbagi kedalam 24 pamali dasar, 8 pamali untuk barés kolot, 103 pamali untuk umum, dan 5 pamali untuk tamu. Sedikit berbeda dengan klasifikasi kedua yang membagi pamali berdasarkan kepada siapa pamali itu ditujukan. Dalam klasifikasi ini, terdapat 33 pamali untuk anak–anak, 10 pamali untuk perawan/perjaka, 23 pamali untuk wanita hamil, 50 pamali untuk umum, dan 25 pamali yang sifatnya khusus. Pamali di Desa Kanekes memiliki fungsi sebagai aturan–aturan adat berhubungan dengan amanat/pikukuh kabuyutan masyarakat Desa Kanekes (Baduy) yang dipercaya dan diterapkan dalam kehidupan masyarakatnya.

Demi menjaga kelestarian adat istiadatnya masyarakat Desa Kanekes mengembangkan *kapamaliannya* sesuai dengan kebutuhan yang menyasuaikan dengan perkembangan jaman. Fungsi dari pamali selain dijadikan aturan adat di Désa Kanékés, pamali juga dijadikan sumber pendidikan yang mendidik moral masyarakatnya agar tidak melakukan hal–hal yang dianggap jelek, dan dapat menimbulkan celaka.

Sejalan dengan fungsinya sebagai pendidikan yang berdasar pada kearifan lokal, pamali yang ada di Desa Kanekes memiliki nilai–nilai etnopedagogi sadrasa kamanusaan yang meliputi, moral manusia dengan Tuhannya, moral manusia dengan pribadainya, moral manusia dengan manusia lainnya, moral manusia dengan alam, moral manusia pada waktu, dan moralmanusia dalam mencapai kesejahteraan lahir batinnya. Ada 1 pamali (0,8%) berhubungan dengan moral manusia dengan Tuhannya, 63 pamali (45%) berhubungan dengan moral manusia dengan pribadinya, 22 pamali (15,7%) yang berhubungan dengan moral manusia dengan manusia lainnya, 16 pamali (11,4%) yang berhubungan dengan moral manusia dengan alam, 8 pamali (5,7%) yang berhubungan dengan moral manusia pada waktu, dan 30 pamali (21,4%) yang berhubungan moral manusia dalam mencapai kesejahteraan lahir batin. Berdasarkan hasil analisisnya, kebanyakan pamali berhubungan dengan moral manusia dengan pribadinya, sebab perilaku dari diri pribadi mencerminkan sikap setiap manusia, oleh karena itu pamali yang ada di Desa Kanekes kebanyakan dibuat untuk pribadinya sendiri, karena daru diri pribadi akan berpengaruh pada kehidupan yang lainnya. Dengan demikian, relatif banyak keunikan nilai budaya di Baduy dalam hal ini *kapamalian* yang menjadi aset nilai–nilai budaya lokal dalam konteks pembangunan karakter bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

Alwasilah, A.C, Spk., (2009). Etnopedagogi: Landasan Praktek Pndidikan dan Pendidikan Guru. Bandung: Kiblat Buku Utama.

Hamidimadja, Nurendah. (1998). Sastra Lisan Baduy dan Lingkungan Hidup. Bandug: Yayasan Paraguna Pakuan.

Isnéndés, Rétty. (2014). Estetika Sunda Sebagai Bentuk Kearifan Lokal Masyarakat Sunda Tradisional dalam Sawangan Pendidikan Karakter (Jurnal Pendidikan dan Pengajaran, Vol. 1 No.2). Bandung: Edusentris.

Kurnia, Asep & Ahmad Sihabudin. (2010). Saatnya Baduy Bicara. Jakarta: PT Bumi Aksara.

Moleong, Lexi J. (2006). Metodologi Penelitian Kualitatof Edisi Revisi (Cetakan ke–22). Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Bandung.

Mustapa, Hasan. (2010). Adat Istiadat Sunda. Bandung: PT. Alumni.

Rahmat K., Otong. (2000). Materi Dasar Ilmu Budaya Sunda. Bandung: Universitas Pasundan.

Suryalaga, Hidayat. (2010). Filsafat Sunda. Bandung: Yayasan Nur Hidayah.

PAPPASENG TO RIOLO, FALSAFAH HIDUP ORANG BUGIS: DALAM PERSPEKTIF SEJARAH

H.Muhammad Bahar Akkase Teng
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Hasanuddin
baharakkase@gmail.com

ABSTRAK

Pappaseng to Riolo dikenal pada akhir abad ke XVI dan awal abad ke XVII.Pemikiran Pappaseng to Riolo, menyentuh pada aspek adat, nilai, peradilan, dan tata-pemerintahan yang lengkap. Implementasi dalam kinerja pemerintahan, menumbuhkan nilai-nilai budaya dan adat istiadat dalam memimpin yakni *sipasakatau* (memanusiakan manusia seutuhnya), *sipakalebbi* (manusia yang selalu ingin dihargai), *sipakainget* (saling mengingatkan) dan *sipatokkong* (Saling bekerja sama). Metode yang digunakan adalah metode pustaka merujuk pada dokumen-dokumen seperti lontara, lisan dan hasil-hasil kajian terdahulu. Kajian menunjukkan, pappaseng to riolo menjadi rujukan bagi pemerintahan dan masyarakat dalam setiap aktivitas.Narasi utama pappaseng to riolo dalam etika, nilai, dan moral. Kesehatan, eduction (Pendidikan) dan ritual . Dari beberapa komponen tersebut, pembahasan makalah ini (pappaseng to riolo) menitikberatkan falsaha hidup orang bugis pada tiga komponen utama yaitu etika, moral dan nilai.

Kata kunci: Pappaseng To Riolo, Pemikiran, Falsafa dan Sejaran.

PENDAHULUAN

Bugis adalah suku yang tergolong ke dalam suku-suku Deutero Melayu. Masuk ke Nusantara setelah gelombang migrasi pertama dari daratan Asia tepatnya Yunan. Kata "Bugis" berasal dari kata To Ugi, yang berarti orang Bugis. Penamaan "ugi" merujuk pada raja pertama kerajaan Cina yang terdapat di Pammana, Kabupaten Wajo saat ini, yaitu La Sattumpugi.

Masyarakat Bugis memiliki khazanah budaya yang dijunjung tinggi dan menjadi pedoman hidup masyarakat Bugis waktu itu. Kesusastraan yang dimaksud adalah *elong,* yang di dalamnya terdapat *pappaseng. Pappaseng* merupakan ungkapan yang dinyatakan sebagai seperangkat norma yang berfungsi mengatur masyarakat, mengendalikan dan memberi arah kepada pola tingkah laku individu dalam masyarakat. Senada dengan itu, Punagi (1983: 1) mengatakan bahwa, *pappaseng* merupakan nilai budaya yang dapat dijadikan sebagai pegangan bagi semua orang. *Pappaseng* mengandung hal-hal yang sangat bermanfaat dan dibutuhkan dalam membangun bangsa ini.

Di kalangan Suku Bugis, ungkapan-ungkapan leluhur (Ada To Riolo) atau pappaseng mungkin tidak asing lagi di telinga kita. Ungkapan tradisional ini merupakan aspek budaya yang diakui mengandung nilai-nilai yang perlu dilestarikan. Pappaseng berasal dari kata dasar "paseng" yang berarti "pesan" yang harus dipegang sebagai amanat, berisi nasehat, dan merupakan wasiat yang perlu diketahui dan diindahkan. Pappaseng dalam bahasa Bugis memiliki makna yang sama dengan "wasiat" bahasa Indonesia. Pappaseng dapat pula diartikan sebagai pangaja' yang bermakna nasihat, dan berisi ajakan moral yang patut dituruti. Pappaseng to Riolo dikenal pada akhir abad ke XVI dan awal abad ke XVII. Pemikiran Pappaseng to Riolo, menyentuh pada aspek adat, nilai, peradilan, dan tata-pemerintahan yang lengkap.

Adat tradisi budaya dan warisan kebiasaan oleh nenek moyang menjadi kekuatan penggerak dunia yang telah dikukuhkan oleh masa Budaya sesebuah bangsa dibentuk oleh bahasa, agama, nilai, peraturan dan undang-undang yang mengandungi nilai-nilai murni positif. Keunikan budayalah yang lazimnya membentuk identiti dan ciri bangsa tersendiri . [1]

[1] Andaya LY. *Warisan arung palakka, sejarah Sulawesi Selatan abad ke-17*, terjemahan daripada The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century.(Makassar:Ininnawa, 2004).

Dalam tulisan Punagi (1983:1) dinyatakan bahwa pappaseng adalah wasiat orang tua kepada anak cucunya (orang banyak) yang harus selalu diingat, sehingga amanatnya perlu dipatuhi dan dilaksanan atas rasa tanggung jawab. Mattalitti (1980:5) juga mengemukakan bahwa pappaseng merupakan petunjuk-petunjuk dan nasihat dari nenek moyang orang Bugis zaman dahulu untuk anak cucunya agar menjalani hidup dengan baik.

Jadi, pappaseng adalah wasiat para orang tua pada zaman dahulu kepada anak cucunya (generasi berikutnya) yang berisi petunjuk, nasihat, dan amanat yang harus dipatuhi dan dilaksanakan agar dapat menjalani hidup dengan baik. Bahkan, mereka membuatkan semacam sebab akibat yang sangat ditakuti oleh si anak jika tidak melakukan hal tersebut. Begitu pula sebaliknya, ada yang sesungguhnya diperintahkan melakukannya, dengan akibat baik apabila melakukannya.

Dalam masyarakat Bugis dikenal adanya tiga konsep Sipa yakni sipakatau, sipakalebbi dan sipakainge konsep ini dijadikan pedoman dalam kehidupan sehari-hari baik itu dalam kegiatan ekonomi, sosial maupun politik. Kata Sipakatau ini mengandung esensi nilai luhur yang universal, namun kurang teraktualisasi secara baik dalam kegiatan bermasyarakat ,ditelusuri secara mendalam dapat ditemukan bahwa hakikat ini inti kebudayaan Bugis Makassar itu sebenarnya adalah bertitik sentral. Maka seluruh perbedaan derajat sosial tercairkan ,turunan bangsawan dan rakyat biasa dan sebagainya .Yang dinilai atas diri seseorang adalah kepribadian yang dilandasi sifat budaya manusiawinya.

Kata "lebbi' " yang berarti mulia,maka ada makna terdalam kontekstualnya. Konsep inilah yang memandang manusia sebagai mahluk yang senang dipuji dan diperlakukan dengan baik, diperlakukan dengan selayaknya. karena itu orang bugis tidak akan memperlakukan manusia lain dengan seadanya, tetapi ia cenderung memandang manusia lain dengan penuh martabat, hingga siapapun yang berada dalam kondisi tersebut akan senang dan bersemangat. sifat sipakalebbi akan meciptakan keselarasan dan keharmonisan bersosial ekonomi. Dalam konteks ini inklusif ,membentuk pola pikir dan mengatur pola tingkah laku berniaga di pasar tradisional.

Nilai luhur yang terkandung dalam falsafah orang bugis selanjutnya yaitu konsep kata Sipakainge yang melengkapi prisip dan eksistensi pappaseng to riolo (pesan orang dulu) dalam memberikan pencerminan kehidupan masyarakat zaman dulu. Dari konsep kata "inge" yang berarti ingat,sehingga kata Sipakainge memberikan arti saling mengingatkan satu sama lain,menghargai nasehat,pendapat orang lain,menerima saran dan kritikan positif dan siapapun atas dasar bahwa manusia tidak luput kesalahan.

PAPPASENG

Pappaseng artinya adalah pesan pesan dan nasihat dari orang orang tua (suku Bugis) yang biasa di utarakan bagi anak, cucu, ataupun keluarga terdekat. Kayam (1998) mengemukakan bahwa kebudayaan adalah hasil upaya yang terus-menerus dari manusia dalam ikatan masyarakat dalam menciptakan prasarana dan sarana yang diperlukan untuk menjawab tantangan kehidupannya. Dari segi kognitif, kebudayaan tidak hanya mencakup hal-hal yang telah dan sedang dilakukan atau diciptakan manusia, melainkan juga hal-hal yang masih merupakan cita-cita atau yang masih harus diwujudkan, termasuk norma, pandangan hidup atau sistem nilai.

Pappaseng sarat dengan makna dan pesan-pesan moral, karena di dalamnya terkandung nilai-nilai luhur yang dapat dijadikan pedoman hidup, sebagai pengatur tingkah laku pergaulan dalam masyarakat. Karena itu, perlu adanya upaya pengkajian secara serius guna mengungkap kembali nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya terutama nilai edukatif yang sangat diperlukan untuk pembinaan generasi sekarang dan generasi yang akan datang.

Paseng sebagai falsafah.

Nilai pegangan dalam *Pangadereng*, untuk menguatkan nilai-nilai budaya di dalam *Pangadereng* tersebut, Suku Bugis juga menambahkan konsep *Paseng* (Pesan/Petuah/Nasehat dari raja-raja/ orang bijak) yang dinafasi dengan "*SIRI*". Baik Konsep *Pangadereng* maupun *Paseng*, keduanya secara simultan telah membentuk konstruksi kesadaran dan tatanan bermasyarakat bagi Suku Bugis. yang kemudian dapat dilihat dari rekam jejak peninggalan sistem kemasyarakatan mereka, bahkan hingga saat ini menjadi muatan kearifan lokal bagi mereka yang memiliki keturunan suku Bugis, walaupun berada di perantauan sekalipun.

FALSAFAH HIDUP ORANG BUGIS

Filsafat secara fundamental, dipahami sebagai nilai–nilai sosiokultural yang dijadikan pedoman oleh masyarakat pendukungnya sebagai patron (pola) dalam melakukan aktivitas keseharian. Demikian penting dan berharganya nilai normative ini, sehingga tidak jarang ia selalu melekat kental pada setiap pendukungnya meski menderanya. Bahkan dalam implementasinya, menjadikan roh atau spirit untuk menentukan pola pikir dan menstimulasi tindakan manusia, termasuk dalam member motivasi usaha. Mengenai nilai–nilai motivatif yang terkandung dalam filsafat hidup, pada dasarnya telah dikenal manusia sejak masa lampau. Tatkala zaman "ajaib" berlangsung yakni lima hingga enam ratus tahun sebelum masehi, diseluruh bumi muncul orang–orang bijak yang mengajari manusia tentang cara hidup tak terkecuali orang Bugis, dimasa lampau juga telah memiliki sederat nama orang bijak yang banyak mengajari masyarakat tentang filsafat etika.[2]

PAPPASENG SEBAGAI FALSAGAH HIDUP ORANG BUGIS

Pappaseng sebagai sebagai falasafah hidup masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan merupakan suatu bentuk ungkapan yang mencerminkan nilai budaya yang bermanfaat bagi kehidupan. Di dalam sebuah *pappaseng* terkandung suatu ide yang besr, buah pikiran yang luhur, pengal;aman jiwa yang berharga, dan pertimbangan–pertimbangan yang luhur tentang sifat–sifat yang baik dan buruk. Nilai–nilai luhur dalam sebuah pappaseng dikemas dengan baik dalam sebuah konsep dengan makna yang bersifat abstrak sehingga untuk memahami makna itu memerlukan pendekatan–pendekatan tertentu, karena tidak menutup kemungkinan pula bahwa makna di balik pappaseng itu bersifat situasional.

Pappaseng seperti halnya dengan setiap kearifan atau kebijakan, sedikit atau banyak selalu mengalami pergeseran nilai sepanjang sejarah yang dilaluinya. Namun, di balik itu niscaya akan tetap juga ada yang tidak berubah nilainya dan tidak bertentangan dengan falsafah negara sebagai nilai nasional yang dianut bersama. Karena itu, dianggap perlu untuk mengkaji dan menampilkan kembali naskah–naskah daerah khususnya yang ada dalam bentuk *pappaseng.* Dengan demikian, maka nilai–nilai budaya daerah khususnya budaya masyarakat Bugis dapat dipertahankan terutama nilai–nilai budaya yang dianggap masih relevan dengan keadaan dan pertumbuhan masyarakat sekarang ini maupun masyarakat pada generasi yang akan datang.

Pappaseng merupakan suatu bentuk pernyataan dengan bahasa yang mengandung nilai etis dan moral, baik sebagai suatu sistem sosial maupun sebagai sistem budaya dari suatu kelompok masyarakat Bugis.[3]

Pappaseng juga mengajarkan tentang pemanfaatan dan peningkatan sumberdaya manusia dalam menjalani kehidupan sehari–hari. Dalam berkarya, etnis Bugis selalu mengajarkan tentang keseriusan, strategi dan semangat kerja. Perlaku ini muncul agar hasil yang dicapai selalu mndapatkan kemudahan dalam menjalani aktivitas sehari–hari baik diwilayah asal ataupun tempat tinggal orang lain. Apa lagi pemilihan wilayah ini didasarkan pada pappaseng untuk mencari nafkah hidup sehari–hari.

1. Nilai –Nilai Kejujuran dalam Pappaseng

Kejujuran merupakan landasan pokok dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia dan merupakan salah satu faktor yang sangat mendasar di dalam kehidupan manusia. Kejujuran tidak boleh dianggap biasa, bahkan disepelekan dalam kehidupan bermasyarakat. Kejujuran hendaknya senantiasa dilestarikan dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari–hari. Salah satu penyebab terjadinya ketidakseimbangan dalam masyarakat adalah tidak diaplikasikannya nilai–nilai kejujuran itu. Padahal berlaku jujur merupakan suatu keharusan bagi setiap individu. Dalam *pappaseng* diungkapkan sebagai berikut:

2 Muhammad Bahar Akkase Teng. *Filsafat dan Sastra Lokal Bugis Dalam Perspektif Sejarah*. (Surakarta: Seminar Nasional. Sastra, Pendidikan Karakter dan Industri Kreatif ,31 Maret 2015).Hlm. 194.

3 http://syamsudduhaa.blogspot.co.id/2013/10/pappaseng-sebagai-falsafah-hidup.html

Ajak nasalaio acca sibawa lempu, naiya riasenng- é acca dekgaga masussa napogauk. Dek to ada masussa nabali ada madeceng malem-mak- é, mateppek-i ri padanna tau. Naiya riyasenng- é lempu makessinngi gaukna, patujui nawa-nawanna, madeceng ampena, nametau ri Dwata-é. Catatan Tenritau Maddanreng Majauleng, dari kumpulan Andi Pabarangi, dikutip oleh Haddade (1986:14)

Terjemahan:

Janganlah ditinggalkan oleh kecakapan dan kejujuran. Yang dinamakan cakap, tidak ada yang sulit dilaksanakan, tidak ada juga pembicaraan yang sulit disambut dengan kata-kata yang baik serta lemah lembut, percaya kepada sesama manusia. Yang dinamakan jujur; perbuatannya baik, pikirannya benar, tingkah lakunya baik, dan takut kepada Tuhan. Dalam *pappaseng* tersebut dijelaskan bahwa kecakapan dan kejujuran sebaiknya seiring dan saling menunjang. Kecakapan tanpa kejujuran ibarat kapal tanpa nakoda, sedangkan kejujuran tanpa kecakapan ibarat nakoda tanpa kapal.

Selanjutnya dalam *Pappaenna To Maccaé ri Luwu* juga diungkapkan konsep kejujuran sebagai berikut:

Napariwawoi ri wawo- é, Napariyawai ri yawa- é
Napariatauwi atawu- é, Naparilaenngi ri lalenng- é
Napari abeoi abeo- é, Naparisaliwenngi ri saliwenng- é
Naparimunriwi ri munri- é, Napariyoloi ri yolo- é
(To Maccaé ri Luwu, dari Lontarak Haji Andi Ninong, yang dikutip oleh Haddade (1986:16).

Terjemahan:

Ciri-ciri kejujuran ada delapan hal: Menempatkan di atas yang pantas di atas, Menempatkan di bawah yang pantas di bawah, Menempatkan di kanan yang pantasa di kanan, Menempatkan di kiri yang pantas di kiri, Menempatkan di dalam yang pantas di dalam, Menempatkan di luar yang pantas di luar, Menempatkan di belakang yang pantas di belakang, Menempatkan di depan yang pantas di depan. *Pappaseng* tersebut menyampaikan pesan bahwa kejujuran itu berarti menilai sesuatu secara objektif, menempatkan sesuatu menurut posisinya, dan menyelesaikan masalah dengan adil dan bijaksana.

Dalam paseng lain juga menjelaskan bahwa;

Makkedae tomatoae : Nakko memmana'no palempuri seroni alemu, apa' iya ritu riasengnge gau' maja', gau' madeceng namana'1to rimunri. Nakkao naja'1gau'mu, ikonatu nala camming, ana'mu. Na sangngadinna mulempurini alemu, mupadecengi gau'mu, mupaccapurattoni pangaja' ana'mu naiya muasa napogau' gau' maja'e pura makkuanitu naelorangnge Alla Taala dina'mu. Aja Muala Aju Pura Rette' Walie Nakotenna 1kno Rette;1, Aja' To Muala Aju Ripasanre;e, Kotenna 1ko Pasanrei.[4]

Terjemahan :

Berkat orang tua : apabila engkau telah beranak, peliharalah kejujuranmu, sebab yang dimaksud dengan perbuatan buruk, perbuatan baik dipusakai oleh anak/keturunan. Apabila perbuatanmu buruk, engkaulah yang menjadi cermin bagi anakmu. Kecuali apabila sudah diusahakan kejujuran pada diri sendiri dan membuat perbuatan yang baik seta memberi nasihat yang baik kepada anakmu, tetapi masih berbuat buruk, maka memang demikianlah yang dikehendaki oleh Allah kepada anakmu. Jangan kau ambil kayu yang sudah dipotong ujung dan pangkalnya. Dan jangan pula engkau ambil kayu yang tersandar, kalau bukan kau yang sandarkan. Passing ini menekankan bahwa seseorang harus tahu cara menghargai hak orang lain. Kita tak boleh mengambil sesuatu yang bukan milik kita.

4 Http//www.Sangkatak45.Blogspot.co.id/2013/02/ada-to-riolo-pappaseng-nasihat-orang.html?m=1.

2. Nilai–Nilai Kebajikan

Didalam diri setiap manusia senantiasa terdapat kebajikan, dimana ketika manusia telah menetapkan pilihannya kepada sesuatu yang benar maka ia akan tetap berpegang teguh pada pilihannya. Cita–cita itu dapat diwujudkan melalui proses demokratisasi kebudayaan dan proses selektif terkontrol, yaitu suatu proses yang memiliki substansi kebebasan dan otonomi sekaligus terkontrol dengan nilai–nilai rujukan yang fundamental dan telah teruji dalam perjalanan zaman. Seperti yang tertulis dalam kutipan pappaseng;

> *Atutuiwi anngolona atimmu; aja' muammanasaianngi ri ja'e padammu rupa tau nasaba' mattentui iko matti' nareweki ja'na apa' riturungenngi ritu gau' madecennge riati maja'e nade'sa nariturungeng ati madecennge ri gau' maja'e. Naiya tau maja' kaleng atie lettu' rimonri ja'na.*[5]

Terjemahan:

Jagalah arah hatimu; jangan menghajatkan yang buruk kepada sesamamu manusia, sebab pasti engkau kelak akan menerima akibatnya, karena perbuatan baik terpengaruh oleh perbuatan buruk. Orang yang beritikad buruk akibatnya akan sampai pada keturunannya keburukan itu. Kutipan Lontara' di atas menitikberatkan pentingnya seorang individu untuk memelihara arah hatinya. Manusia dituntut untuk selalu berniat baik kepada sesama. Memelihara hati untuk selalu berhati bersih kepada sesama manusia akan menuntun individu tersebut memetik buah kebaikan. Sebaliknya, individu yang berhati kotor, yaitu menghendaki keburukan terhadap sesama manusia, justru akan menerima akibat buruknya. Karena itu, tidak ada alasan bagi seorang individu untuk memikirkan hal–hal buruk terhadap sesama manusia. Dengan kata lain, agar setiap individu dapat memetik keberuntungan atau keberhasilan dalam hidup sesuai dengan cita–citanya, ia terlebih dahulu harus memelihara hatinya dari penyimpangan–penyimpangan. Jika menginginkan orang berbuat baik kepadanya, ia harus terlebih dahulu berniat dan berbuat baik kepada orang tersebut.

Dalam Passeng lain juga disebutkan bahwa;

> *Makkedatopa Arug Bila: akkininnawa tau–o mumadeceng kalawin ngati apa'makkadai to–rioloe ennenngi uangenna pangkaukang risesena rupa tau, na riaseng to maupe, naianaro gaue ennenngi uang, kumanenngi mompo ri kalawingatti madecengge, seuani upe lempue maduanna riaseng upe, ada tongengnge, matelluanna riaseng upe lempue magetenge, maeppana riaseng upe siri'e, malimanna upe' accae, maennanna upe awaringengnge, naina upe na to malempu'e sunge'l, naia upe'a to makedda tongenge, ebara'l lopi ri allurenaiwi naia upe na to masiri'e maega sellaona, ri attaroi toi rahasia ri arunge, naia upe'na to warania, paddenrinngi ri arung ri wanuae.*[6]

Terjemahan:

Berkata Arung Bila, berkaplah sebagai manusia agar menjadi bawaan hatimu, karena berkata orang dahulukala ada enam macam perbuatan makhluk manusia untuk disebut beruntung. Adapun perbuatan yang enam macam itu, smeuanya bersumber dari bawaan hati yang baik. Pertama; manfaat kejujuran, kedua; manfaat perkataan benar, ketiga; manfaat dari keteguhan, keempat; manfaat Siri, kelima; manfaat kepandaian, keenam; manfaat keberanian. Adapun keunungan orang yang jujur ialah pajang usia dan keuntungan orang yang tegas, banyak keturunannya. Adapun keuntungan orang yang mempunyai harga diri itu sahabatnya, juga ditempati menyimpan rahasia oleh raja. Adapun untungnya orang yang pandai akan menjadi kaya dan keuntungan orang berani akan menjadi perisai bagi Negara.

Apapun yang ditanam itulah yang dituai, sama halnya dengan sikap yang dimiliki seseorang. Ketika kita bersikap baik amkaa kebaikan pula yang akan kita dapatkan.

---

5 Nurnaningsih. *Pendidikan Kepribadian Dalam Pangadereng: Naskah Latoa Asimilasi Dengan NIlai-Nilai Islam*. Fakultas Usluhudin, Filsafat dan Politik UIN Alauddin Makassar.

6 Ibid.hlm.46.

3. Nilai–Nilai Kepandaian

Di Sulawesi Selatan dikenal pula beberapa tokoh lain yang dianggap seorang cendikia dimana hasil pemikirannya selalu memberikan kemaslahatan bagi masyarakat. Antara lain Puang Maggalatung. Beliua berpesan bahwa:

MakkedaiPuangMaggalatung,Lempunaacca,Iyanaritumadecengriparaddekiriwatakkalee, Iyatonaritu temmassarang dewata Seuwae. Naiya riasengnge acca, Iyanaritumitae munri gau. Naiya nappogau engkapi madeceng napogaui. Narekko engkai maja, ajasijamupogaui nrewei matti jana riko.[7]

Terjemahannya:

Berkata Puang Ri Maggalatung, kejujuran dan kepandaian, itulah yang paling baik ditanamkan pada diri kita, itulah juga yang tak bercerai dengan Dewata Tunggal. Yangdisebut pandai ialah kemampuan untuk melihat akhir (akibat) perbuatan. Dan dikerjakannyaadalah yang baik, bilamana dapat mendatangkan keburukan, janganlah lakukan. Bilamana tidak baik, jaganlah hendaknya engkau kerjakan, karena kembali juga nanti keburukannya kepadamu.

Punna anggappako pang gasengngang. Nugappamintu tetena bajiku ri lino mange ri akherat.[8]

Pappaseng tersebut mengandung penegrtian bahwa pemilik ilmu pengetahuan akan mendapatkan jalan kebaikan dan senantiasa berusaha untuk hidup menebarkan kebjaikan untuk kepentingan dunia dan akhirat.

4. Nilai kebaikan

Sejatinya manusia memiliki karakter yang berbeda–beda, karakter inilah yang kemudian menentukan bagaimana manusia tersebut menjalani hidup nantinya. Hal ini tercermin dalam paseng;

Limai uwangenna riallolongengi deceng, seuwani pakatunai alemu risilasannae, maduanna saroko maserisilasannae, matellunna makkareso patujue, maeppa'na moloie roppo roppo narawe', malimanna molae laleng namatike' nappa sanre' ri Allah SWT.

Artinya : Lima jenis sifat manusia menghasilkan kebaikan, pertama merendahkan diri sepatutnya, kedua mencari kawan/sahabat sepatutnya, ketiga berbuat/bekerja yang baik dan benar, ke empat kembali apabila menghadapi rintangan, kelima waspada dalam perjalanan sambil berserah diri kepada Allah SWT. Jadi Manusia yang baik adalah ia yang senantiasa berserah diri kepada Allah SWT dan berlaku paik kepada sesamanya.

Selain itu juga terdapat empat sifat manusia lainnya yang dapat menyebabkannya berada pada kehancuran. Didalam Pappaseng telah tertulis bahwa;

Makkedai tomatoae : Eppa'i rupanna malomo mappasala nawa–nawa ; seuwani elo'e, maduanna tau'e, matellunna teae maeppa'na cai'e. Iyanaro patanrupae malomo mappasala nawa–nawa, mmappasala tai ukka' timu.[9]

Terjemahan:

Berkata orang tua : Ada empat jenis yang biasa menyebabkan timbulnya pikiran salah, pertama keinginan, kedua takut, ketiga enggan/tidak mau, keempat kemarahan. Itulah yang keempat jenis biasa menyebabkan timbulnya pemikiran yang salah dan menyebkan kesalahan dalam mengeluarkan perkataan.

7 https://www.scribd.com/doc/24317027/Menggali-Nilai-nilai-Budaya-Bugis-makassar

8 Abdul Rahman Barakatu. *Pappaseng Tau Toa dalam Modul Program Pendidikan Simpul Demokrasi Kabupaten Jeneponto Sulawesi Selatan*. (Makassar: Komunitas Indonesia UntukDemokrasi (KID) bekerjasama dengan Netherlands Institute of Multiparty Democrasy (NIMD), 2000). Hlm. 79.

9 Nurnianingsih. Asimilasi Lontara Pangadereng dan Syariat Islam. Makassar: Jurnal Al Tahrir, Vol. 15, No 1UIN Alauddin, Mei 2015). Hlm.27.

5. Nilai Keteguhan Hati

Dalam cuplikan naskah La Galigo dapat dipahami bahwa yang bergelora dalam jiwa Sawerigading adalah perinsip keteguhan hati karena rela untuk meninggalkan segala kenikmatan dan kebesaran negerinya demi untuk mewujudkan harapannya sehingga bersedia untuk mengorbankan segala yang dimilikinya dan tidak memperdulikan lagi keluarga besarnya di Luwuq. Prinsip keteguhannya dapat dilihat pada cuplikan cerita berikut:

> *Kutonaangi o ssompeq ri Cina tessangkalaangeng, kutakkadapi ri Ale'cina. Nreweq ga sia raung kajummu, maddenne ri paleppammu nakkule taqdewe' ri Ale'luwuq, makkinakkonrong ri watamp-areq, riakkarungengkuq powong langiku, mulle taqddeweq ritettongemmu nasangadinna sia Welendreng matti rekkua mpakkang nga anaq le riwanua tappalirekku'.*

Terjemahan:

Kutumpangi dikau berlayar ke Cina tak terhalang sampai di Alecina. Akan kukembalikan daunmu yang gugur dari rantingmu, maka akan kembali pula daku ke Aleluwuq, menetap di Watanpareq, pada kerajaanku nan maha besar, maka balik pula dikau pada tempatmu). Pernyataan Sawerigading tersebut menunjukkan adanya nilai keteguhan yang terpatri begitu kuatnya dalam jiwanya. Kebulatan tekad untuk tidak akan kembali, kecuali ia memperoleh keturunan di negeri perantauannya sebagai ahli warisnya dalam kerajaannya di Luwu. Dalam era globalisasi seperti sekarang ini, revitalisasi nilai keteguhan sangat penting untuk diterapkan terutama pada generasi muda agar kelak menjadi manusia yang punya perinsip komitmen dan konsekwen dengan tidak mudah terombang-ambing dari berbagai pengaruh yang menggiurkan, terutama pada hal-hal yang dapat membinasakan dalam kehidupan dirinya dan orang lain.

Dengan prinsip kisah tersebut, maka orang yang teguh dapat menghargai tiga hal, yaitu harga diri, tercermin dalam sikap menepati janji dan menghormati ikrar; keyakinan, terjelma pada watak yang tidak mau mengubah apa yang diputuskan dan disepakati; dan tanggung jawab, rasa yang mendorong perilaku untuk menyelesaikan tiap urusan yang diamanatkan kepadanya.

KESIMPULAN

Pappaseng to riolo merupakan kumpulan nasehat mengenai kebajikan dalam berperilaku sehari-hari. Nilai-nilai ini kemudian ditanamkan secara turun temurun. Pewarisan nilai, khususnya *pappaseng* harus dirancang secara serius mengingat saat ini tercipta suasana yang kurang menyenangkan. Orang tua dahulu menjunjung tinggi konsep *sipakatau* (saling menghargai) atau biasa juga disebut *sipakalebbi*. Kini, pada abad modern ini konsep tersebut sudah mulai luntur. Anak muda sudah mulai tidak mengharai orang yang lebih tua, demikian pula sebaliknya. Orang tua tidak menyayangi yang muda. Penyampaian ide (pendapat) tidak lagi disampaikan dengan santun. Dengan kata lain, penjungkirbalikan nilai-nilai budaya sudah sangat menghawatirkan. Salah satu hal yang dapat diupayakan adalah mengajarkan bahasa Bugis melalui jalur pendidikan.

DAFTAR PUSTAKA

Andaya LY . 2004. *Warisan arung palakka, sejarah Sulawesi Selatan abad ke-17*, terjemahan daripada The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century. Makassar: Ininnawa.

Barakatu. Abdul Rahman. 2000. *Pappaseng Tau Toa dalam Modul Program Pendidikan Simpul Demokrasi Kabupaten Jeneponto Sulawesi Selatan.* (Makassar: Komunitas Indonesia UntukDemokrasi (KID) bekerjasama dengan Netherlands Institute of Multiparty Democrasy (NIMD).

Enre, Ambo., Fachruddin., et al. (1985). Pappasenna to Maccaé ri Luwuq sibawa Kajao Laliddong ri Boné. Ujung Pandang: Depdikbud, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sulawesi Selatan La Galigo.

file://localhost/E:/Ikat%20Budi/"AKTUALISASI%20PAPPASENG%20TO%20RIOLO%20SIPA3(SIPAKATAU,SIPAKALEBBI%20DAN%20SIPAKAINGE)%20DI%20PASAR%20TRADISIONAL%20SULAWESI%20SELATAN"%20_%20Ikatan%20Mahasiswa%20Manajemen.html

Haddade, Muh.Naim. 1986. *Ungkapan, Pribahasa, dan Paseng: Sastra Bugis*. Jakarta : Depdikbud, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.

http://syamsudduhaa.blogspot.co.id/2013/10/pappaseng-sebagai-falsafah-hidup.html

https://www.scribd.com/doc/24317027/Menggali-Nilai-nilai-Budaya-Bugis-makassar

Kayam, U. 1988. *Memahami Roman Indonesia Modern sebagai Pencerminan dan Ekspresi Masyarakat dan Budaya Indonesia: Suatu Refleksi*. Dalam Esten, Mursal (Ed.) 1988. *Menjelang Teori Kritik Susastra Indonesia yang Relevan*. Bandung: Penerbit Angkasa.

Mattalitti, M. Arief. 1998. *Pappaseng To Riolota. (Wasiat orang dulu)*. Jakarta: Depdikbud.

Muhammad Bahar Akkase Teng. Akkaseng Bahar Muhammad. 2015. *Filsafat dan Sastra Lokal Bugis Dalam Perspektif Sejarah*. Surakarta: Seminar Nasional. Sastra, Pendidikan Karakter dan Industri Kreatif ,31 Maret 2015.

Nurnianingsih. 2015. *Asimilasi Lontara Pangadereng dan Syariat Islam*. Makassar: Jurnal Al Tahrir, Vol. 15, No 1UIN Alauddin.

Nurnaningsih. *Pendidikan Kepribadian Dalam Pangadereng: Naskah Latoa Asimilasi Dengan NIlai-Nilai Islam*. Fakultas Usluhudin, Filsafat dan Politik UIN Alauddin Makassar.

PENGUATAN BUDAYA LOKAL MELALUI TRANSMISI BAHASA WOLIO PADA GENERASI MUDA

Sri Suryana Dinar, La Ino, Yunus
Universitas Halu Oleo Kendari,
unhalu39@yahoo.co.id

ABSTRAK

Artikel ini merupakan salah satu bagian dari penelitian yang diilhami oleh informasi yang dikemukakan oleh Lauder (2001) tentang kekhawatiran UNESCO Report (2001) bahwa hanya tiga puluh enam yang menyatakan transmisi bahasa ibu (bahasa daerah) dari satu generasi ke generasi berikutnya berjalan lancer. Sisanya mengganggap bahwa transmisi dapat dilaksanakan dengan berbagai kendala. Kendala yang mereka hadapi antara lain: emigrasi, sikap bahasa yang negatif, tekanan dari pihak pemerintah, kawin campur, tekanan dari kelompok budaya yang dominan, dan tekanan dari pihak sekolah. Bagaimana halnya dengan transmisi bahasa daerah di Sulawesi Tenggara dewasa ini? Pada tulisan ini bahasa yang menjadi sasaran adalah bahasa Wolio. Tulisan ini menggunakan teknik kuesioner survei dengan jumlah informan 10 orang pada kalangan remaja maka hasil penelitian yang diperoleh adalah bahasa Wolio berstatus tingkat kecenderungan sedang karena persentase persentase kebertahanannya 70%.

Kata kunci: Fungsi, bertahan, wolio

1. PENDAHULUAN

Bahasa Wolio merupakan salah satu bahasa daerah di Sulawesi Tenggara. Bahasa Wolio merupakan salah satu bahasa daerah yang memiliki wilayah pemakaian cukup luas, bahasa daerah ini tidak hanya dipakai oleh masyarakat dilingkungan keratin, masyarakat disekitar ini misalnya daerah-daerah tertentu di kota Bau-Bau mampu berbahasa Wolio. Masyarakat di daerah tersebut sering menggunakan bahasa Wolio sebagai bahasa perhubungan yang penuturnya meliputi : Kota Bau-Bau (sebagian besar), Gu (sebagian kecil), Batauga (sebagian kecil), Mawasangka (sebagian kecil), wangi-wangi (sebagian), Kaledupa (sebagian), Tomia (sebagian), dan Binongko (sebagian) (Kasseng,ddk,1987:8).

Sebagai unsure kebudayaan yang hidup dan mempunyai peranan khusus dalam kelompok etnis yang bersangkutan, bahasa daerah menjadi sumber utama penekanan kosakata bahasa Indonesia sebagai pengantar dan awal pembinaan, pemeliharaan dan perkembangan bahasa Wolio pada tingkat sekolah dasar sebagai mata pelajaran muatan local.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan *penelitian kualitatif* dengan pendekatan sosiolinguistik. Prosedur dan langkah kerja dalam penelitian ini ada empat tahapan, yakni persiapan, pengumpulan data, pendokumentasian dan penyeleksian data, dan pengolahan dan analisis data.

Untuk mengetahui bertahannya suatu bahasa maka digunakan formula berikut

1. Persentase penggunaan bahasa Wolio 0,00%--50% ditafsirkan bahasa Wolio tidak bertahan.
2. Persentase penggunaan bahasa Wolio 51%--100% ditafsirkan bahasa Wolio bertahan

Untuk mengetahui kecenderungan/penguatan pemakaian bahasa Wolio, dibuat kriteria seperti berikut.

76-100% tingkat kecenderungan tinggi;
51-75% tingkat kecenderungan sedang;
26-50% tingkat kecenderungan rendah;
25% ke bawah tidak mempunyai kecenderungan

3. PEMBAHASAN

Penguatan budaya local melalui transmisi bahasa wolio dapat diketahui melalui ranah-ranah penggunaan bahasa seperti ranah keluarga, tetangga, pendidikan, pemerintahan, transaksi, pergaulan, pekerjaan. Melalui ranah-ranah inilah akan diketahui apakah bahasa Wolio mengalami penguatan atau mengalami kelemahan.

1. Ranah keluarga:

Pada ranah keluarga sebanyak 6 responden (60,00%) dari 10 responden (100,00%) menggunakan bahasa Wolio jika berbicara dengan kakeknya sedangkan 4 (40,00%) responden menggunakan bahasa Indonesia jika berbicara dengan kakeknya. Bahasa yang digunakan responden remaja yang disajikan pada tabel 1 merupakan pengakuan atau jawaban responden berdasarkan pertanyaan berikut. Bahasa apakah yang Anda pakai bila berbicara dengan kakek anda ?

Tabel 1. Remaja Jika Berbicara Dengan Kakek Menggunakan Bahasa (N=10)

No	Bahasa	Frekuwensi	%
1	Wolio	6	60
2	Daerah lain	0	0
3	Indonesia	4	40
	Asing	0	
	Jumlah	10	100

Jika berbicara dengan nenek sebanyak 7 responden (70,00%) dari 10 responden (100,00%) menggunakan bahasa Wolio, 3 responden (30,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Untuk memperoleh jawaban responden pada tabel 2 di bawah ini, pertanyaan-pertanyaan yang diajukan adalah sebagai berikut. Bahasa apakah yang Anda pakai bila berbicara dengan nenek Anda ?

Tabel 2. Remaja Jika Berbicara Dengan Nenek (N=10)

No	Bahasa	Frekwesni	%
1	Wolio	7	70
2	Daerah lain	0	0
3	Indonesia	3	30
	Asing	0	
	Jumlah	10	100

Jika berbicara dengan ayah sebanyak 5 responden (50,00%) dari 10 (100,00%) remaja yang menjadi responden menggunakan bahasa Wolio, 5 responden (50,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Hal itu dapat dilihat pada tabel berikut ini.

Tabel 3. Remaja Jika Berbicara Dengan Ayah (N=10)

No	Bahasa	Frekwesni	%
1	Wolio	5	50
2	Daerah lain	0	0
3	Indonesia	5	50
	Asing	0	
	Jumlah	10	100

Tabel 4. Remaja Jika Berbicara Dengan Ibu (N=10)

No	Bahasa	Frekwesni	%
1	Wolio	7	70
2	Daerah lain	0	0
3	Indonesia	3	30
	Asing	0	
	Jumlah	10	100

Jawaban atas data pada tabel 4 di atas diperoleh berdasarkan pertanyaan sebagai berikut. Bahasa apakah yang Anda pakai jika berbicara dengan ibu Anda? Jika berbicara dengan saudara, 7 responden (60,00%) remaja menggunakan bahasa Wolio sedangkan 3 responden (30,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Remaja menggunakan bahasa daeral lain. Sementara itu, pertanyaan yang diajukan adalah sebagai berikut. Bahasa apakah yang Anda pakai jika berbicara dengan Saudara Anda ?

Tabel 5. Remaja Jika Berbicara Dengan Saudara (N=10)

No	Bahasa	Frekwesni	%
1	Wolio	6	60
2	Daerah lain	0	0
3	Indonesia	4	40
	Asing	0	
	Jumlah	10	100

Jawaban atas data pada tabel 5 di atas diperoleh berdasarkan pertanyaan sebagai berikut. Bahasa apakah yang Anda pakai jika berbicara dengan saudara Anda? Jika berbicara dengan saudara, 6 responden (60,00%) remaja menggunakan bahasa Wolio sedangkan 4 responden (40,00%) menggunakan bahasa Indonesia.

Dari table 1, 2, 3, 4, 5 terlihat persentase penggunaan bahasa Wolio pada kelompok remaja suku Wolio pada ranah keluarga ada 60,00% atau 6 responden, tabel 11 persentase penggunaan bahasa Wolio ada 70,00% atau sebanyak 7 responden, tabel 12 persentase penggunaan bahasa Wolio 50,00% atau sebanyak 5 responden, tabel 13 persentase penggunaan bahasa Wolio 70,00% atau 7 responden dan tabel 14 terlihat persentase penggunaan bahasa Wolio pada kelompok remaja suku Wolio pada ranah keluarga ada 60,00% atau sebanyak 6 responden, jika dikumulatifkan kelima tabel tersebut (tabel 10, 11, 12, 13,14) responden remaja suku Wolio yang menggunakan bahasa Wolio jika berbicara dalam ranah keluarga adalah 60,00% + 70,00 % + 50,00% + 70,00% + 60,00% = 310,00% : 5 = 62% atau sekitar 6 responden dan 38,00% (4 responden) menggunakan bahasa Indonesia. Dengan demikian, pada kelompok remaja dan pada ranah keluarga bahasa Wolio masih dominan dipergunakan dan hal ini merupakan kegembiraan bagi kelompok etnik Wolio walaupun tingkat kecenderungannya berada pada posisi sedang karena berada pada rentangan 51–75%;. Pada ranah ini pula tidak satu responden pun yang menggunakan bahasa daerah lain dalam percakapan mereka.

2. Ranah Pergaulan:

Untuk mengetahui pemakaian bahasa Wolio pada ranah pergaulan, pertanyaan yang diajukan kepada responden adalah sebagai berikut.

a. Bahasa apakah yang Anda pergunakan jika berbicara dengan sesuku?
b. Bahasa apakah yang Anda pergunakan jika berbicara dengan teman yang tidak sesuku dengan Anda?
c. Bahasa apakah yang Anda pergunakan jika berbicara dengan yang lebih tua dan sesuku dengan Anda?
d. Bahasa apakah yang Anda pergunakan jika berbicara dengan yang lebih tua dan tidak sesuku dengan Anda?

e. Bahasa apakah yang Anda pergunakan jika berbicara dengan yang lebih muda dan sesuku dengan Anda?
f. Bahasa apakah yang Anda pergunakan jika berbicara dengan yang lebih muda dan tidak sesuku?

Berdasarkan pertanyaan diatas, jawaban yang diberikan responden dapat dilihat pada tabel 6 berikut ini.

Tabel 6 Penggunaan Bahasa Wolio Pada Ranah Pergaulan (N=10)

No	Peristiwa bahasa	BW	%	BDL	%	BI	%
1	Bicara dengan teman sesuku	6	60	0		4	40
2	Bicara dengan teman tidak sesuku	0		0		10	100
3	Bicara dengan yang tua sesuku	8	80	0		2	20
4	Bicara dengan yang tua tidak sesuku	1	10	0	0	9	90
5	Bicara dengan yang muda sesuku	70	70			3	30
6	Bicara dengan yang muda tidak sesuku	1	10			9	90

Berdasarkan jawaban yang ada pada tabel 6 di atas, remaja pada ranah pergaulan jika berbicara dengan teman sesuku yang masih mempertahankan bahasa Wolio yaitu sebanyak 6 responden (60,00%) , bahasa Indonesia 4 (40,00%), dan jika berbicara pada teman tidak sesuku 10 responden (100,00%) memakai bahasa Indonesia. Responden remaja jika berbicara dengan yang lebih tua dan sesuku 8 responden (80,00%) masih memakai bahasa Wolio, 2 responden (20,00%) memakai bahasa Indonesia, dan jika berkomunikasi dengan yang lebih tua dan tidak sesuku 1 responden (10,00%) memakai bahasa Wolio, dan 9 responden (90,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Hal yang menggembirakan adalah presentase jika berbicara dengan yang lebih muda 7 responden (70,00%) dalam berkomunikasi memakai bahasa Wolio dan hanya 3 responden (30,00%) menggunakan bahasa selain bahasa Wolio, sedangkan jika bicara dengan yang lebih muda dan tidak sesuku 9 responden (90,00%) memakai bahasa Indonesia dan hanya 1 responden (10,00%) yang memakai bahasa Indonesia. Pada ranah pergaulan kumulatif persentase pemakaian bahasa Wolio pada kelompok remaja jika berbicara dengan sesuku adalah 60,00% + 80,00% + 70,00% = 210,00 % : 3 = 70,00%, dan pemakaian bahasa Indonesia 30%. Pada ranah ini tingkat kecenderungan pemakaian bahasa woilo berada pada tataran sedang karena berada kisaran di 51–75%

3. Ranah Pekerjaan:

Sebanyak 10 responden dalam penelitian ini belum bekerja, dikarenakan keduapuluh responden tersebut masih berstatus sebagai pelajar dan mahasiswa.

4. Ranah Pendidikan:

Penggunaan bahasa pada ranah pendidikan dapat dilihat pada tabel 15 dan berdasarkan pertanyaan berikut:

a. Di sekolah bahasa apakah yang Anda pakai jika berbicara dengan teman sekolah yang sesuku?
b. Bahasa apakah yang Anda pergunakan jika berbicara di sekolah dengan yang bukan sesuku?
c. Bahasa apakah yang Anda pergunakan dengan teman sekolah Anda jika berada di luar sekolah?

Tabel 7. Penggunaan Bahasa Pada Ranah Pendidikan (N=10)

No	Peristiwa bahasa	BW	%	BDL	%	BI	%
1	Bicara denga teman sesuku	8	80			2	20
2	Bicara dengan teman tidak sesuku	0	0			10	100
3	Bicara dengan teman sesuku di luar sekolah	8	80			2	20

Pada ranah ini dengan teman interlokutor teman sesuku di sekolah sebanyak 8 responden (80,00%) menggunakan bahasa Wolio, 2 responden (20,00%) menggunakan bahasa Indonesia, dengan interlokutor teman tidak sesuku di sekolah tidak ada 1 respondenpun yang menggunakan bahasa Wolio dan 10 responden (100,00%) menggunakan bahasa Indonesia dan dengan interlokutor teman sesuku di luar sekolah 8 responden (80,00%) menggunakan bahasa Wolio dan 2 responden (20,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Dan dari tabel 15 terlihat bahwa pada ranah pendidikan persentase pemakaian bahasa Wolio pada kelompok remaja jika berbicara dengan teman sesuku adalah 80,00% + 80,00% = 160,00% : 2 = 80,00% (8 responden) , pemakaian bahasa Indonesia jika berbicara dengan sesuku adalah 20,00% + 20,00% = 40,00% :2 = 20,00%(2 responden)

Pada ranah ini tingkat kecenderungan pemakaian bahasa woilo berada pada tataran tinggi karena berada kisaran di 76–100%

5. Ranah Pemerintahan:

Data yang diambil untuk mengolah pemertahanan bahasa Wolio pada ranah pendidikan dengan cara membuat pertanyaan–pertanyaan sebagai berikut:

a. Jika Anda ke Bank, kantor PLN, dan kantor PAM dan Instansi Pemerintahan untuk membayar rekening listrik atau air bahasa apakah yang Anda pergunakan jika Anda kenali sesuku dengan Anda?
b. Jika Anda ke Bank, kantor PLN, PAM dan instansi pemerintah untuk membayar rekening listrik atau air bahasa apakah yang Anda pergunakan jika Anda kenali tidak sesuku dengan Anda?

Dari sepuluh responden remaja dalam penelitian ini jawabannya dapat dilihat pada tabel 8 berikut ini.

Tabel 8. Penggunaan Bahasa Pada Ranah Pemerintahan (N=10)

No	Pengunaan	BW	%	BDL	%	BI	%
1	Pembayaran listrik dll dikenali dan sesuku	6	60	0	0	4	40
2	Pembayaran listrik dll dikenali dan tidak sesuku	0				10	100

Dari jawaban yang diperoleh seperti terlihat pada tabel 8 penggunaan bahasa Wolio dari sepuluh responden hanya 6 responden (60,00%) yang menggunakan bahasa Wolio dalam ranah pemerintahan 4 responden (40,00%) mengunakan bahasa Indonesia. Pada ranah pemerintahan pada kelompok remaja penggunaan bahasa Wolio hampir saja tidak bertahan, dari sepuluh responden hanya 6 responden (60,00%) yang menggunakan bahasa Wolio sesama interlokutornya. Hal ini disebabkan oleh politik bahasa nasional yang oleh pemerintah dihimbau agar penggunaan bahasa Nasional, yaitu bahasa Indonesia pada situasi resmi seperti di pemerintahan dapat ditingkatkan.

Pada ranah ini tingkat kecenderungan pemakaian bahasa woilo berada pada tataran sedang karena berada kisaran di 51–75%

6. Ranah transaksi

Penggunaan bahasa responden menurut ranah transaksi, disajikan pada tabel 18, berdasarkan jawaban yang diberikan responden ataspertanyaan–pertanyaan berikut

a. Bahasa apakah yang Anda pakai jika berbicara dengan sopir angkot dan sesuku dengan Anda?
b. Bahasa apakah yang Anda pergunakan di warung jika membeli dan Anda kenali sesuku dengan Anda?
c. Bahasa apakah yang Anda pergunakan di warung jika membeli sesuatu dan tidak sesuku dengan Anda?
d. Jika Anda ke pasar membeli sesuatu bahasa apa yang Anda pergunakan dan Anda kenali sesuku dengan Anda ?

Jawaban yang diperoleh atas pertanyaan di atas dapat terlihat pada tabel 18 berikut ini.

Tabel 9. Penggunaan Bahasa Pada Ranah Transaksi (N=10)

No	Peristiwa bahasa	BW	%	BDL	%	BI	%
1	Dengan sopir sesuku	6	50	0	0	4	40
2	Dengan sopir tidak sesuku	1	10	0	0	9	90
3	Belanja di warung sesuku	8	80	0	0	2	20
4	Belanja di warung tidak sesuku	1	10	0	0	9	90
5	Belanja di pasar sesuku	8	80	0		2	20

Kesimpulan pada ranah transaksi berdasarkan tabel 9 penggunaan bahasa Wolio pada ranah transaksi, remaja jika berbicara dengan yang sesuku adalah 60,00% + 80,00% + 80,00% = 220,00% : 3 = 73,00% atau jika dibuat jumlah respondennya adalah 73,00%/100% X 10 responden sama dengan 7 responden, dan pemakaian bahasa Indonesia ada sekitar 28,00% atau jika dibuat berdasarkan jumlah respondennya sama dengan 28,00% / 100% X 10 responden=3 responden.

Pada ranah ini tingkat kecenderungan pemakaian bahasa woilo berada pada tataran sedang karena berada kisaran di 51–75%

7. Ranah tetangga:

Penggunaan bahasa Wolio pada ranah tetangga pada kelompok remaja berdasarkan kuiseoner yang dibagi kepada responden dan didasarkan pada pertanyaan–pertanyaan sebagai berikut :

a. Bahasa apa yang Anda pakai jika berbicara dengan tetangga Anda yang sesuku?
b. Bahasa apa yang Anda pakai jika berbicara dengan tetangga yang tidak sesuku?
c. Bahasa apa yang Anda pakai bila ada perkumpulan warga Wolio.di lingkungan Anda?

Berdasarkan pertanyaan–pertanyaan diatas diperoleh jawaban seperti pada tabel 10 berikut ini.

Tabel 10. Penggunaan Bahasa Pada Ranah Tetangga (N=10)

No	Peristiwa bahasa	BW	%	BDL	%	BI	%
1	Bahasa yang dipakai dengan tetangga sesuku	8	80			2	2
2	Bahasa yang dipakai dengan tetangga tidak sesuku	1	10			9	90
3	Bahasa yang dipakai pada lingkungan tempat tinggal	8	80			2	20

Pada saat berinteraksi dengan tetangga penggunaan bahasa Wolio juga terlihat sangat dominan dari sepuluh responden sebanyak 8 (80,00%) responden memakai bahasa Wolio jika berbicara dengan tetangga yang sesuku dan hanya 2 responden (20,00%) yang memakai bahasa Indonesia,dan jika berbicara dengan tetanggga yang tidak sesuku 1 responden (10,00%) masih mempergunakan bahasa Wolio, dan 9 (90,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Pada perkumpulan sesama warga Wolio di lingkungan responden 8 responden (80,00%) menggunakan bahasa Wolio dan hanya 2 responden (20,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Berdasarkan tabel 18 dapat diambil kesimpulan bahwa remaja Wolio yang menggunakan bahasa Wolio jika berbicara dengan tetangga yang sesuku 80,00% + 80,00% = 160,00% : 2 = 80,00% atau jika diambil berdasarkan jumlah respondennya adalah 80,00%/100,00% X 10 responden = 8 responden dan dalam berkomunikasi dengan sesukunya yang menggunakan bahasa Indonesia hanya 20,00% atau jika dibuat berdasarkan respondennya adalah 20,00%/100% X 20 responden = 2 responden.

Pada ranah ini tingkat kecenderungan pemakaian bahasa woilo berada pada tataran tinggi karena berada kisaran di 76–100%

8. Ranah agama, social, budaya dan seni

Penggunaan bahasa Wolio pada ranah agama, social, budaya dan seni pada kelompok remaja berdasarkan kuiseoner yang dibagi kepada responden dan didasarkan pada pertanyaan–pertanyaan sebagai berikut :

a. Bahasa apakah yang Anda pakai bila berbicara dengan sesama suku Wolio di perantauan?
b. Bahasa apakah yang Anda pakai bila dalam berdoa
c. Bahasa apakah yang anda gunakan dalam menceritakan kehidupan sehari-hari kepada teman?
d. Bahasa apakah yang Anda pakai bila dalam kegiatan kesenian
e. Bahasa apakah yang Anda pakai bila dalam kegiatan budaya

Berdasarkan pertanyaan-pertanyaan diatas diperoleh jawaban seperti pada tabel 11 berikut ini.

Tabel 11. Penggunaan Bahasa Pada Ranah agama, social, budaya, dan seni (N=10)

No	Peristiwa bahasa	BW	%	BDL/asing	%	BI	%
1	Sesama suku di perantauan	8	80			2	20
2	Berdoa	2	20	6	60	2	20
3	Kebiasaan sehari-hari	9	90			1	10
4	Dalam kesenian Kegiatan budaya	5	50			5	50

Pada ranah agama, social, budaya, dan seni penggunaan bahasa Wolio juga terlihat sangat dominan dari sepuluh responden sebanyak 8 (80,00%) responden memakai bahasa Wolio jika berbicara sesuku diperantuan dan hanya 2 responden (20,00%) yang memakai bahasa Indonesia,dan jika berdoa 2 responden (20,00%) masih mempergunakan bahasa Wolio, dan 8 (80,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Pada Kebiasaan sehari-hari 9 responden (90,00%) menggunakan bahasa Wolio dan hanya 1 responden (10,00%) menggunakan bahasa Indonesia. Pada kegiatan kesenian dan budaya 5 responden mempergunakan bahasa Wolio dan 5 responeden mempergunakan bahasa Indonesia Berdasarkan tabel 20 dapat diambil kesimpulan bahwa remaja Wolio yang menggunakan bahasa Wolio pada ranah agama, social, kesenian, dan budaya 80,00% + 20,00% + 90,00% + 50% = 240,00% : 4 = 60,00% atau jika diambil berdasarkan jumlah respondennya adalah 60,00%/100,00% X 10 responden = 6 responden dan dalam berkomunikasi dengan sesukunya yang menggunakan bahasa Indonesia hanya 20,00% atau jika dibuat berdasarkan respondennya adalah 40,00%/100% X 10 responden = 4 responden.

Pada ranah ini tingkat kecenderungan pemakaian bahasa woilo berada pada tataran sedang karena berada kisaran di 51-75%

Berdasarkan analisis data di atas penggunaan bahasa Wolio pada ketujuh ranah tadi (pada ranah keluarga terlihat 62.00% atau 6 responden remaja suku Wolio mayoritas masih menggunakan bahasa Wolio, dan 28,00% atau 3 responden memakai bahasa Indonesia, ranah pergaulan persentase pemakaian bahasa Wolio pada kelompok remaja adalah 70,00% atau 7 responden , 2 responden pemakaian bahasa Indonesia 20,00%, pada ranah pendidikan persentase pemakaian bahasa Wolio pada kelompok remaja adalah 80,00% sekitar 8 responden, pemakaian bahasa Indonesia 20,00% atau 2 responden pada ranah pemerintahan penggunaan bahasa Wolio dari 10 responden hanya 6 responden (60,00%) yang menggunakan bahasa Wolio dalam ranah pemerintahan dan 4 responden (40,00%) mengunakan bahasa Indonesia jika berbicara dengan teman sesuku, pada ranah transaksi penggunaan bahasa Wolio sekitar 73,00% atau 7 responden, 3 responden pemakaian bahasa Indonesia ada sekitar 30.00% atau 2 responden jika berbicara dengan teman sesuku 80,00% atau 8 responden pada ranah tetangga pada kelompok remaja memakai bahasa Wolio dalam berkomunikasi dengan sesukunya dan hanya 20,00% atau 2 responden yang memakai bahasa Indonesia). Jika berbicara pada anah agama, social, seni, budaya, dan kehidupan sehari 60,00% memakai bahasa Wolio, dan 40% menggunakan bahasa Indonesia dan bahasa asing. Maka jumlah rata-rata serta persentase penggunaan bahasa Wolio, bahasa daerah lain serta bahasa Indonesia pada semua ranah pada kelompok remaja adalah: jumlah seluruh persentase dibagi banyaknya ranah Rumus yang digunakan adalah $X = \sum X / n$

$\sum X$ = jumlah seluruh persentase pada semua ranah
n = banyaknya ranah
X = rata-rata

Jumlah persentase dan responden pengguna bahasa Wolio pada kelompok remaja adalah: (62,00%+70 ,00%+80,00%+60,00%+73,00%+80,00% + 60,00%= 485% : 7 =69%) jika dimasukan respondenyya 69% X 10 = 7 responden

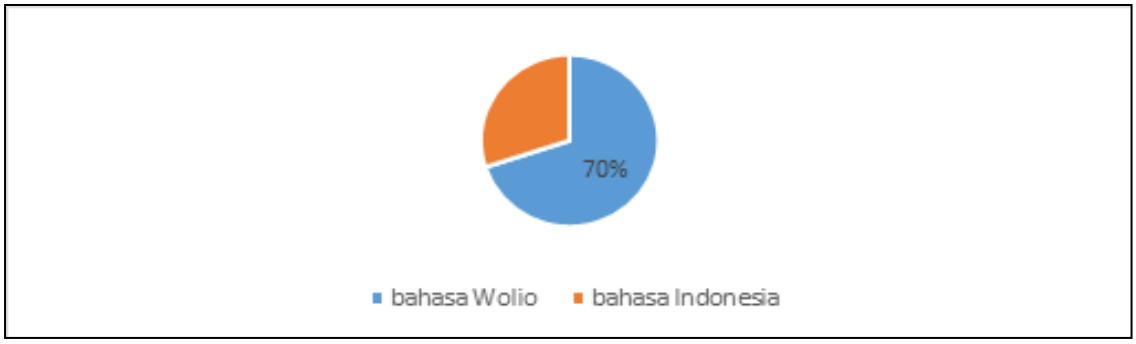
Jumlah presentase dan responden pengguna bahasa Indonesia pada kelompok remaja adalah (28,00%+30%+20,00%+40,00%+27,00%+20,00% + 40% = 205%: 7 = 29%) jika dimasukan dengan responedennya 29,00 % X 10 = 3 responden

Dengan demikian, uraian data di atas dapat dilihat pada tabel 12 di bawah ini.

Tabel 12. Kesimpulan Penggunaan bahasa pada kelompok remaja (N=10

No	Bahasa Wolio	Bahasa Daerah lain	Bahasa Indonesia
1	70%	0	30%

Diagram Bulat Penggunaan bahasa Wolio pada kelompok remaja N =10



Gambar 1 : Diagram Bulat Penggunaan Bahasa Wolio

Berdasarkan data pada tabel di atas dapat diinterpretasikan bahwa pemertahanan bahasa Wolio pada kelompok usia remaja masih terlaksana. Hal itu ditunjukan dengan persentase penggunaan bahasa Wolio pada kelompok itu masih tinggi, yakni 70,00% atau sebanyak 7 responden. Dikatakan demikian, dengan dasar skala pengukuran dalam menghitung bertahan tidaknya bahasa Wolio pada kelompok remaja digunakan dengan skala pengukuran dengan cara menghitung nilai tengah atau median , yakni dihitung dari setengah jumlah responden.

Pada kelompok remaja responden ada 10 (100,00%) maka bertahan tidaknya bahasa Wolio diukur berdasarkan rumus 10 (100,00%) : 2 = 5 (50,00%), maka <10 (< 50,00%) bermakna bahasa Wolio tidak bertahan dan sebaliknya >10 (> 50,00% bermakna bahasa Wolio masih bertahan. Dalam kelompok ini dari 10 responden sebanyak 7 responden atau 70,00% menggunakan bahasa Wolio dalam berinteraksi dengan sesukunya dan ini menunjukkan bahwa bahasa Wolio masih bertahan pada kelompok remaja.

Berdasarkan data pada table 20 pula menunjukkan bahwa kecenderungan pemakaaian bahasa Wolio di kalangan remaja berada pada tingkat sedang karena berada kisaran di 51–75%. Hal ini sudah perlu diwaspadai jangan sampai bahasa Wolio di kalangan remaja semakin menurun.

4. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil pembahasa di atas maka dapat disimpulkan bahwa bahasa Wolio sudah berada pada kategori sedang. Hal ini dapat dilihat pada seluruh ranah pemakaian bahasa Wolio berada pada kategori 70%. Bahasa wolio pada tataran remaja sudah mengalami kemunduran walaupun pada tataran penguatan bahasa wolio masih kuat.

DAFTAR PUSTAKA

Chaer, Abdul dan Leonie Agustina. 2010. *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal.* Jakarta:Rineka Cipta.

Sumarsono. 2013. *Sosiolinguistik*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar.

Tamrin. 2014. "Pemertahanan Bahasa Bugis Dalam Ranah Keluarga di Negeri Rantau Sulawesi Tengah" dalam Jurnal *Sawerigadi* no.3, vol. 20 hal 403—412

IDIOM BADUY
SEBAGAI CARA PANDANG KEARIFAN LOKAL
DALAM HARMONISASI KESEIMBANGAN KOSMOS

Hernawan, Retty Isnendes, Eri Kurniawan
Universitas Pendidikan Indonesia
Pos-el: hernawan@upi.edu, retty.isnendes@upi.edu, erikurn@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh belum terpaparkannya secara detail nilai-nilai kearifan budaya lokal yang terkandung dalam idiom masyarakat Baduy dalam kaitannya dengan keseimbangan kosmos. Tujuan penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan idiom-idiom yang digunakan oleh masyarakat Baduy; penggolongan idiom-idiom masyarakat Baduy; hubungan antara idiom-idiom Baduy dengan keseimbangan kosmos; dan nilai-nilai pendidikan kearifan lokal masyarakat Baduy yang terdapat pada idiom Baduy. Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu metode deskriptif-analitis yang ditujukan untuk menggambarkan dan mengklasifikasikan puspa ragam idiom Baduy. Data idiom yang diperoleh akan dianalisis secara seksama untuk mengungkap dan membongkar nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung di dalamnya. Data dikumpulkan melalui studi pustaka dan teknik elisitasi. Sumber data penelitian ini adalah data berbagai jenis idiom yang ada di masyarakat Baduy. Untuk melihat apakah ada perbedaan nilai kearifan lokal antara Baduy luar dan dalam, idiom dari dua kelompok Baduy ini akan dijaring secara seimbang. Analisis data idiom Baduy dilakukan melalui pengamatan terhadap identitas kata dan makna yang terkandung dalam setiap idiom. Idiom yang memiliki pola, gejala dan kandungan nilai yang serupa dikelompokkan menjadi satu, sementara yang pola dan gejalanya berbeda dimasukkan ke dalam kelompok lain. Hasil yang diharapkan dari penelitian ini adalah adanya dokumentasi lengkap berupa paparan tentang idiom-idiom yang tersebar luas di masyarakat Baduy. Selain itu, dari penelitian ini diharapkan adanya paparan tentang nilai-nilai pendidikan kearifan lokal masyarakat Baduy yang terkandung dalam idiom-idiom Baduy sehingga keseimbangan kosmos bisa tercipta dengan baik.

Kata Kunci: Idiom Baduy, Kearifan Lokal, Keseimbangan Kosmos

PENDAHULUAN

Baduy adalah mandala tempat berdiamnya masyarakat Sunda yang dianggap tipikal orang Sunda 'asli'. Keaslian masyarakat Baduy bisa dilihat dari wujud budaya yang dipergunakannya yang meliputi wilayah ide, aktivitas, dan artefak. Ketiga wujud ini dalam kesehariannya menjelma menjadikan Baduy sebagai masyarakat yang dianggap tradisional dan berbeda dari masyarakat modern.

Ketradisionalan masyarakat Baduy yang menjadikan mereka berbeda dengan masyarakat Sunda yang mengaku dirinya modern, membuatnya populer. Kepopulerannya terutama setelah dibukanya satu grup di dunia maya, jejaring social, yang bernama *Save Baduy*. Selain itu, kepopulerannya dikomunikasikan oleh masyarakat modern dengan mengunggah berbagai berita dan foto-foto ke dunia maya. Hal itu menyebabkan berbondong-bondongnya masyarakat di luar Baduy yang mengunjungi daerah tersebut, baik dari Indonesia maupun dari luar Indonesia, dengan berbagai kepentingan.

Akan tetapi, kedatangan masyarakat luar pada Baduy ini lebih pada keingintahuan saja. Mereka dianggap hanya tertarik melihat aktivitas sosial dan artefak (benda-benda budaya semisal rumah, baju, kerajinan tangan, dan sebagainya) saja. Padahal kedua hal tersebut tidak akan tersedia tanpa adanya ide/gagasan/konsep mengenai kehidupan mereka, dan wilayah konsep merupakan wilayah abstrak yang merupakan aturan berkehidupan masyarakat Baduy.

Keteraturan kehidupan (aktivitas dan artefak) masyarakat Baduy dikagumi oleh masyarakat luar. Terutama dalam menjaga keteguhan tradisi dan proses adaptasi mereka dengan alam di sekelilingnya. Keteguhan dan adaptasi tersebut menjadikan mereka damai dan sejahtera jauh dari hiruk pikuk persoalan ambisi-ambisi sekuler dan kapitalisme yang justru merusak alam hayati tempatnya berdiam.

Keteraturan hidup masyarakat Baduy tidak akan terwujud tanpa aturan-aturan. Aturan-aturan hidup masyarakat Baduy memang tidak tertuliskan tetapi berada pada tataran lisan yang disebut *pikukuh.* Pikukuh ini bermacam-macam, ada yang berbicara mengenai aturan religi, sosial, kepemimpinan, dan tanggung jawab. Uniknya, pikukuh masyarakat Baduy yang berbentuk bahasa lisan tersebut mewujud dalam idiom.

Idiom dapat diartikan sebagai 1) konstruksi yg maknanya tidak sama dng gabungan makna unsurnya, msl *kambing hitam* dl kalimat *dl peristiwa itu hansip menjadi kambing hitam, padahal mereka tidak tahu apa-apa*; 2) *ark* bahasa dan dialek yg khas menandai suatu bangsa, suku, kelompok, dll (http://www.kbbi.web.id/idiom)

Idiom atau *ungkara* yang merupakan aturan-aturan tradisional merupakan salah satu bentuk kearifan lokal. Kearifan lokal ini bersifat abstrak sekaligus juga kongkret. Pedoman-pedomannya berupa sistem yang abstrak, tetapi dalam pelaksanaannya berupa sistem yang kongkret karena bisa menjadi alat yang digunakan dalam memperbaiki dan menyelesaikan permasalahan dalam masyarakat budaya (Isnendes, 2013).

Kearifan lokal berasal dari dua kata, yaitu kearifan (*wisdom*) dan lokal (*local*). Echols dan Syadily (1998) menyebutkan bahwa, *local* berarti setempat, sedangkan *wisdom* berarti kearifan atau sama dengan kebijaksanaan. Secara umum maka *local wisdom* (kearifan setempat) dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya.

Menurut Ayatrohaedi (dalam Sartini, 2004:111), *local wisdom* yang merujuk pada *local genius* adalah disiplin antropologi yang diperkenalkan oleh Quaritch Wales. Para antropolog kemudian membahas secara panjang lebar pengertian *local genius* ini, diantaranya Haryati Soebadio (dalam Sartini, 2004:111) mengatakan bahwa *local genius* adalah juga *cultural identity*, identitas/kepribadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai dengan watak dan kemampuannya sendiri. Gobyah (http://www.balipost.co.id dalam Sartini, 2004:112) mengatakan bahwa kearifan lokal adalah kebenaran yang telah mentradisi atau *ajeg* dalam suatu daerah, sedangkan Geriya (http://www.balipost.co.id dalam Sartini, 2004:112) mengatakan bahwa secara konseptual, kearifan lokal dan keunggulan lokal merupakan kebijaksanaan manusia yang bersandar pada filosofi nilai-nilai, etika, cara-cara dan perilaku yang melembaga secara tradisional. Kearifan lokal adalah nilai yang dianggap baik dan benar sehingga dapat bertahan dalam waktu yang lama dan bahkan melembaga.

Sementara itu, Ayatrohaedi (1986) mengutip Moendardjito yang mengatakan bahwa unsur budaya daerah potensial sebagai *local genius* karena telah teruji kemampuannya untuk bertahan sampai sekarang. Ciri-cirinya adalah: (1) mampu bertahan terhadap budaya luar, (2) memiliki kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar, (3) mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli, (4) mempunyai kemampuan mengendalikan, dan (5) mampu memberi arah pada perkembangan budaya (Sartini, 2004:111-112).

Gobyah (http://www.balipost.co.id) menafsirkan bahwa kearifan lokal adalah perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang ada. Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan lokal merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung didalamnya dianggap sangat universal (dalam Sartini, 2004:112) karena memang kearifan lokal mengandung nilai-nilai kebaikan dan kemanusiaan.

Kearifan yang memancar dari idiom Baduy ini akan diteliti keberadaannya, digolongkan jenisnya, dan dimaknai hakikatnya. Hasil yang diharapkan bisa dikomunikasikan pada masyarakat modern agar menjadi pembanding dan contoh dalam kehidupannya. Sehingga perusakan terhadap alam dengan cara eksploitasi lingkungan diharapkan tidak terjadi dan masyarakat modern lebih bijak mengelola alam dan kekayaannya.

Penelitian mengenai idiom Baduy belum ada yang melakukan. Yang sudah ada adalah penelitian ihwal "Model Penanaman Nilai-nilai Kearifan Lokal (Lokal Genius) pada Masyarakat Sunda dalam membentuk Perilaku Lingkungan Bertanggung jawab (Sri Hayati-2011)". Dengan demikian penelitian mengenai idiom Baduy ini perlu dilaksanakan, mengingat hal ini berhubungan dengan pendidikan budaya secara umum mengenai keseimbangan hidup dalam kosmos dan sebagai pelajaran bagi masyarakat modern dalam memperlakukan alam di sekelilingnya.

Permasalahan pada penelitian ini difokuskan pada: 1) idiom masyarakat Baduy sekaitan dengan keseimbangan kosmos dan 2) nilai-nilai pendidikan kearifan lokal masyarakat Baduy yang terkandung pada idiom.

Penelitian yang mengungkap secara khusus tentang kearifan lokal yang terkandung dalam idiom Baduy belum pernah dilakukan. Adapun penelitian yang telah dilakukan sekait dengan kearifan lokal di antaranya: "Revitalisasi Kearifan Lokal melalui Analisis Ungkapan Tradisional Sunda sebagai Upaya untuk Mencegah Perpecahan Bangsa" (Budi Suhardiman, 2010). Penelitian tersebut tidak memaparkan tentang nilai-nilai kearifan lokal dalam idiom Baduy, tetapi lebih fokus pada nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam idiom tradisional Sunda. Itu pun tidak secara terperinci.

Penelitian lainnya yaitu "Model Penanaman Nilai-nilai Kearifan Lokal (Lokal Genius) pada Masyarakat Sunda dalam membentuk Perilaku Lingkungan Bertanggung jawab (Sri Hayati, 2011)". Penelitian tersebut tidak dikhususkan pada masyarakat Baduy tetapi pada masyarakat Sunda secara umum dengan berfokus pada masyarakat Sunda tradisi.

Berbeda halnya dengan penelitian yang berkaitan dengan kearifan ungkapan tradisional Sunda sudah banyak dilakukan. Sebagaimana dikemukakan oleh Sudaryat (2012, hal. 12):

"Penelitian terhadap ungkapan tradisional Sunda telah banyak dilakukan, antara lain, "Ungkapan Tradisional Daerah Jawa Barat" (Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Jakarta: 1984); "Peribahasa: Paribasa dan Babasan Sunda Sunda" (Iskandarwassid dkk., 1985); "Manifestasi Unsur-unsur Budaya dalam Babasan dan Paribasa Sunda" (Sjamsuri dkk, 1989?); "Pandangan Hidup Orang Sunda seperti Tercermin dalam Tradisi Lisan dan Sastra Sunda" (Warnaen dkk., 1987); "Ungkapan Tradisional Jawa Barat" (Sudaryat dkk, 2008). Dalam penelitian-penelitian tersebut umumnya dipaparkan ungkapan tradisional Sunda dari segi unsur-unsur budaya dan pandangan hidup orang Sunda."

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis karena penelitian ditujukan untuk menggambarkan dan mengklasifikasikan puspa ragam idiom Baduy. Data idiom yang diperoleh akan dianalisis secara seksama untuk mengungkap dan membongkar nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung di dalamnya.

Data dikumpulkan melalui studi pustaka dan teknik elisitasi. *Pertama*, studi pustaka (teks) dilakukan untuk mempelajari karakteristik dasar masyarakat Baduy dan idiom-idiom Sunda secara umum sebagai bahan dasar dan bahan perbandingan. Kajian literatur mengenai idiom dan klasifikasinya akan dipakai sebagai dasar untuk mengelompokkan dan menganalisis idiom Baduy. Buku-buku atau tulisan terkait dalam tahap ini akan dijadikan sumber data. *Kedua*, data primer dijaring dengan proses elisitasi, yakni data yang diperoleh langsung dari masyarakat Baduy (luar dan dalam).

Sumber data untuk penelitian ini adalah data berbagai jenis idiom yang ada di masyarakat Baduy. Untuk melihat apakah ada perbedaan nilai kearifan lokal antara Baduy luar dan dalam, idiom dari dua kelompok Baduy ini akan dijaring secara seimbang. Perbedaan ini dimungkinkan terjadi karena tingkat interaksi masyarakat Baduy luar dengan dunia luar jauh lebih intensif dibandingkan dengan mereka yang tinggal di daerah Baduy dalam. Selain itu, jenis aturan adat yang berlaku dan tingkat ketaatan masyarakat (Baduy luar dan dalam) terhadap pelaksanaan aturan adat cukup berbeda. Tentu saja, karena pada hakikatnya kedua masyarakat tersebut bersumber dari leluhur yang sama, akan banyak nilai-nilai kearifan lokal yang serupa.

Analisis data idiom Baduy dilakukan melalui pengamatan terhadap identitas kata dan makna yang terkandung dalam setiap idiom. Idiom yang memiliki pola, gejala dan kandungan nilai yang serupa dikelompokkan menjadi satu, sementara yang pola dan gejalanya berbeda dimasukkan ke dalam kelompok lain.

Prosedur pengolahan data dilakukan melalui tahap-tahap berikut.

a. Melakukan pemerian dan analisis jenis, kandungan makna dan nilai dalam idiom Baduy.
b. Melakukan generalisasi dan formulasi nilai-nilai kearifan lokal dari idiom Baduy
c. Menyimpulkan kandungan nilai dari serangkaian idiom Baduy.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Di sini dipaparkan jenis-jenis idiom yang ditemukan di Baduy, setelah itu dibahas kearifan lokal yang berkaitan dengan keseimbangan kosmos.

1) Jenis Idiom Baduy dalam Keseimbangan Kosmos

Jenis-jenis idiom yang ditemukan menyiratkan arti dan isi. Berdasarkan pada isinya, ditemukan adanya idiom yang berbicara mengenai hukum, idiom mengenai alam, idiom mengenai kerukunan hidup, idiom mengenai pergaulan hidup, dan idiom mengenai kepemimpinan.

(1) Idiom mengenai hukum

Mun hukum kancra kancas	Kalau hukum kancra kancas
éta mantak roméd céréwéd	Hal itu mengakibatkan rumit dan buruk
pasini euweuh sisian	berjanji tiada tepi
pasini euweuh warangkian	berjanji tiada batas
tunggul nyaruk-cohcor mantog	tunggul tajam runcing bahaya
badak galak jelema nyarak	badak galak manusia lebih galak
bacupat-bacapit bacoér-coér.	menyapit berkait ke mana-mana

Idiom ini sangat unik, padat, dan mengandung maksud yang tinggi. Idiom ini timbul dari hukum adat yang keras namun lembut dan penuh kedisiplinan namun fleksibel. Hukum bagi masyarakat Baduy adalah mutlak harus ditegakkan, sedangkan bagi pelanggar hukum, ada konsekwensi yang harus diterima. Oleh karena itu, kehidupan di masyarakat Baduy jauh dari tindak kriminalitas, kejahatan, atau kekacauan yang membawa efek rusaknya kosmos. Masyarakat tentram dalam kehidupannya masing-masing. Problematika selalu ada, tetapi kekuatan hukum memagari masyarakatnya dari keburukan kejahatan. Dengan demikian, masyarakat Baduy selalu dikodisikan untuk jujur dan lurus hati.

(2) Idiom mengenai alam

gunung ulah dilebur,	gunung jangan diratakan
lebak ulah dirusak,	lembah jangan dirusak
buyut ulah dirobah,	petabuan jangan diubah
larangan ulah direumpak.	larangan jangan dilanggar

Idiom mengenai keseimbangan alam ini sangat popular, bahkan ditulis di dua tapal batas tanah ulayat. Idiom ini juga sebenarnya hukum yang harus ditaati oleh mereka, karena bila dilanggar, akan mengakibatkan Gunung Kendeng (wilayah yang mereka tempati) akan rusak dan akan terjadi kekeringan yang dahsyat. Idiom ini memperlihatkan bagaimana mereka hidup menyelaraskan diri dengan alam tanpa mengeksploitasi. Masyarakat Baduy lebih banyak menjaga dan penuh kehati-hatian, dan alampun bersahabat dengan mereka.

(3) Idiom mengenai kerukunan hidup

hiji bérés,	Pertama selesai
dua ruwis (roés),	kedua tuntas
tilu runtut,	ketiga rukun
opat raut,	ketika damai
lima répéh,	keempat tentram
genep rapih.	kelima rapi/ cantik/ serasi

Idiom ini memperlihatkan prinsip kerukunan dalam hidup berumah tangga. Bagaimana diksi yang disusun memperlihatkan kebaikan hubungan antara suami dan istri, karena mereka percaya rumah tangga yang baik mempengaruhi lingkungan sekitar, lebih luasnya mempengaruhi desa dan segenap tanah ulayat dan alam buana raya. Sehingga di Baduy Dalam tak ada kasus perceraian, kecuali oleh kematian.

(4) Idiom mengenai pergaulan hidup

Jadi kuntul sauruyan,	Jadi burung kuntul serombongan
jadi gagak sagelengan,	jadi burung gagak sehitaman
jadi walik sairingan,	jadi burung walik (elang) seiringan
lamun ka cai jadi saleuwi	jika pergi ke air jadi selubuk (satu tujuan)
ka darat jadi salogak,	jika pergi ke darat jadi selubang (satu tujuan)
kudu jadi sabobok sapihanéan,	harus jadi mata tenunan sealur
kudu bisa pakakaléng pakeukeumbing.	harus bisa bergandeng tangan saling menolong

Idiom ini memperlihatkan bagaimana orang Baduy hidup dan bergaul di masyarakat. Mereka adalah komunitas yang kompak, bergotong royong, saling mengasihi, saling menyayangi. Dengan demikian, secara kosmis terbangun masyarakat yang baik, normatif, dan penuh dengan ekspektasi kebaikan. Hal ini tentu saja mempengaruhi kehidupan tanah ulayat secara umum, energi positif sangat terasa ketika memasukinya.

(5) Idiom mengenai kepemimpinan

pemimpin mah kudu landung tali ayunan (kudu) laér tali aisan,
ulah ngomong sagéto–géto ulah lemék sadaék–daék,
nyaur kudu diukur nyabla (kudu) diungang,
nulung ka nu butuh nalang ka nu susah,
nganteur ka nu sieun ngoboran ka nu poék,
nyembah ka nu teu boga.

Pemimpin itu harus panjang tali ayunan (bijaksana) harus panjang tali pangkuan (bijaksana)
jangan bicara tidak jelas jangan bicara semaunya
bicara harus diukur bicara (harus) dikendalikan
menolong pada yang butuh
menolong pada yang susah,
mengantarkan mereka yang ketakutan menerangi bagi yang berada dalam kegelapan,
mengutamakan yang tak punya

Idiom ini sangat luar biasa. Di Baduy, pemimpin itu ditunjuk bukan dipilih oleh masyarakatnya. Siapa yang memilihnya? Dialah *baresan kolot* atau para sesepuh yang mumpuni secara lahir dan batin. Pertanggungjawaban pemimpin (*jaro*) yang dipilihnya kepada para sesepuh itu. Proses pemilihannya memerlukan waktu yang panjang, pengamatan para sesepuh itu dikuatkan dengan *ilapat* atau ilham melalui *puun* (pemimpin tertinggi, pada sisi spiritual) dan *dukun*.

Hal itu dilakukan agar mendapat pemimpin seperti yang terdapat dalam idiom di atas. Karena pemimpin yang baik itu akan mempengaruhi rakyatnya dengan seluruh kebaikannya.

2) Kearifan Lokal

Kebijaksanaan–kebijaksanaan yang terdapat dalam idiom memperlihatkan kearifan nan sangat arif, bagaimana kosmos dalam perspektif masyarakat Baduy. Semua idiom–idiom itu terangkum menjadi nilai–nilai arif dalam satu istilah: PIKUKUH KARUHUN.

Pikukuh ini merupakan pedoman yang harus dilaksanakan dan menjadi hukum dalam kehidupan masyarakat Baduy. Pikukuh ini diyakini, dianut, dan menjadi azas dalam ajaran Slam Sunda Wiwitan.

PENUTUP

Idiom Baduy merupakan bagian dari pikukuh karuhun masyarakat Baduy. Pikukuh ini adalah bentuk kearifan lokal yang memperlihatkan kejeniusan masyarakat Baduy dalam bidang hukum, alam, kerukunan berumah tangga, pergaulan di masyarakat, dan masalah kepemimpinan.

Bila memperhatikan peri kehidupan masyarakat Baduy (terutama Baduy dalam), maka segala tingkah lakunya selaras dengan idiom yang menjadi pikukuhnya. Nilai–nilai kebaikan menjadi penjaga dalam keseimbangan kosmos, sehingga ketentraman batin tercapai. Semua berada dalam harmoni dan keseimbangan jiwa. Ini merupakan contoh bagi masyarakat Indonesia yang mengaku dirinya modern akan tetapi disharmoni dalam menjalani kehidupannya.

DAFTAR PUSTAKA

Gobyah, I Ketut. “Berpijak pada Kearifan Lokal”, Tersedia di: http://www.balipos. co.id.

Hayati, S. (2011). Model Penanaman Nilai–Nilai Kearifan Lokal (Local Genius) Pada Masyarakat Sunda Dalam Membentuk Perilaku Lingkungan Bertanggung Jawab. Jurnal Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat UPI .

http://www.kbbi.web.id/idiom *Kamus Besar Bahasa Indonesia (kamus versi daring/dalam jaringan)*

Isnendes, Retty. (2013). ”Struktur dan Fungsi Ngalaksa dalam Perspektif Pendidikan Karakter” (disertasi). Bandung: Prodi Pendidikan Bahasa Indonesia Pascasarjana UPI.

John M. Echols dan Hassan Shadily, Kamus Indonesia–Inggris, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, edisi III, cet v, 1997

Sartini. (2004). Menggali Kearifan Lokal Nusantara: Sebuah Kajian Filsafat. Jurnal Filsafat, 37, hlm. 111–120

Sudaryat, Yayat. Spk. 2011. Nilai Pendidikan Karakter dan Moral Bangsa dalam Ungkapan Tradisional Sunda. Bandung: FPBS UPI.

Suhardiman, B. (2010) Revitalisasi Kearifan Lokal melalui Analisis Ungkapan Tradisional Sunda sebagai Upaya untuk Mencegah Perpecahan Bangsa. Tersedia di: http://budisuhardiman. blogspot.com/2010/05/revitalisasi–kearifan–lokal–melalui.html

METAFORA BUDAYA KONSUMSI DAN PERILAKU KONSUMERSIME DI MASYARAKAT

Muhammad Hasyim
Mardi Adi Armin
Hasbullah
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin
hasyimfrance@unhas.ac.id

ABSTRAK

Penelitian ini menggunakan semiotika metaforik untuk mengungkapkan makna-makna simbolik konsumersime dalam iklan komersial televisi dan efek ideologis budaya konsumsi di masyarakat. Penelitian ini mencoba menjelaskan bagaimana produk yang dikonsumsi dan digunakan, bekerja secara metaforik, dengan mengamati hubungan dinamis antara penanda dan petanda, bermakna manusiawi bagi konsumen. Kebermaknaan manusia dalam kehidupan tidak hanya ditentukan oleh eksistensi orang lain, tetapi keberadaan benda-benda komersial yang mengilinginya. Masyarakat dalam konteks budaya konsumsi adalah benda-benda komersial sebagai "makhluk-makhluk" yang ada disekitar individu yang mengeksistensikan manusia bermakna dalam kehidupan. Iklan komersial menggunakan bahasa metafora dengan menghubungkan dan mempertukarkan dua tanda, yaitu benda-benda konsumsi yang bermakna manusiawi dan manusia sebagai pengguna produk. Manusia mencari kebermaknaan dirinya dalam kehidupan dengan mengkonsumsi atau menggunakan produk.

Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kuantitatif dan kualitatif serta melakukan pendekatan teori semiotika. Pengumpulan data penelitian bersumber dari data iklan televisi dan pelanggan – komunitas motor - di Makassar yang dilakukan dengan cara wawancara melalui pembagian kuestioner dan wawancara.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa adalah adanya fenomena di masyarakat masyarakat dalam mencari makna hidup dengan lebih banyak berinteraksi dirinya dengan benda-benda konsumsi – bukan dengan orang lain - sebagai bentuk perilaku konsumerisme. Perilaku konsumerisme merupakan efek ideologi iklan dengan menanamkan konsep metaforis.

Keywords: metafora, konsumerisme, semiotika, produk, masyarakat konsumsi

LATAR BELAKANG

Di zaman globalisasi ini iklan komersial sudah menjadi kebutuhan dalam kehidupan sehari-hari. Fungsi iklan sekarang bukan hanya menjual produk tetapi iklan sudah menjadi media informasi tentang produk yang digunakan oleh konsumen. Dalam pemenuhan kebutuhan hidupnya, mulai dari masalah kesehatan, kecantikan, kendaraan, dll, mereka mencari informasi melalui iklan. Kebutuhan informasi melalui iklan juga tidak lepas dari penguasaan ruang-ruang publik oleh perusahaan komersial dalm memasarkan produknya (Hasyim, 2017: 523). Salah satu ruang publik yang saat ini menjadi sasaran penguasaan pengkilan adalah media internet.

Mengapa pengiklan menyasar ke media internet? Hasil survei APJII (Asosiasi Pengguna Jasa Internet Indonesia) menunjukkan bahwa jumlah pengguna internet di Indonesia tahun 2016 mencapai 132,7 orang. Sementara itu, total jumlah penduduk Indonesia pada tahun 2016 sebanyak 256,2 juta orang. Artinya bahwa lebih dari 50 persen populasi penduduk Indonesia merupakan pengguna internet dalam mengakses dan mengelolah berbagai informasi. Selanjutnya, dari 132,7 juga pengguna internet Indonesia, sebanyak 62% atau 82,2 juta orang berbelanja melalui internet (www.apjii.com). Ini berarti bahwa internet sudah menjadi kebutuhan utama sebagian besar penduduk Indonesia.

Kenyataan yang tidak dapat dihindari adalah setiap kita mengakses aplikasi video, misalnya youtube, selalu diawali dengan iklan, dan di sela-sela tayangan video di Youtube selalui diselingi iklan produk komersial. Bergitu pun ketika kita mengakses informasi melalui media *smartphone* berbasis

Anroid. Setiap kita membuka aplikasi, penyuguhan iklan-iklan selalu tampil di sisi bawah atau di atas layar *smartphone* baik di awal, tengah maupun di akhir program aplikasi yang dibuka. Serangan iklan komersial di media internet memaksa kita membaca pesan dari iklan, hingga akhirnya kita bergantung pada informasi-informasi tentang produk yang dibutuhkan melalui iklan. Tujuan akhir periklanan adalah bagaimana produk menentukan makna hidup kita. Dengan kata lain, bagaimana manusia mencari makna hidup melalui produk yang digunakan (hasyim, 2017: 524).

Untuk itu, berbagai cara dilakukan pengiklan untuk sampai kepada tujuan yang diharapkan. Salah satu strategi komunikasi iklan yang dilakukan adalah bagaimana benda-benda konsumsi bermakna manusiawi dengan menggunakan bahasa metafora.

Di dalam era globalisasi teknologi informasi sekarang ini, media periklanan berperan besar dalam membentuk budaya konsumsi, melalui gempuran iklan yang menawarkan gaya hidup (*life style*) secara visual (Chaney, 2011: 19). Media iklan menyampaikan pesan-pesan gaya hidup dalam membentuk citra subjek-subjek. "Semua ideologi memiliki fungsi (yang mendefinisikannya) untuk membentuk individu-individu konkrit sebagai subjek-subjek (Althusser, 2008: 48). Dalam menciptakan individu sebagai subjek dengan cara interpelasi, iklan menciptakan, sebagaimana istilah yang dikemukakan oleh Althusser, *profoundly unconscious*, hal-hal (produk komersial) secara mendalam yang tidak disadari tertanam dalam diri individu, di mana sebuah produk yang digunakan (konsumsi) menjelma menjadi sesuatu yang alamiah.

Media iklan tidak hanya sekadar menjual manfaat sebuah produk, tetapi lebih dari itu, iklan menjual manfaat sosial, sebuah sistem ide (gagasan), atau suatu cara mengkonstruksi realitas atas produk yang dipromosikan. Menurut Baudrillard, iklan menciptakan makna-makna tertentu atas realitas produk yang dibentuk: *"Si nous consommons le produit dans le produit, nous consommons son sens dans la publicité* (ketika kita mengkonsumsi produk sebagai produk, maka kita telah mengonsumsi maknanya melalui iklan, 1968: 252).

Konsumsi makna yang dimaksud tidak lain adalah pandagan-pandangan umum yang diciptakan pengiklan. Sebagaimana yang dikemukakan Kathy Myers, iklan tidak sekadar membentuk merek dan menginformasikan manfaat produk, tetapi sebuah produk harus bermakna sesuatu yang manusiawi (2012: 85).

Salah satu fenomena bahasa yang digunakan dalam menciptakan budaya konsumsi melalui media iklan adalah metafora. Penggunaan metofora dalam media iklan merupakan ungkapan persuasif kebahasaan yang maknanya tidak bersifat langsung terhadap objek yang dimaksud, namun mengacu atau memaknai sesuatu yang lain terhadap suatu objek yang dimaskud. Misalnya, dalam iklan televisi komersial, pengiklan tidak mengajak pemirsa untuk membeli barang dengan mengatakan 'belilah', tetapi pengiklan menggunakan konsep metaforis, yaitu pandangan-pandangan hidup yang bermakna bagi konsumen. Fenomena budaya konsumerisme di masyarakat (Makassar) sudah menjadi *lifestyle* dewasa ini. Fenomena yang dapat ditemukan adalah masyarakat lebih banyak berinteraksi dengan benda-benda konsumsi daripada orang lain (sesama); masyarakat mengagumi benda-benda konsumsi; dan mencari makna hidup lewat barang konsumsi yang digunakan.

Atas dasar itu maka, penelitian tentang metafora budaya konsumsi dan fenomena terbentuknya masysarakat konsumsi di Makassar menarik untuk diteliti. Tulisan ini sebagai hasil penelitian akan membahas bagaimana penggunaan metafor dalam mengkonstruksi makna budaya konsumsi atas produk-produk komersial yang dipromosikan melalui media iklan. Ada pun perumusalan masalah yang dapat diajukan adalah: Bagaimana penggunaan metafor konseptual dalam mengkonstruksi makna budaya konsumsi atas produk komersial yang dipromosikan melalui iklan komersial?

LANDASAN TEORI

– Metafora

Secara semiologis, metafora adalah cara mengkonsepsualisasikan suatu tanda (topik) dengan sesuatu yang lain melalui perbandingan dan/atau persamaan. Cara kerja metafora adalah menghubungkan dua tanda. Tanda pertama berfungsi sebagai sumber (topik) dan tanda kedua berfungsi sebagai sasaran (kendaraan). Relasi keduanya menghasilkan makna baru (*grounds*).

Topik adalah makna metaforis yang dimaksudkan penulis, bukan makna harfiah. Kendaraan (v*ehicle)* adalah kata atau frase yang memiliki makna metaforis. *Grounds* adalah hubungan antara

makna harfiah dengan makna metaforis. Melalui *grounds* dapat diketahui makna apa yang ingin disampaikan dan prototipe seperti apa yang ingin dialihkan ke *topic*, terkait dengan makna harfiah dari *vehicle* atau metaforanya (Danesi, 2010: 59).

Pada dasarnya pembentukan makna metafora diambil dari tanda verbal yang sudah ada di masyarakat, yang kemudian tanda tersebut yang dapat berupa nilai-nilai sosial/budaya ditransferkan ke tanda yang menjadi target (sasaran) yang mengahasilkan makna baru. Dengan demikian metafora adalah proses semiologis dalam membentuk tanda metafora.

Seperti yang dijelaskan oleh Lakoff dan Johnson (1980:3) bahwa, *"...metaphor is pervasive in everday life, not just in language but in thought and action. Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally methaporical in nature".* Lakoff dan Johnson memberikan isitiah metafora konseptual.

Dalam metafora konseptual dari Lakoff dan Johnson, terdapat dua ranah konseptual, yaitu ranah sumber dan ranah sasaran. Ranah sumber digunakan manusia untuk memahami konsep abstrak dalam ranah sasaran. Ranah sumber umumnya berupa hal-hal yang biasa ditemukan dalam kehidupan sehari-hari.

Ranah sumber lebih bersifat konkret, sedangkan ranah sasaran bersifat abstrak. Metafora mengorganisasi hubungan antar objek dan menciptakan pemahaman mengenai objek tertentu melalui pemahaman mengenai objek lain. Dengan kata lain, ranah sumber *(source domain)* digunakan manusia untuk memahami konsep abstrak dalam ranah sasaran *(target domain)*.

Selanjutnya, Lakoff dan Johnson menyatakan bahwa *"The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another"* (1980: 5). Berdasarkan pernyataan tersebut, dapat dikatakan bahwa seseorang dapat memahami sesuatu hal melalui proses pemahamannya akan hal lain yang telah dikenal dan dipahami sebelummya. Pendapat tentang Lakoff ini mengisyarakatkan bahwa metafora bukan sekadar dalam kata-kata yang kita gunakan tetapi lebih dari itu, bahwa ini merupakan fakta bahwa proses berpikir manusia dan sistem pemahamannya sebagian adalah metaforis. Lebih lanjut, Lakoff dan Johnson mengatakan bahwa metafora meruapakn hal umum dalam kehidupan sehari-sehari, tidak hanya dalam bahasa, melainkan juga dalam pemikiran dan tindakan. Jadi, kita dapat mengetahui cara berpikir dan tindakan seseorang melalui metofora yang digunakan.

Sebagaimana telah dikemukakan tadi, secara semiotik metafora dibangun atas dua tanda sebagai referen, yang saling berhubungan satu sama lain. Tanda pertama disebut topic dari metafora tersebut. Kemudian tanda kedua merupakan sarana dari metafora tersebut, yang dipilih untuk menyatakan sesuatu sebagai topik. Hubungan di antara kedua tanda tersebut menciptakan tanda (makna baru), yang disebut dengan dasar yang memiliki makna lebih dari sekadar gabungan sederhana tanda pertama (topik) dan tanda kedua (sarana) atau target.

Dengan demikian, metafora merupakan sesuatu tanda yang dibentuk dari tanda yang kompleks, yang dapat membentuk struktur:

Tanda1 + Tanda2 = Metafora

Tanda pertama dibentuk dari relasi penanda dan petanda. Secara terpisah, tanda kedua juga dibentuk dari relasi penanda petanda. Relasi dua tanda tersebut menciptakan tanda (makna baru). Kemudian, metafora dikontrusi melalui proses metaforis.

- **Budaya Konsumsi**

Istilah konsumsi dapat dimaknai sebagai sebuah proses objektifikiasi, yaitu proses eksternalisasi atau internalisasi diri lewat objek-objek sebagai medianya (Yasraf, 2010). Maksudnya, bagaimana orang memahami dan mengkonseptualisasikan diri maupun realitas di sekitarnya melalui objek-objek material. Di sini terjadi proses menciptakan nilai-nilai melalui objek-objek dan kemudian memberikan pengakuan serta penginternalisasian nilai-nilai tersebut.

Definisi tersebut memberi pandangan dalam memahami alasan mengapa orang terus menerus berkonsumsi. Objek-objek konsumsi telah menjadi bagian yang internal pada kedirian seseorana sehingga sangat berpengaruh dalam pembentukan dan pemahaman konsep diri.

Konsumsi, dari sudut pandang semiotik, diartikan sebagai proses menggunakan atau mendekonstruksi tanda–tanda yang terkandung di dalam objek–objek. Ketika kita mengkonsumsi suatu objek, secara internal orang mendekonstruksi tanda yang ada dibalik objek tersebut.

Tanda–tanda pada objek konsumsi, misalnya iklan komersial televisi pada kenyataannya justru cenderung digunakan untuk menandai relasi–relasi sosial. Objek konsumsi mampu menentukan identitas diri dan simbol–simbol sosial tertentu. Objek juga mampu membentuk perbedaan–perbedaan sosial dan menaturalisasikannya melalui perbedaan–perbedaan pada tingkat pertandaan.

Memang, kenyataannya bahwa budaya konsumsi yang dikontruksi oleh media iklan menciptakan makna–makna diferensiasi, sebagai aktualisasi diri sebagai manusia yang bermakna melalui kegiatan konsumsi.

METAFORA BUDAYA KONSUMSI DALAM TEKS IKLAN KOMERSIAL

Cara kerja metafora adalah menghubungkan dua tanda, sebagai sumber atau topik dan sarana atau kendaraan yang menghasilkan makna baru. Metafora adalah proses semiologis dalam membentuk tanda (makna baru).

1. Tagline Suzuki Nex, You are Nex, yang lain End

Metafora dengan konsep Manusia adalah benda konsumsi (objek) ditemukan pada iklan Susuki Nex, Suzuki Satria dan Honda Vario.

Tagline Suzuki Nex adalah *You are Nex, yang lain End*. Tagline ini terdiri atas dua kalimat. Pertama, *You are Nex*. Kedua, yang lain *end*. Dalam metafora, *You are Nex* terdapat dua referen yaitu kata ganti 'You' dan kata 'Nex', yang saling berhubungan satu sama lain. Referen pertama, 'you' disebut topik, dan referen kedua adalah Nex yang disebut sarana atau kendaraan dari metafora tersebut. Relasi kedua tanda tersebut membentuk makna metaphor: *You are Nex*.

Tanda verbal 'You' merupakan kata ganti dan sapaan untuk orang yg diajak berbicara atau berkomunikasi. Tanda verbal 'Nex' yang berasal dari kata 'next' berarti 'yang berikutnya' dan merek motor Suzuki. Dalam konteks metafora, kata 'you' dalam iklan tersebut adalah mereka yang disapa dan diajak untuk menggunakan produk Suzuki Nex. Kemudian kata 'Nex' adalah nama produk motor yang memiliki makna simbolik identitas diri dan diferensi pada produk motor Suzuki Nex, yaitu kecepatan atau pemimpin. Relasi kedua tanda tersebut memberikan makna bahwa 'anda' yang pertama menggunakan Suzuki Nex, 'anda' sebagai pemimpin, berada paling depan dibandingkan dengan produk motor lain. Konsep pemimpin merupakan menjelaskan identitas dan diferensiasi simbolik pada produk motor Suzuki Nex.

Tagline iIklan Suzuki Suzuki Nex membentuk konsep metaforis depan versus belakang. You are Nex adalah konsep depan (berada paling depan), yang lain end, merupakan konsep belakang (berada paling belakang). Konsep orientasi metafora depan vs belakang dapat meluas maknanya menjadi 'pemimpin': pemimpin teknologi mesin motor matik Suzuki Nex dan yang lain bukan pemimpin.

2. Tagline Honda Vario: I am Vario

Iklan Honda Vario, "I am Vario", juga menunjukkan metafora identitas dan diferensiasi simbolik dengan konsep pemimpin (terbaik).

Tagline "I am Vario" terdiri atas dua tanda sebagai referen, yaitu kata ganti 'I', yang berarti aktualisasi diri seseorang (Agnes Monica) terhadap sesuatu (merek motor Honda Vario)., dan kata 'Vario', yang berarti merek motor Honda yang memiliki kualitas terbaik, yang direpresentasikan dalam iklan tersebut dengan pernyataan : "Memasuki era baru skuter terbaru terbaik. Dengan The All New Vario 125, saatnya kamu rasakan desain terbaik, performa terbaik, dan paling irit." Tanda pertama, kata ganti 'I' disebut topik, dan tanda kedua adalah Vario yang disebut kendaraan dari metafora tersebut. Relasi kedua tanda tersebut membentuk makna metaphor dengan konsep produk terbaik sehingga kata ganti 'I' akan mendapatkan makna manusia terbaik (modern) dengan memiliki produk motor Honda Vario.

Tagline 'You are Nex' (Suzuki Nex) dan 'I am Vario' (Honda Vario) merupakan konsep metafora yang bersifat umum yang memiliki bentuk mendasarinya: manusia adalah benda konsumsi (objek). Dalam konsep metafora yang sudah umum, kita mengenal konsep metafora, 'manusia adalah binatang'. Di sini dapat dilihat perumusan metafora yang mendasarinya bahwa bagaimana binatang digunakan untuk menjelaskan manusia. Demikian pun, bagaimana benda-benda konsumsi (produk komersial) menjelaskan (memaknakan) manusia. Konsep metafora manusia adalah benda konsumsi (produk), secara literal (denotasi) bukan berarti manusia adalah benda atau objek. Benda-benda komersial tersebut telah disisipkan makna harapan, kengininan, dan selera, yang merupakan hal yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan.

3. Tagline Honda Beat: Let's get the BeAt

Selanjutnya, metafora iklan Honda BeAt dengan tagline 'Let's get the BeAT' dapat ditemukan pada tanda verbal BeAt. Tanda verbal ini terdiri atas dua referen yang disebut rana sumber dan sasaran, yaitu rana sumber (topic) yaitu beat, dan rana sasaran BeAt, sebagai merek motor.

Referen pertama kata beat berasal dari bahasa Inggris yang berarti music (hentakan musik). Dalam kamus bahasa Indonesi (KBBI) dijelaskan bahwa music itu sifatnya rileks (santai), menyenangkan, dan menghibur. Referen kedua adalah BeAt yang merupakan singkatan dari kata Be automatic, yang menjadi merek motor matik Honda. Konsep kata 'beat' ditransfer maknanya ke dalam merek produk motor Honda Beat, sehingga menjadi menjadi konsep metaforis 'Honda BeAt adalah musik' (rileks, santai, menyenankan dan menghibur) seperti orang yang sedang mainkan music.

Pada tagline iklan tersebut 'Let's get the BeAt' metafora 'Beat adalah musik' menjelaskan (memaknakan) manusia dengan penggunakan kata ganti persona pertama jamak, dan kata ganti yg berbicara bersama dengan orang lain atau yg diajak bicara. Penggunaan kata ganti 'us' sebagai bentuk ajakan kepada orang (konsumen) untuk memiliki motor merek Honda Beat

4. Tagline Yamaha Jupiter MX: "Jupiter MX, yang lain makin ketinggalan"

Metafora dengan konsep pemimpin dapat ditemukan dalam iklan Yamaha Jupiter MX, dengan Tagline, 'Jupiter MX, yang lain makin jauh ketinggalan'.

Pada iklan tersebut terdapat metafora yaitu pada kata *Jupiter* yang mengacu pada Dewa Romawi dengan kata *Jupiter* yang mengacu pada produk motor Yamaha. Kata Jupiter memiliki makna pusat (topic): nama Dewa Romawi yang merupakan pemimpin para dewa Romawi lainnya. Ini berarti bahwa Jupiter memiliki karakter sebagai pemimpin. Kemudian, makna kata Jupiter ditransferkan ke referen Jupiter sebagai merek motor Yamaha, yang memiliki makna metafor sebagai pemimpin pasar motor dengan merek motor lain. Metafora dengan konsep pemimpin pada iklan Yamaha Jupiter MX direpresentasikan dengan kecepatan laju produk tersebut, yang tidak dapat dikalahkan oleh merek motor lain. Makna metafora pemimpin yang dimaksud adalah kecepatan laju kendaraan, teknologi mesin Yamaha Jupiter yang lebih canggih, dan munguasi pangsa pasar motor kelas bebek. Dengan demikian, metafora konseptual pada iklan Yamaha Jupiter MX yaitu: kepemimpinan.

Makna metafora Yamaha Jupiter sebagai pemimpin ditrasnferkan (pengalihan makna) ke dalam diri manusia sebagai pengguna motor Yamaha Jupiter MX.

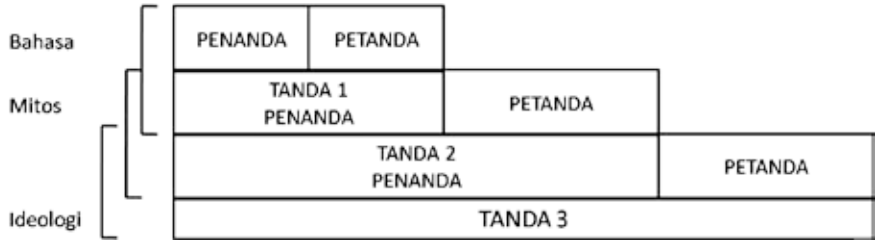
Kemudian, untuk membandingkan produk Yamaha Jupiter MX lebih baik daripada merek lainnya, seperti pada tagline-nya, 'yang lain makin jauh ketinggalan', Yamaha Jupiter disisipkan makna pemimpin sebagai karakter yang dimiliki dewa Romawi Jupiter.

EFEK IDEOLOGIS METAFORA BUDAYA KONSUMSI DI MASYARAKAT

Dalam konstruksi metafora, tanda tersebut merpakan sistem semiologis tingkat kedua. Tanda, yakni gabungan total antara petanda (konsep) dan penanda (citra, bentuk) pada system pertama menjadi penanda system kedua. Pada system pertama, *system linguistic* atau bahasa-objek menjadi sandaran metafora yang akan membentuk sistemnya sendiri. Metafora terbentuk dengan mengaitkannya dengan aspek-aspek sosial-kultur di dalam masyarakat, dari luar dirinya dan sebagai system referen system. Dengan demikian, metafora (penciptaan obejk baru) dilatarbelakangi oleh suatu pandangan tertentu (ideologi) dari pengiklan.

Dalam signifikasi tanda, ideologi sebagai system referen menjadi petanda dalam metafora. Dengan kata lain ideologi adalah petanda dari system kedua, suatu konsep, suatu pandangan, dan penanda adalah bentuk metafora (citra). Jadi, pandangan, konsep, motivasi yang menjadi dasar pembentukan tanda yang bermakna disebut ideologi. Ideologi menyusup masuk ke dalam penandaan tanda dan menjadi petanda (konsep). Ketika konsep itu mantap, diterima menjadi hal yang wajar atau alamiah, maka ia menjadi ideologi.

Skema semiotika Barthes dapat dikembangkan menjadi:



Dalam skema di atas, *real system*[1]. adalah tanda real dalam kehidupan sosial masyarakat dan menjadi materi dasar dalam penandaan pada level pertama, denotasi atau bahasa-objek. Tanda pada level pertama (bahasa) menjadi penanda dan menghasilkan konsep baru sebagai petanda pada level kedua (metafora atau konotasi). Petanda pada tataran kedua tersebut merupakan operasi ideologi metafora. Kemudian, Tanda metafora gabungan unsur penanda dan petanda (ideology) menjadi penanda pada tataran ideology dan menciptakan makna dominan pada petanda yang sudah dianggap wajar dan alamiah di masyarakat (ideologi dominan).

Misalnya pada contoh iklan yang diteliti, Iklan Honda menciptakan makna melalui slogannya, "One Heart". Slogan tersebut menghasilkan makna kebersamaan, satukan tekad dan cita-cita, spirit atau semangat untuk menjalani hidup bersama produk motor Honda. Slogan "Honda, One Heart" berarti spirit hidup bersama dengan Honda. Pada tataran pertama tanda merujuk pada denotasi (bahasa). Pada tataran kedua tanda dari tataran pertama menjadi penanda metafora, dan menghasilkan petanda baru (objek baru), yakni kebersamaan, satukan tekad dan cita-cita, spirit. Dalam konteks ini metafora ini menuturkan bahwa jika kita menggunakan produk sepeda motor Honda maka kita akan memperoleh spirit, rasa kebersamaan (toleransi).

Pada tataran ideologi, Honda sebagai perusahaan produsen sepeda motor menyusup masuk dalam tanda melalui petanda, yang kemudian menghasilkan makna ideologi, pertama adalah kepentingan ekonomi (profit) bagi Honda, bahwa dengan kemampuan menyatukan konsumen dengan lataran budaya yang berbeda (suku, umur,pendidikan, profesi) melalui slogannya, pada dasarnya Honda ingin menyatukan konsumen yang memiliki tekad hanya untuk memilih merek Motor Honda. One Heart berarti satu tekad untuk memilih produk Honda.

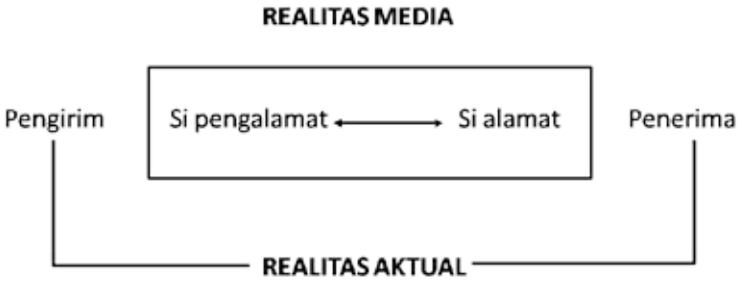
Yamaha merepresentasikan slogan, "Yamaha Semakin di depan" yang mengandung makna kecepatan dan kepemimpinan. Metafora iklan slogan Yamaha menekankan bahwa bila kita menggunakan produk sepeda motor Yamaha, maka anda melaju kendaraan selalu di posisi terdepan. Metafora kecepatan berkendaran merujuk kepada makna kepemimpinan, atau juara. Makna pada tataran pertama, "Yamaha semakin di depan" merujuk pada makna denotasi sebagai slogan produk motor Yamaha. Kemudian, pada tataran kedua, tanda denotasi (system bahasa) menjadi penanda dan membangkitkan makna kepemimpina (juara) sebagai petanda baru.

1. Dalam buku Element of Semiology (Barthes: 1964), di jelaskan bahwa real sytsem adalah system tanda (bahasa dan aspek-aspek sosial budaya) yang konvensional di masyarakat, yang menjadi bahan dasar dalam prosen penandaan (produksi makna) tataran pertama (denotasi) dan tataran kedua (konotasi, dan metafora).

Dalam konteks ini, Yamaha menciptakan makna identitas diri sebagai pemimpin bagi orang yang menggunakan produk Yamaha. Pada tataran ketiga, metafora menjadi penanda yang kemudian menghasilkan petanda baru sebagai ideology, yaitu pemimpin pasar produk sepeda motor. Jadi, pada tataran ideology slogan "Yamaha Semakin di depan" berarti Yamaha sebagai pemimpin teknologi sepeda motor di Indonesia.

Sementara, ideology, menurut Althusser adalah *profoundly unconscious*, suatu pandangan atas suatu realitas secara mendalam yang tidak disadari tertanam dalam diri individu, di mana suatu realtas menjelma menjadi sesuatu yang alamiah (Althusser, 2008: 48). Kemudian, Althuser memberikan definisi lain, bahwa semua ideology memiliki fungsi untuk membentuk (menginterpelasi) individu-individu sebagai subjek-subjek konkret (1984: 51). Jadi, untuk menciptakan tanda yang *profoundly unconscious*, pengiklan melibatkan individu (manusia) dalam iklan dengan menginterpelasi individu-individu sebagai cara memberikan sesuatu bermakna bagi individu. Fungsi ideology memaknakan seseorang melalui produk-produk yang digunakan atau dikonsumsi.

Untuk menginterpelasi individu-individu menjadi konkret, media iklan televise melibatkan pengirim (komunikator), si pengalamat (addresser), si alamat (addressee) dan penerima (komunikan). Pengirim adalah sumber aktualnya (produsen, dan pengiklan) dan penerima adalah tujuan aktualnya (konsumen). Si pengalamat dan si alamat merupakan konstruksi tanda, yaitu mereka yang terlibat dalam teks iklan televise. Si pengalamat dapat berupa bintang iklan atau narrator dalam iklan yang dikonstruksi dan terlibat komunikasi dengan si alamat dan penerima. Sementara itu, si alamat adalah posisi yang dikonstruksi teks sebagai tujuannya, misalnya bintang iklan (Thwaites, Tony, 2009: 23).



Berdasarkan skema di atas cara kerja ideologi dalam iklan adalah bagaimana iklan mengundang kita untuk secara bebas menciptakan diri kita sendiri sesuai dengan cara iklan menciptakan kita. D dalam ideology dibuat asumsi-asumsi tetang diri kita yang tidak lagi dipertanyakan, karena kita melihat asumsi-asumsi itu tesebut sebagai hal yang wajar dan benar. Dalam proses penciptakan makna bagi kita, maka iklan menyapa kita sebagai seorang individu yang bermakna, misalnya dalam iklan Suzuki Nex, "You are nex, yang lain end." Iklan menciptakan kita bermakna dengan menggunakan produk motor Suzuki Nex. Iklan memberikan suatu pandangan atau nilai bahwa kita akan selalu tampil di depan sebagai pemimpin yang dimaknakan melalui penggunaan produk tersebut.

Tagline Suzuki Nex tersebut menunjukkan bahwa pada iklan tersebut telah terjadi transfer makna antara si pengalamat dan penerima. Suatu transaksi makna antara orang-orang yang ada di dalam iklan dengan suatu produk. Namun karena kita sebagai penerima merupakan bagian dari makna ini, kita dapat melakukan pertukaran melalui interpelasi, menyapa kita. Menyapa itu merupakan

proses transaksi atau suatu pertukaran makna antara 'Anda' sebagai individu, dan subjek imaginer yang disapa iklan. Dalam proses komunikasi ini (interpelasi), persona 'Anda' mempertukarkan diri 'Anda' sendiri dengan subjek yang diajak bicara, yakni pemirsa yang diciptakan iklan demi iklan itu sendiri.

Setiap iklan mengasumsikan adanya permirsa dan iklan memproyeksikan ke ruang luar di hadapan pemirsa, seorang subjek imaginer yang dibentuk menurut relasi di antara unsure-unsur dalam iklan. Pemirsa sebagai persona 'Anda' yang disapa bergerak masuk ke dalam ruang (iklan) ketika pemirsa melihat iklan, dan saat itu 'Anda' menjadi penonton (pemirsa). Iklan menyapa 'Anda', dan merujuk pada diri 'Anda' secara khusus. Sapaan 'You' (Anda) dalam iklan ditransmisikan sebagai makna plural dan pemirsa menerimanya sebagai singular (individu). Jadi, kita disapa sebagai subjek yang telah dihubungkan dengan produk Suzuki Nex. Kata Nex dalam tagline itu , "You are Nex yang lain end, merujuk pada produk motor Suzuki Nex yang diperuntukkan untuk kita. Jadi kata Nex mengacu pada makna selalu berada di depan (cepat) dan sekaligus mengacu kepada kita sebagai subjek. Sapaan Nex untuk diri kita sebagai subjek memiliki makna selalu bergerak cepat tampil di depan.

Begitu pun pada iklan Honda Vario, dengan taglinenya, "I amVario, The Right Future." Individu (Agnes Monica) mengidentifikasikan dirinya sebagai subjek 'Vario' tanda yang merujuk pada produk motor Honda Vario. Subjek dalam iklan mengidentifikasikan diri sebagi Vario, berarti produk itu memberikan sesuatu yang bermakna bagi Subjek (Agnes Monica). Jadi, terjadi proses pertukuran nilai tanda antara produk Vario dengan Kita. Bahwa Vario adalah sepeda motor merek Honda yang memiliki performa teknologi terbaik, yang kemduian konsep permorma terbaik ditransfer maknanya ke dalam diri Subjek, sebagai manusia yang memiliki performa (kualitas) terbaik.

Dengan demikian, iklan menciptakan sesuatu yang bermakna bagi kita, kita mengambil makna dari iklan tersebut, kemudian kita menciptakan makna dari iklan untuk diri kita sendiri. Interpelasi Subjek pada tagline iklan televise Honda Vario, "I am Vario, The Right Future," mengajak kita sebagai permisa untuk mengidentifikasikan diri seperti subjek imaginer dalam iklan.

Pada iklan Honda Beat, dengan taglinenya, "Let's get the BeAt", interpelasi individu menjadi subjek konkret dengan mengajak penerima (pemirsa) untuk memiliki produk sepeda motor Honda Beat. Dalam iklan tersebut direpresentasikan bagaimana iklan menginterpelasi individu-individu imaniger menjadi subjek dengan memikili motor Honda Beat karena produk tersebut dapat memberikan makna kesenangan, kebahagian, hidup rileks bagi mereka. Kemudian, mereka pun mengajak atau meninterpelasi individu-individu (pemirsa) untuk menjadi subjek konkret dengan memiliki motor Honda BeAt.

Hal yang sama pada iklan Suzuki Satria dengan tagline, "Suzuki Satria, bikin lo beda." Narrator iklan tersebut menjadikan individu imaginer menjadi subjek dengan cara memiliki motor Suzuki Satria, karena produk tersebut menciptakan makna harapan dan keinginan bagi manusia, yaitu obesi, tujua, idola, tantangan, sebagai carimembentuk identitas diri yang berbeda dengan orang lain. Kemudian, narrator iklan menyapa individu-invidividu actual (pemirsa), dengan ungkapan, 'memang lo beda' sebagai cara untuk mengidentifikasikan individu-individu menjadi subjek yang bermakna seperti dalam subjek imaginer dalam iklan tersebut.

Keterhubungan kita sebagai individu dengan produk pada kenyataannya dapat berarti bahwa kita sebagai si alamat dalam iklan maupun penerima sebagai tujuan pesan iklan disampaikan, satu demi satu menjadi identitas yang bermakna, di mana produk yang diklankan terlebih dahulu diberikan sesuatu yang bermakna bagi kita, kemudian kita mengambil makna sesuatu itu, lalu kita menciptakan makna dari iklan itu untuk diri kita sendiri. Sehingga pada akhirnya, bagaimana makna yang kita ciptakan sendiri menjadi hal yang dianggap wajar. Sebagaimana dikemukakan Paul Ricoer, "tanda adalah sebuah ketidaksadaran (2012: 21). Dalam arti bahwa iklan telah menciptakan struktur-struktur makna sudah menjadi struktur makna dalam pikiran manusia.

KESIMPULAN

Ungkapan metafora yang bermakna budaya konsumsi dalam media iklan televisi tersebut mengacu kepada makna-makna sosial, yaitu konsep keseharian, misalnya kebersamaan, leadership, kesetiakawanan. Metafora budaya konsumsi menakankan pada kebermaknaan manusia di dalam masyarakat melalui produk komersial yang digunakan. Namun, tanpa disadari, ideologi penggunaan

metafora budaya konsumsi tersirat makna sistem objek, yaitu manusia bermakna karena benda-benda yang digunakan. Kebermaknan hidup manusia ditentukan oleh benda-benda komersial yang melekat pada diri manusia atau apa yang dikonsumsi.

Pada iklan komersial produk motor, ditampilkan tokoh-tokoh atau bintang iklan dalam mengendarai atau menggunakan satu merek produk motor dengan cara berkelompok. Efek ideologis bahasa metafora dalam iklan komersial tersebut tersebut bahwa pada hakikatnya manusia selalu berpikir berdasarkan komunitasnya (berkelompok). Komunitas pengguna motor dalam iklan komersial televisi merupakan representasi komunitas motor di masyarakat, di mana salah satu perilaku budaya konsumerisme di masyarakat adalah kecenderungan pengguna motor selalu hidup berkelompok berdasarkan produk (merek motor) yang digunakan.

DAFTAR PUSTAKA

Althusser, Louis. 2008. *Tentang Ideologi: Strukturalisme Marxis, Psikoanalisis, Cultural Studies*. Yogyakarta: Jalasutra.

Barthes, Roland. 1957. *Mythologies.* Paris: Editions de Suil.

Barthes, Roland. 1968. *Elements of Semiology.* New York: Hill and Wang

Baudrillard, Jean P. 1968. *Le Système des objets*. Paris: Gallimard.

Baudrillard, Jean P.. 2004. *Masyarakat Konsumsi*. (Diterjemahkan oleh Wahyunto). Yogayakarta: Kreasi Wacana

Chaney, David.2011. *Lifestyles, Sebuah Pengantar Konrehensif* (Diterjemahkan oleh Nuraeni). Yogyakarta: Jalasutra.

Danesi, Marcel. 2004. *Messages, Signs, and Meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory*. Canada: Canadian Scholars' Press Inc.

Engels Frederick. 2007. *Tentang Das Kapital Marx* (*ebook*).

Fiske, John. 1987. *Television Culture.* London: Routledge.

_____, 1990. *Cultural and Communication Studies*. London: Routledge.

Hall. Stuart. 1993. *Encoding, Decoding* dalam 'The Cultural Studies Reader'. Simon During (ed.). New York: Routledge.

Hoed, Benny. 2011. *Semiotik dan Dinamika Kehidupan Sosial Budaya*. Depok: Komunitas Bambu

Kellner, Douglas. 2010. *Budaya Media*. Yogyakarta: Jalasutra.

Kramsch, Claire. 2009. *Language and Culture*. New York: Oxford University Press.

McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media. The Extension of Man*. London: Routledge & Kegan Paul.

Peirce, Charle Sander. 1966. *Philosophical Writings of Peirce*. (Justus Buchler., Ed.) New York: Dover Publications.

Piliang, Yasraf Amir. 2010. *Semiotika dan Hipersemiotika. Kode, Gaya dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari

Piliang, Yasraf Amir, 2010. Dunia yang Dilipat. *Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Bandung: Matahari.

Saussure, Ferdinand de. 1967. *Cours de Linguistique Générale.* Paris: Payot

Sunardi, ST. 2004. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Bukubaik.

Williamson, Judith. 1978. *Decoding Advertisements*. Amerika: Marion Boyars Publishers Inc.

MAKNA *BALANGAN GANTAL* DALAM PROSESI *PANGGIH* PERNIKAHAN ADAT JAWA

Widodo
Agus Yuwono
Sastra Jawa
Universitas Negeri Semarang
widodojawa@mail.unnes.ac.id
widodo.unnes82@gmail.com

ABSTRAK

Balangangantal dalam prosesi panggih pernikahan adat Jawa menjadi salah satu unsur yang terangkai dalam beberapa point adat. Fungsi dan makna dari prosesi *balang gantal*dalam panggih menempati ranah penting bagi yang menjalankannya. Keistimewaan momen *balangan gantal* dalam panggih pernikahan selain manfaat yang didapat oleh mempelai berdua dan keluarga masing–masing, juga terdapat dalam proses pelaksanaan prosesi adat. *Balagan gantal*dalam pernikahan adat tatacara Jawa dalam prosesnya mentradisi yang secara keseluruhan dirangkai dalam lingkup *pawiwahan.*

Prosesi *balangan gantal* dalam panggih pawiwahan Jawa menjadi awal dari keseluruhan prosesi *panggih*. *Panggih*diawali dengan *balang gantal* (saling melempar sirih), *ngidak tigan* (suami memecah telor dengan diinjak kaki oleh mempelai laki–laki), *wijikan* (istri memasuh kaki suami) *lantingan* (suami mengangkat istri untuk berdiri berjajar), *sinduran*(orang tua mempelai putri membawa mempelai ke pelaminan), *bobot timbang*(ayah mempelai putri memangku kedua mempelai di kanan dan kiri), *nanem manten*(mendudukan mempelai berdua di pelaminan), *bubak kawah* (khusus mantu pertamakali orang tua minum rujak degan kelapa hijau), *kacar–kucur*(simbol suami menafkahi istri), *dulangan*(simbol menikmati rejeki), dan *sungkeman*(simbol berbaktikepada orang tua).

Makna *balangan gantal*dalam perhelatan panggih adat Jawapanggih adatpernikahan Jawa mengandung ajaran keluhuran. Ajaran yang dapat dipetik dalam prosesi tersebut adalah bersatunya kedua insan dalam berumahtangga tidak hanya secara simbolis tetapi juga jiwa dan raganya. Kedua,*gantal* sebagai simbol penyatuan kedua insan yang beda jenis disimbolkan kedua sisi sirih yang berbeda rupanya, sedangkan *lawe wenang* sebagai simbol ikatan rumahtangga.

Kata Kunci: Balangan gantal, Panggih, pernikahan, budaya Jawa,

PENDAHULUAN

Balangan gantal dalam upacara panggih pernikahan merupakan momentum penting pranata kehidupan Jawa. Dianggap penting karena secara legalitas dan kepercayaan ada beberapa hal yang didapat oleh pasangan baru dalam kehidupannya setelah menikah. Selain itu, panggih merupakan syarat sah secara budaya dan sosial hubungan suami istri antara laki–laki dan perempuan dalam kehidupan bermasyarakat. Dari berbagai manfaat yang diperoleh setelah sepasang insan menikah dengan melakukan prosesi panggih layaklah jika prosesi panggih dikatakan momen istimewa.

Keistimewaan momen *balangan gantal* dalam prosesi adat panggih dalam pernikahan selain manfaat yang didapat oleh mempelai berdua dan keluarga masing–masing, juga terdapat dalam proses pelaksanaannya prosesi adat. Panggih dalam pernikahan adat tatacara Jawa dalam prosesnya terdapat beberapa tradisi yang secara keseluruhan dirangkai dalam lingkup *pawiwahan.*

Pawiwahan adalah upacara *ketemuning penganten kang dimulyakake kalawan pesta kang gedhe* 'upacara bertemunya penganten yang dimuliakan dengan pesta besar.' Persiapan upacara diperlukan untuk serangkaian tradisi dalam *pawiwahan*. Upacara menurut Alwi (2003:1250) dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* adalah serangkaian tindakan atau perbuatan yang terkait pada aturan tertentu menurut adat atau agama sehubungan dengan peristiwa penting secara resmi. Sedangkan menurut Widada (2005:825) dalam kamus *Bausastra Jawa* terbitan Balai Bahasa Yogyakarta upacara adalah *pasamuan dhines ing nalikane ngepyakake jumenengan* 'pertemuan resmi pada waktu acara penting

yang agung.' *Jumenengan* adalah istilah untuk acara resmi kerajaan, jika upacara itu yang melakukan masyarakat biasa, upacara itu disebut *pawiwahan.* Dari uraian di atas, upacara panggih merupakan bagian dalam rangkaian acara *pawiwahan*.

Balangan gantal dalam Upacara panggih pernikahan diwujudkan dalam rangkaian prosesi adat yang mentradisi. Adat adalah aturan yang lazim diturut sejak dahulu kala yang terdiri atas nilai–nilai budaya, norma, hukum, dan aturan yang satu dan lainnya berkaitan menjadi sistem (Alwi, 2003:7). Menurut Widada (2005:3) adat adalah *tatacara sing wis lumrah* 'aturan yang sudah biasa'. Tradisi adalah adat kebiasaan turun temurun dari nenek moyang yang masih dijalankan oleh masyarakat karena cara–cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan benar (Alwi, 2003:1208). Tradisi dalam *pawiwahan* diwujudkan dalam berbagai bentuk prosesi yang terbagi menjadi berbagai ranah dan istilah. Secara garis besar, dilihat dari bentuknya tradisi dalam *pawiwahan* terbagi menjadi dua pokok rangkaian. Yang pertama adalah upacara yang bersifat sakral.

Balangan gantal merupakan salah satu rangkaian upacara sakral yang sudah mengalami akulturasi yaitu percampuran dua kebudayaan yang bertemu dan tanpa meninggalkan unsur budaya masing–masing. Akulturasi menurut Koentjaraningrat (2003:7) akulturasi adalah proses dimana para individu wargasuatu masyarakat dihadapkan dengan pengaruh kebudayaan lain dan asing. Dalam proses itusebagian mengambil alih secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu dansebagian pula berusaha menolak pengaruh itu. Proses tersebut dalam pawiwahan terjadi pada prosesi *panggih*yang didalamnya diawali *balangan gantal*.

Balangan Gantal menjadi bagian dari*Panggih* yang terbagi menjadi beberapa bagian tradisi yaitu *balangan gantal, ngidak endog, wijikan, lantingan, sinduran, bobot timbang, nanem manten, bubak kawah* (jika pernikahan anak pertama), *kacar kucur, dulangan, sungkeman*. *Panggih* atau juga disebut *ketemu* (Alwi, 2003:570). Zaman dahulu, panggih merupakan sarana sahnya pernikahan dan juga sebagai sarana untuk saling mengenal. Hal tersebut di karenakan pasangan penganten yang meningkah umumnya belum saling kenal, tetapi melalui perjodohan antara kedua orang tua. Sekarang panggih telah bergeser fungsi dan manfaatnya. Sekarang ini bukan sebagai sarana perkenalan tetapi dianggap sebagai tradisi dalam pernikahan yang baik dan penuh berkah bagi yang menjalankanya sesuai dengan tatanan yang ada. Selesai prosesi panggih dilanjutkan *sungkeman* kepada kedua orangtua dan mertua.

Sungkeman merupakan bagian dari prosesi pernikahan. *Sungkeman* adalah *nyembah tumungkul ngraup sikile pratandha urmat banget* 'menyembah menunduk di kaki sebagai tanda rasa hormat' (Alwi, 2003:749). Secara khusus yang disembah oleh penganten adalah kaki kedua orang tua dan mertua serta eyang jika eyangnya masih hidup. Perkembangan budaya sekarang ini menjadikan *sungkeman* bagian dari prosesi yang tidak terpisahkan dalam pernikahan. Makna *sungkeman* adalah sebagai wujud hormat kepada orang tua. Mohon maaf atas segala kesalahan dan meminta doa restu dalam membangun rumah tangga. Tata cara *sungkeman* dengan penuh hikmat dan haru antara orang tua dan penganten disaksikan keluarga dan tamu yang hadir.

Panggih dalam prosesi *pawiwahan* secara tradisi terus mengalami perubahan, akulturasi, dan perkembangan dengan berbagai gaya yang semakin menujukkan identitas berdasar daerah masing–masing. *Panggih* dalam *pawiwahan*secara adat Jawa, khususnya dalam pernikahan, berkembang menjadi berbagai gaya. Gaya yang dianut dalam pernikahan meliputi gaya Surakarta, Yogyakarta, Banyumas, dan Pesisir. Gaya Surakarta adalah gaya prosesi adat *pawiwahan* berdasar aturan yang berada di Keraton Surakarta Hadiningrat. Gaya Yogyakarta merupakan bentuk tradisi adat Jawa dalam *pawiwahan*yang didasarkan pada prosesi dalam tradisi yang dianut masyarakat dan diatur dalam tatanan Keraton Yogyakarta. Gaya Banyumas adalah bentuk tradisi yang mengakulturasikan kedua tatanan budaya yakni Surakarta dan Yogyakarta menjadi budaya baru sesuai kulture daerah Banyumas.

Pembahasan dalam artikel ini akan menguraikan prosesi *balangan gantal* yang menjadi prosesi pembuka dalam panggih secara umum yang dianut di Jawa. Hal tersebut dikarenakan gaya yang berdasar geografis dan kultur budaya setempat tersebut secara esensi dan makna tidak jauh berbeda. Perbedaan prosesi hanya untuk meneguhkan ciri identitas daerah tetapi secara makna dan filosofi sama. Hal tersebut yang mendasari alasan peneliti untuk menguraikan prosesi *balangan gantal* dalam adat panggih secara umum yang dilakukan dan dianut oleh orang Jawa yang sedang miwaha anak untuk dinikahkan.

METODOLOGI PENELITIAN

Metode penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah metode deskriptif analitis. Fokus penelitian ini adalah prosesi Panggih dalam perhelatan pernikahan Jawa. Dari uraian tersebut, metode yang digunakan untuk menganalisis data menggunakan pendekatan kualitatif untuk menguraikan makna budaya yang terdapat dalam rosesi panggih.

Penelitian ini menganalisis prosesi Panggih dalam perhelatan pernikahan Jawa dalam *pawiwahan* Jawa. Secara keseluruhan panggih dalam *pawiwahan* Jawa dari awal yaitu memandu jalannya *prosesi* adat panggih yang secara tata urutan acara diuraikan pada pembahasan.

Penyajian hasil analisis data dalam penelitian tentu saja disesuaikan dengan metode penelitian. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, oleh karena itu di dalam penyajian hasil analisis diupayakan untuk dapat menjelaskan beberapa aspek penelitian secara lengkap dan jelas. Untuk itu, perlu digunakan dua metode penyajian, yaitu metode penyajian formal dan metode penyajian informal. Metode penyajian formal adalah perumusan dengan tanda-tanda, lambang-lambang, atau berupa bentuk tabel dan diagram. Adapun metode penyajian informal adalah memaparkan hasil analisis data dengan menggunakan bahasa (Sudaryanto, 2001:144).

PEMBAHASAN

Balangan gantal dalam prosesi panggih pawiwahan Jawa menjadi awal pembuka prosesi yang dilanjutkan dengan *ngidak tigan* (suami memecah telor dengan diinjak kaki oleh mempelai laki-laki), *wijikan* (istri memasuh kaki suami) *lantingan* (suami mengangkat istri untuk berdiri berjajar), *sinduran*(orang tua mempelai putri membawa mempelai ke pelaminan), *bobot timbang*(ayah mempelai putri memangku kedua mempelai di kanan dan kiri), *nanem manten*(mendudukan mempelai berdua di pelaminan), *bubak kawah* (khusus mantu pertamakali orang tua minum rujak degan kelapa hijau), *kacar-kucur*(simbol suami menafkahi istri), *dulangan*(simbol menikmati rejeki), dan *sungkeman*(simbol berbaktikepada orang tua).

Prosesi panggih berdasarkan data lapangan dan buku rujukan yang dijadikan objek penelitian. Dasar berpijak pada *pocapan panatacara* ketika *nyandra* atau melaporkan pandangan mata atas prosesi panggih yang sedang berlangsung. Pocapan yang diucapkan panatacara menjadi uraian makna dai simbol simbol prosesi adat yang terdapat dalam rangkaian prosesi panggih.

Makna dan filosofi balang gantal dari berbagai smber buku lan pengalaman lapangan panatacara yang peneliti himpun menjadi hal menarik untuk dianalisis. Data yang pertama dari buku Yatmana.1985:*Pranatacara saha Pamedharsabda.*

penganten putri sarwi ambalang gantal mring penganten kakung, ingkang winastan gondhang kasih. Datan sranta penganten kakung gya gumantya ambalang gantal ingkang winastan gondhang tutur.

Punapa ta wujud sarta wredining gantal ingkang kinarya bebalanganing penganten sarimbit? Prayata wujuding gantal dumadi saking sedhah lininting tinangsulan lawe wenang; sarta pinilih suruh ingkang matemu rose, ingkang amengku werdi sinandi.

Suruh yen dinulu seje lumah lawan kurepe, nanging lamun ginigit padha rasane, amengku werdi sanadyan kang sajuga ajejer priya kang sawiji putri, nanging wus manunggal tekade, bisa manunggal cipta, rasa, miwah karsane, pinasthi jatukramane.

Marma tinangsulan lawe wenang awarna seta, wredinira mugi wusnya tinangsulan ing akrami, dadya paningset denira mangun brayan; datan nalisir saking angger ungering kautamen.

Pinilih suruh kang matemu rose, mengku wredi mugi penganten sarimbit manunggal lair batine, saniskara pangesthi nyawiji, sirik lamun kongsi suwaleng kayun, widada kang sinedya, lestari kang kaesthi, jumbuh kang ginayuh. (Yatmana. 1985. *Pranatacara saha Pamedharsabda*)

Mempelai putri melemparkan gantal kepada mempelai laki-laki yang disebut gondhang kasih. Tidak menunggu lama mempelai laki-laki juga segera melempar sirih kepada mempelai putri yang disebut gondhang tutur.

Wujud dan makna sirih yang diikat benang lawe yang menjadi sarana balangan gantal. Wujudnya gantal terrangki dari sirih yang digulung dan diikat dengan benang lawe (putih). Dipilih sirih yang ruasnya tangkainya menyatu atau bertemu. Sirih yang demikian memiliki daya magis tersendiri.

Sirih jika diperhatikan beda bentuk antara muka atas dan bawah. Tetapi jika digigit rasanya sama. Hal tersebut bermakna menyatunya dua insan yang berbeda jenis. Tidak hanya menyatukan raga tetapi juga cipta (pikiran), rasa (perasaan), dan juga keinginannya karena sudah menjadi jodohnya.

Makna dari lawe wenang atau benang putih adalah sebagai pengharapan bahwa kedua mempelai yang sudah menjadi suami istri menjadi pengikat sejati dalam berumah tangga. Keduanya tidak keluar dari garis keutamaan hidup berumahtangga.

Dipilih sirih yang ruasnya bertemu dapat dimaknai sebagai simbol menyatunya lahir dan batin mempelai berdua. Semuanya menyatu tidak akan pisah kecuali maut yang memisahkannya. Selamat yang dicita-citakan, langgeng yang diharapkan, sesuai yang diinginkan keduanya.

mindeng mangajeng kanthi anggenggem pratemeng sarana panggih arupi gantal, anenggih sedhah temu rose tinangsulan tali wenang, jangkep saisinipun, ingkang sampun kasamaptakaken dening risang wasesa pangadi busana pangadisarira nenggih juru paesing penganten kekalih. Waspada ing tingal, risang pinahargya kekalih, saksana gya sami amurwani laksitaning tatacara panggih; plok … Dhumawahing gondhang tutur saking regemaning penganten priya, tinimbangan keplasing gondhang asih saking pambalanging penganten putri, tepuking gantal mengku werdi; jumbuh kaliyan saroja kajatening sedhah. Werdining sedhah winawas ing reh lumah lan kurebe, yen dinulu seje rupane yen ginigit padha rasane, sayekti wus manunggal kekalihe, dwitunggal; loro wujude nanging sejatine manunggal.

Patitis pambalanging penganten, gondhang tutur dhumawah wonga-wonganing penganten putri, nenggih telenging jejantung pan yayah warastra asmara lungit anunjem telenging jejantungira risang dyah kang dadya pepujaning nala hiya geganthilaning ati, dene gondhang asih dhumawah pucuking jempol sukunipun penganten priya, kadya minangka peling tumrap penganten putri, mugi sanityasa angestu pada miwah amestuti saliring reh wewarahing garwa. (Buku diktat Permadani Jawa Tengah)

Mempelai berdua fokus memandang kedepan sambil menggenggam sarana panggih yang berupa gantal. Yaitu sirih yang ruasnya bertemu dan menyatu diikat dengan benang lawe (putih) lengkap beserta isinya. Keduanya sudah disediakan oleh juru rias. Dengan hati-hati mempelai berdua saling memperhatikan. Keduanya segera memulai tatacara panggih. Jatuhnya gondhang tutur dari mempelai laki-laki diikuti oleh mempelai putri melempar gondhang kasih. Bertemunya gantal mengandung makna sesuai dengan filosofi sirih. Makna filosofi sirih yang ruasnya bertemu jika dilihat dari keduany muka daunjika dilihat beda warnanya, tetapi jika dikunyah sama rasanya. Sesungguhnya keduanya sudah menyatu. Dwitunggal, dua wujud dan bentunya tetapi sesungguhnya mereka adalah satu jiwa, raga, dan rasa.

Mempelai beruda tepat ketika melemparkan gantal. Gondang tutur jatuh di ulu hati mempelai putri tepatnya di pangkal jantung bagai panah asmara yang langsung menghujam ke pangkal hati sanubari mempelai putri yang menjadi dambaan dan pujaan hati. Sedangkan gondhang kasih jatuh di ujung ibujari kaki mempelai laki-laki. Diibaratkan sebagai tanda untuk memepelai putri semoga selalu taat dan mau menjalankan apa yang menjadi kesepakatan dengan suami.

Dari kedua data yang diambil dalam buku panatacara keduanya menggambarkan makna yang sama tetapi dengan pilihan bahasa yang berbeda antara buku tulisan Rama Sudiyatmana dengan diktat permadani. Keduanya secara runtut memaknai prosesi balangan gantal, makna gantal, dan lawe wenang. Dari prosesi dan makna tersebut ditarik kesimpulan dan manfaat kepada mempelai berdua yang sedang melakukan panggih. Hal tersebut sesuai dengan tradisi adat jawa bahwa sesuatu yang bermakna baik dalam prosesi adat selalu disimbolkan dalam bentuk tindakan dan juga sarana yang baik. Tindakan dilakukan sebagai peraga prosesi sedangan sarana dipilih barang atau *piranti* yang bermanfaat.

*Samudayanipun sampun cerak sampun cerak sampun cerak, sigra pepandengan catur netra ambabar raose tresna mahanani daya pangaribawa. Kumlawening asta ambalangaken sedhah lininting tuwin gondhang kasih, apa ta werdine? Suruh, suruh dinulu beda rupane lumah lan kurebe yen ginigit tunggal raosipun. Nadyan priya sajuga wanita sajuga nanging wis manunggal cipta lan karsanipun (*Sayuti Anggoro: data lapangan*)*

Sumuanya sudah dekat, sudah dekat, sudah dekat, segera berpandangan empat mata ambabar rasa cinta yang menjadikan wibawa keduanya. Kumlawening tangan melemparkan gantal yang digulung. Makna dari sirih jika dilihat beda rupanya tetapi jika dikunyak sama rasanya.

Saya caket anggenipun lumampah mangkana penganten wus apagut tingal. Nulya penganten ya kendel satataning netya tumungkul pratiwi wandanane. Ngeningaken cipta nyenyuwun dhumateng Gusti Kang Akarya Jagad inggih Gusti Ingkang Mahaagung. Plok… penganten gya amurwani tatacara panggih. Dhumawahing gondhang tutur saking pambalanging penganten priya tinimbangan dening keplasing gondhang asih saking regemaning pengten putri. Patitis pambalanging penganten, gondhang tutur dhumawah wonten ing wonga- wonganing penganten putri pindha keplasing warastra asmara lungit nunjem telenging jejantungira sang dyah ayu pepujaning nala. Dene gondhang asih dhumawah ing pucuk jempolipun penganten priya, kadya suka pepeling mring penganten putri murih tansah mestuti mring wewarahing garwa. (Trontong Sadewa: data lapangan)

Semakin dekat jalannya mempelai berdua. Keduanya sudah saling berhadapan. Mempelai berhenti sejenak, keduanya menunduk memohon kepada Tuhan Yang Maha Esa. Selanjutnya mempelai berdua mengawali prosesi panggih dengan balang gantal. Jatuhnya *gondhang tutur* dari lemparan mempelai laki–laki diikuti oleh lemparan mempelai putri berupa gondhang kasih. Lemparan keduanya tepat. Gondhang tutur jatuh di ulu hati atau pangkal jantung bagaikan lepasnya panah dari gandhewa langsung menusuk jatung gadis pujaan hati. Sedangkan *godhang kasih* tepat mengenai ibu jari mempelai laki–laki sebagai tanda bahwamempelai putri agar selalu berbakti kepada suami.

Nenggih Rara Ayu Mesti Mustikajati ingkang sampun winengku Adhimas Rizki Reztiyanto. Rehning kekalihipun sampun kaiket ing palakrami utawi ijab kobul tumunten badhe hanindakaken upacara panggih kanti srana balangan suruh, apa dene suruh ingkang krana roning suruh lamun ta dinulu beda lumah lawan kurebe seje rupane nanging yen giniget pada rasane sayekti bilih kekalihipun sampun anggambaraken katresnanipun lair tumusing batin. (Ki Srihadi: data lapangan)

Yaitu *Rara Ayu Mesti Mustikajati*yang sudah sah diperistri *Adhimas Rizki Reztiyanto.* Karena kaduanya sudah terikat dalam pernikahan atau ijab kabul. Keduanya akan melakukan upacara panggih dengan sarana *balangan sirih*. Apa yang menjadi makna dari daun sirih tidak lain adalah jika di lihat beda rupa antara kedua sisinya. Tetapi jika dikunyah sama rasanya. Sesungguhnya hal tersebut sebagai lambang bahwa keduanya saling mencintai lahir dan batin.

Data lapangan yang diambil oleh peneliti dari beberapa perhelatan dengan prosesi yang sama namun objek mempelai yang berbeda dan pembawa acara yang berbeda mengasilkan tras dan gaya yang berbeda pula. Dalam praktek langsung dilapangan panatacara bebas mendalami makna dan juga esensi filosofi adat sesuai dengan kedalaman dan kemampuan serta pengalaman lapangan dan tingkat kemampuan akademik serta jam terbang. Terbukti dari keempat panatacara dalam mengungkapkan prosesi yang sama dengan objek yang berbeda dan juga waktu yang berbeda menghasilkan kosa kata dan pemaknaan yang berbeda beda pula serta cara mengngkapkannya juga berbeda meskipun mengandung unsur dasar dan makna fundamental yang sama.

Secara umu panatacara memaknai balangan gantal sebagai pertemuan kedua mempelai baik jiwa, rasa, dan rasa. Selanjutnya panatacara memaknai filosofi sirih dan lawe enang. Serta doa baik kepada kedua mempelai dalam berumah tangga.

KESIMPULAN.

Prosesi *balangan gantal* dalam panggih adatpernikahan Jawa mengandung ajaran keluhuran. Ajaran yang dapat dipetik dalam prosesi tersebut adalah bersatunya kedua insan dalam berumahtangga tidak hanya secara simbolis tetapi juga jiwa dan raganya. Kedua *gantal* sebagai simbol penyatuan kedua insan yang beda jenis yaitu kedua sisinya yang berbeda sedangkan lawe wenang sebagai simbol ikatan rumahtangga.

Balangan gantal merupakan prosesi pembuka dalam rangkaian prosesi panggih. Dimana mempelai berdua mengawali kehidupan baru dalam babak kehidupan. Keduanya menapaki hidup untuk saling meringankan beban masing–masing.

DAFTAR PUSTAKA

Atmodjo S. Prawiro. 1996. *Bausastra Jawa* (Edisi 4). Surabaya: Yayasan Djoyo Boyo.

Ayatrohaedi. 1986. Kepribadian Budaya Bangsa. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.

Dwiraharjo, Maryono dkk. 2006. Kamus Istilah Perkawinan Adat Jawa Gaya Surakarta. Surakarta: Jurusan Sastra Daerah UNS.

Endraswara, Suwardi. 1998. Adat Tatacara Jawa. Sleman. Dinas Kebudayaan

--------.1999. Mutiara Wicara Jawi. Yogyakarta: Gama Press.

--------. 2003. Metode Penelitian Sastra: Epistemologi, Model, Teori dan Aplikasi.Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta.

Hendrikus, Dori Wuwur. 1991. Retorika: Terampil Berpidato, Berdiskusi, Berargumentasi, Bernegosiasi. Yogyakarta: Kanisius.

Koentjaraningrat. 2002. Bunga Rampai Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan (Edisi 20). Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

----------. 2003. Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan. Gramedia. Jakarta

Pantjawidjaja, Setiadji. 1985. "Tuladha Medharsabda Panatacara." Semarang: Diktat Swagotra.

Prabowo, Dhanu Priyo dkk. 2007. Glosarium Istilah Sastra Jawa. Yogyakarta: Narasi.

Pringgawidagda, Suwarna 2001. Pengembangan Model Pelatihan Nyandra Penganten. Literatur. Yogyakarta: FBS, UNY.

---------. 2003a. Gita Wicara Jawi. Yogyakarta: Kanisius.

---------. 2003b. Pawiwahan dan Pahargyan. Yogyakarta: Adicita.

---------.2006. Penganten Jawa Gaya Yogyakarta, Tataupacara dan Wicara. Yogyakarta: Kanisius.

---------. 2009. "Bahasa Panatacara" Desertasi: UNM

---------. 2009. Bahasa Pewara. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Puspitosari. 2011. Kajian Stilistika Panyandra Pengatin Jawa Adat Surakarta. UNS: Skripsi

Poerwadarminta, W.J.S. 1959. Baoesastra Djawa. Batavia: J.B. Wolters Vitgevers Maatschappij Groningen.

Ratna, Nyoman Kutha. 2007. Estetika Sastra dan Budaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Shipley, Joseph T. 1962. Dictionary of Word Literature. Littlefild: Adams & Co

Sudjiman, Panuti. 1984. Kamus Istilah Sastra. Jakarta: PT Gramedia.

Sukiyat. B.R., dkk. 1997. Kawruh Sapala Basa (Edisi 1). Klaten: PT Intan Pariwara.

Suliyanto. 2008. Bebakalan Sinau Basa Jawa. Sukoharjo: Cendrawasih.

Sumarlam, dkk. 2006. Kamus Istilah Perkawinan Adat Jawa Gaya Surakarta. Surakarta: Jurusan Sastra Daerah dan Seni Rupa UNS.

Supriyono. 2007. "Jenis dan Fungsi Tindak Tutur dan Gaya Bahasa pada Wacana Panatacara". Unnes: Tesis

Suseno, Franz Magnis. 2003. Etika Jawa (Edisi 9). Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Sutrisno, Verhaak. 1993. Estetika Filsafat Keindahan.Yogyakarta: Kanisius.

S.Mangunwiryatmo. 2000. Kawruh Bubak Kawah–Langkahan Tingkeban. Sukoharjo: Cendrawasih.

S Padmosoekotjo. .Ngrengrengan Kasusastran Djawa (Edisi 4). Yogyakarta: Hien Hoo Sing.

Syuropati, Mohammad. 2010. Peribahasa Jawa. Yogyakarta: IN AzNa Books

Thohir, Mujahirin. 2006. Orang Islam Jawa Pesisiran. Semarang: Fasindo

Yatmana, Sudi. 1985. Pranatacara *saha Pamedharsabda.* Semarang: Aneka Ilmu.

MAPPALILI DAN PERUBAHANSOSIAL DI KABUPATEN SIDENRENG RAPPANG SULAWESI SELATAN

A B. Takko Bandung
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin
Email: takkobandung@gmail.com

ABSTRAK

Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang berusaha mengungkapkan tradisi petani sawah yaitu upacara *mappalili*pengolahan sawah yang dilakukan secara bersama-sama, bergotong royong pada setiap mengawali turun sawah.Para petani sawah yang akan menanam padi, bergotong royong menanaminya, yaitu para petani bergantian ditanami sawahnya secara beramai-ramai. Petani yang sudah dibantu merasa berutang kepada yang sudah membantunya.Hal ini terjadi sekitar tahun 1970-an, pada masa itumasyarakat Bugis di Kabupaten Sidenreng Rappang, khususnya di Kelurahan Tanru Tedong senantiasa bergotong royong dalam berbagai aktivitas kehidupan sosial.

Dalam perkembangan selanjutnya sekitar tahun 1990-an tradisi *mappalili* dan sifat bergotong royong masyarakat sudah mulai bergeser, terjadi perubahan perilaku sosial. Pada tahun ini tingkat penghasilan petani sudah memadai, yaitu mencapai delapan ton gabah per hektar. Dengan tingkat penghasilan yang memadai ini terlihat banyak perubahan prilaku yang terjadi dalam kehidupan bermasyarakat, baik dalam pengolahan tanah pertanian maupun dalam gaya hidup sehari-hari.

Kata kunci:mappalili, gotong royong, perubahan sosial

PENDAHULUAN

Pada masa tahun 1970-an, gaya hidup masyarakat Kelurahan Tanru Tedong Kecamatan Dua Pitue, Kabupaten Sidenreng Rappang nampak sederhana, namun mereka memiliki sifat kegotongroyongan yang tinggi. Para petani sebelum pengolahan tanah dilakukan di dalam suatu kampung, menurut Cadduma (informan) ada satu upacara yang diselenggarakan yaitu *mappalili*. *Mappalili* yaitu melakukan pengolahan tanah sawah secara bersama-sama dengan para tokoh masyarakat, para aparat desa, dan para petani, pada sawah tertentu yang sudah diadatkan dan diakhiri dengan makan bersama.

Para petani sawah senantiasa memperlakukan padi secara khusus yaitu dengan penuh penghormatan. Menurut Muh. Jafar (*pallontara*) hal ini dilakukan karena mereka meyakini bahwa padi itu penjelmaan dewata yang turun dari langit. Salah satu contoh perlakuan adalah apabila akan melakukan hambur benih di sawah, maka dua hari sebelumnya dilakukan perendaman benih. Benih yang akan direndam dimasukkan dalam karung. Setelah direndam dua hari-dua malam, benih itu dituangkan ke beberapa bakul dan disimpan di dekat *posi bola* (tiang tengah rumah yang biasa dikeramatkan). Pada malam hari atau sesudah shalat Maghrib, dilakukanlah upacara, yaitu menyalakan *pesse pelleng* (semacam lilin) tiga sampai lima di atas tumpukan benih. Makanan tradisional disediakan seperti *sokko na pallise* (nasi ketan dan kelapa parut dicampur dengan gula merah). Penyajian makanan ini dimaksudkan agar kelak padi berisi/berbuah banyak dengan baik. makna kata *pallise* dalam bahasa Bugis adalah berisi. Kue-kue tradisional juga disediakan antara lain *suwellah, jompo-jompi, doko-doko cangkunen* dan sebagainya. Diundanglah *mado* (ahli persawahan) untuk membacakan mantra-mantra, dan juga para tetangga diundangan untuk makan bersama.

Para petani sawah yang akan menanam padi, bergotong royong menanaminya, yaitu para petani bergantian ditanami sawahnya secara beramai-ramai. Petani yang sudah dibantu merasa berutang kepada yang sudah membantunya. Pemilik atau penggarap sawah menyediakan makan siang dan makan ringan pada sore hari. Makanan siang biasanya disajikan berupa masakan kari ayam, beserta goreng telur yang dibumbui dengan tomat dan lombok. Makanan ringan pada sore hari biasanya nasi ketan putih, dicampur dengan air gula merah, yang oleh masyarakat setempat disebut *paserre*.

Kegotongroyongan masyarakat juga terlihat apabila ada jalanan kampung yang rusak atau bendungan air yang rusak, maka dengan instruksi kepala kampung mereka datang beramai-ramai

memperbaikinya. Apabila ada yang akan melakukan pesta perkawinan, maka dengan serta-merta sanak keluarga dan masyarakat sekelilingnya datang membantunya, khususnya dalam pengedaran undangan dan pendirian bangunan tempat pesta dilaksanakan yang membutuhkan banyak tenaga.

Mendirikan tempat pesta perkawinan (*massaropo*), dilakukan lima hari sebelum acara pesta perkawinan. Namun jauh sebelumnya bahan-bahan yang akan dipakai sudah disiapkan, seperti bambu yang banyak jumlahnya, kayu, daun nipa atau tenda untuk atap dan sebagainya. Pendirian bangunan ini dilakukan secara gotong royong, yaitu para tetangga, keluarga, kenalan, baik bangsawan maupun bukan bangsawan semua datang memberi bantuan, walaupun terkadang bangsawan itu hanya datang duduk atau hanya sekali-kali berdiri memberi petunjuk tentang pembuatan bangunan. Bentuk bangunan ada yang mendirikan beberapa tiang yang tingginya sekitar lima meter. Dua setengah meter dari bawah atau pertengahan tiang itu dipasang beberapa balok-balok yang berjejer. Di atas balok-balok diletakkan papan, maka dapat dijadikan lantai, kemudian di ujung atas tiang diatapi dengan daun nipa atau tenda. Akhirnya seperti rumah panggung. Bentuk bangunan seperti ini disebut *sarapo*. Ada juga bentuk bangunan yang melantai di tanah, yang diusahakan hanya dinding dan atap. Bagi orang bangsawan dipasangi *baruga* yang tingkapnya bersusun tiga di jalanan masuk *sarapo*. Pada hari pesta perkawinan musik yang terdengan musik *kecapi* atau satu-dua orang yang mengambil band/orkes dangdut.

Bentuk rumah mereka adalah rumah panggung yang terbuat dari kayu dan ada juga dari bambu. Rumah mereka tediri atas tiga bagian, atas, tengah,dan bawah. Pada bagian atas merupakan tempat penyimpangan barang-barang berharga, seperti pusaka, padi dan sebagainya. Pada bagian tengah merupakan tempat manusia, dan pada bagian bawah adalah tempat menyimpan alat-alat pertanian, binatang ternak, seperti ayam, itik, kerbau, sapi, kuda dan sebagainya. Atap rumah mereka menggunakan daun nipa atau satu-dua rumah yang sudah menggunakan atap seng. Bentuk atap rumah, kalau orang bangsawan menggunakan *timpalaja* (tingkap) tiga tingkatan, kalau orang biasa hanya dua atau satu tingkatan. Bentuk rumah sudah memperlihatkan derajat kebangsawanan. Perabot-perabot rumah yang ada adalah kursi kayu atau kursi rotan yang disimpan di ruang tamu, atau bagi yang belum memiliki kursi hanya menggunakan tikar lontar sebagai alas. Perabot lain yang biasa ada seperti lemari kayu dan tempat tidur yang terbuat dari besi. Pada malam hari dipasang kelambu. Di dalam rumah biasa juga ada yang memiliki radio tape, mereka suka membunyikan lagu daerah Bugis yang diiringi musik *kacapi*.

Dalam aktivitas kehidupan rumah tangga, ayah pergi mencari rezki bertani dan atau berdagang, ibu tinggal di rumah mengurus segala kebutuhan rumah tangga, seperti menyapu, mencuci pakaian, memasak, mengurus anak dan sebagainya. Hal ini masih relavan dengan pernyataan Ahimsa(1988:82) bahwa pemisahan antara pria dan wanita sangat jelas dalam masyarakat ini, demikian juga pembagian kerja mereka. Wanita-wanita pengatur rumah tangga. Pekerjaan-pekerjaan seperti mengasuh anak, menyiapkan makanan, mencuci pakaian dan sebagainya adalah pekerjaan rutin mereka sehari-hari. Para pria melakukan pekerjaan seperti membuat dan memperbaiki rumah, mencari sagu, mengolah tanah.

Anak-anak mereka rajin pergi ke sekolah pada pagi hari dan pergi mengaji pada sore hari. Sekolah dasar yang paling banyak muridnya adalah sekolah agam Islam yang bernama Darul Dakwan Wal Irsad (DDI) yaitu sekitar 300 orang murid. Tempat mengaji atau mempelajari membaca Al-Qur'an biasanya di rumah guru mengaji. Anak-anak di samping membawa Al-Qur'an setiap pergi mengaji, juga membawa ember kecil. Ember ini digunakan untuk mengambilkan air guru mengaji, dan dilakukan pada saat menjelang pulang. Setelah mereka tamat mengaji, dilaksanakan suatu upacara yang disebut *manre temme* (makan tamat). Dalam acara ini, si anak yang tamat mengaji memakai pakaian pengantin, dan duduk seperti pengantin di pelaminang.

Menjelang masuk waktu shalat Maghrib, semua keluarga harus berada di dalam rumah, karena di samping mereka mempunyai kepercayaan bahwa pada waktu itu banyak makhluk halus yang berkeliaran, dan jika bersentuhan maka akan jatuh sakit, juga ingin melakukan shalat Maghrib dan bertadarrus Al-Qur'an hingga masuk waktu shalat isya.

Masyarakat belum ada yang mempunyai pesawat telivisi, kecuali rumah Pak Camat yang dibeli sekitar bulan Juni 1974. Masyarakat datang berbondong-bondong di rumah Pak Camat ingin menyaksikan seperti apa yang namanya telivisi itu. Sekitar tiga pekan kemudian, Kepala Lingkungan Panjikulue juga membeli televisi, akhirnya pengunjung penonton televisi terbagi dua. Namun, berselang beberapa bulan atas kebijaksanaan pemerintah setempat maka masyarakat dibelikan satu pesawat televisi hitam putih 14 inci dan disimpan di tanah lapang. Di sanalah masyarakat berkumpul menonton televisi hingga larut malam, khususnya pada malam Ahad menyaksikan film akhir pekan.

ALUR KAJIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kebudayaan. Maryaeni (2008: 23) menguraikan bahwa penelitian kebudayaan adalah kegiatan membentuk dan mengabstraksikan pemahaman secara rasional empiris dari fenomena kebudayaan, baik terkait dengan konsepsi, nilai, kebiasaan, pola interaksi, aspek kesejarahan, biografi, teks media massa, film, pertunjukan (berkesenian), maupun berbagai bentuk fenomena budaya. Fenomena budaya dapat berbentuk tulisan, rekaman lisan, prilaku, pembicaraan yang memuat konsepsi, pemahaman, pendapat, ungkapan perasaan, angan-angan, dan gambaran pengalaman kehidupan kemanusiaan.

Metode yang digunakan dalam pengumpulan data adalah observasi dan wawancara mendalam. Tipe observasi yang digunakan ialah partisipasi observasi, yaitu dengan carapengkaji melibatkan diri dalam berbagai aktivitas kehidupan social kemasyarakatan. Dengan caraseperti ini pengkaji dapat memperoleh data tentang perubahan-perubahan prilaku sosial yang terjadi dalam kehidupan bermasyarakat, dengan berpatokan pada hasil wawancara dengan sejumlah tokoh masyarakat.

Wawancara mendalam dilakukan pada beberapa tokoh masyarakat, termasuk tokoh tani. Hal ini dilakukan untuk mengetahui persepsi masyarakat tentang eksistensi ritual *mappalili* pada masa lalu dan mewawancarai tentang model kehidupan masa lalu dan sekarang.

Pendekatan lain yang digunakan adalah perspektif historis, karena dianggap mempunyai kerangka kerja yang lebih sistematis untuk mengungkapkan latar belakang dan pola-pola perkembangan dalam suatu fenomena sejarah.

Setelah data terakumulasi, maka yang dilakukan adalah menginterpretasi jawaban-jawaban informan dan fenomena-fenomena yang diamati. Hasil interpretasi akan dideskripsikan secara mendalam sehingga terlukislah pelaksanaan *mappalili*dan kegotongroyongan masyarakat pada masa lalu serta perubahan prilaku sosial yang terjadi dalam kehidupan bermasyarakat.

PERUBAHAN SOSIAL

Pada tahun 1975, ketka *tudang sipulung*tidak lagi hanya menjadi wadah musyawarah petani tingkat dusun, desa, akan tetapi sudah dimodifikasi menjadi wadah komunikasi program pembangunan pertanian pada tingkat kabupaten yang diprakarsai oleh pemerintah, masyarakat petani sawah khususnya para pemilik sawah menikmati hasil sawahnya yang dari tahun ke tahun meningkat produktivitasnya.

Pada tahun 1990-an tingkat penghasilan petani sudah memadai, yaitu mencapai delapan ton gabah per hektar. Dengan tingkat penghasilan yang memadai ini terlihat banyak perubahan yang terjadi dalam kehidupan bermasyarakat, baik dalam pengolahan tanah pertanian maupun dalam gaya hidup sehari-hari.

Pengolahan tanah yang dahulunya dikerjakan dengan hewan dan tenaga manusia secara gotong royong, sekarang ini sudah langka ditemukan. Komunitas itu digantikan oleh tenaga mesin beruba traktor tangan (*dompeng*) dengan sewa Rp.130.000,- per hektar. Penanaman padi, mulai dari *massisi* (pencabutan benih) sampai dengan *mattaneng* (menanam benih kembali), yang dahulunya dilakukan secara gotong royong kini telah tiada, diganti dengan sistem sewa sebanyak Rp.130.000,- per hektar.

Pada awalnya buruh tani penanam padi ini, didatangkan dari luar kabupaten yaitu Kampung Jawa, Kabupaten Pinrang. Buruh-buruh tani ini adalah orang Jawa transmigran yang terdiri atas laki-laki dan perempuan. Beberapa tahun kemudian pekerjaan buruh tani ini diambil alih oleh orang Bugis. Pekerja-pekerja buruh tani orang setempat ini adalah umumnya remaja yang putus sekolah atau para penganggur yang belum mempunyai pekerjaan tetap. Pekerja-pekerja ini biasanya berjumlah tujuh sampai sepuluh orang setiap kelompok. Mereka biasa menyelesaikan satu hektar dalam satu hari.

Pada musim panen digunakan mesin perontoh gabah (*dros*). Mesin *dros* ini membutuhkan tenaga manusia sekitar 15 sampai 20 orang, satu orang sebagai pimpinan, dan yang lain tugasnya menuai padi kemudian memasukkan ke dalam mesin. Pekerja-pekerja mesin *dros* ini adalah mereka yang belum mempunyai pekerjaan tetap atau ada juga yang sudah berkebun di kampung lain, tetapi ketika musim panen mereka luangkan waktunya untuk menambah penghasilannya. Sistem pembagian antara si tukang *dros* dengan penggarap sawah adalah apabila mesin *dros* mereka memperoleh hasil sepuluh karung gabah, maka mereka mendapat dua karung dan pemilik sawah delapan karung. Dua karung inilah yang mereka bagi atau biasanya pimpinan *dros* menggaji para pekerja sekitar Rp.7000--8000,- per hari.

Sebelum ada mesin perontok padi, pada musim panen penuaian padi dilakukan oleh ratusan orang, yaitu selain orang-orang setempat yang masih rendah penghasilannya, juga orang-orang suku Makassar yang berkategori miskin banyak yang berdatangan dari Ujung Pandang. Sebagai tempat menginap, orang Makassar ini mendirikan bangunan rumah-rumah kecil yang tiangnya berupa bambu, atau dan dindingnya menggunakan daun nipa. Lantainya diambil dari jerami, kemudian di atas jerami dibentangkan tikar pelastik. Bangunan rumah-rumah ini berjejer di pinggir-pinggir jalanan di dekat sawah sehingga terlihat sebagai suatu komunitas.

Perubahan metode pengolahan tanah tersebut di atas, sebagai keberhasilan program pembangunan pertanian, di samping terlihat efektif dan efisien, namun menciptakan lapangan pekerjaan baru dan sekaligus pengangguran baru. Pekerjaan baru yaitu bagi mereka yang sebelumnya tidak berkeinginan mengolah tanah atau menggangur saja, tapi setelah mereka melihat bahwa dengan menjadi buruh tani dapat memperoleh uang seketika. Pengangguran baru dimaksudkan adalah mereka yang dahulunya bekerja sebagai petani penggarap pada seseorang pemilik sawah kemudian diberhentikan, karena si pemilik sawah sudah mampu mengolahnya sendiri atau si pemilik sawah merasa perlu diadakan pengurangan tenaga penggarap.

Perubahan fisik juga terlihat yaitu di sepanjang jalan raya sudah berjejer beberapa rumah batu permanen dengan model bervariasi, namun model atap rumah masih ada yang tetap mempertahankan kebugisannya. Di bawah rumah-rumah kayu tidak ditemukan bagi kerbau-kerbau atau sapi-sapi yang dahulunya dipelihara untuk mengolah tanah persawahan, yang ada di bawah rumah adalah mobil-mobil trek dan traktor tangan. Mereka tidak lagi bangun setiap pukul 04.00 pagi bagi pemilik atau pengembala kerbau atau sapi melepas gembalaannya ke pematang-pematang sawah guna memakan rumput, karena pada pukul 07.00 kerbau atau sapi tersebut akan dipakai mengolah sawah.

Perubahan lain yang terlihat yaitu umumnya setiap rumah telah memiliki televisi berwarna, rumah tangga yang memiliki televisi hitam-putih hanya satu-dua rumah saja. Tayangan yang mereka senangi adalah tayangan yang disajikan oleh televisi-televisi swasta, seperti RCTI, SCTV, TPI, ANTV, dan INDOSIAR. Tayangan TVRI praktis kurang diperhatikan. Tidak hanya memiliki televisi berwarna saja, tetapi umumnya pada pertengahan tahun 1994 juga telah menggunakan antena parabola yang harganya mencapai jutaan ribu rupiah, walaupun terkadang rumahnya belum terlalu mewah, akan tetapi sudah memiliki antena parabola. Pemilikan antena parabola di sini merupakan simbol prestise. Padahal salah seorang informan bernama La Saleng, mengatakan bahwa dengan menjamurnya antena parabola di kelurahan ini, maka sangat mempengaruhi cara berpakaian, cara pergaulan, khususnya antara muda-mudi. Kaum muda-mudi senang memakai pakaian "bermerek" lagi mahal, seperti celana jeans Levis-Strauss, baju Hammer, sepatu Bally atau Adidas. Pemerolehan pakaian bergengsi ini yaitu setelah panen mereka ke Kota Madya Pare-Pare atau langsung ke Kota Madya Ujung Pandang berbelanja di Mall-Mall, seperti Makasa, Matahari, Goro. Atau mereka membeli pakaian dengan sistem dibayar setelah panen pada pedagang yang membeli langsung pakaian di Jakarta, kemudian dijual di Tanru Tedang. Pedagang pakaian ini umumnya wanita yang sudah bersuami.

Pergaulan kaum muda-mudi semakin bebas. Setiap ada pesta perkawinan yang ada band/orkes terkadang di luar *saropo/baruga* ditemukan pasangan muda-mudi yang bermesraan, bahkan menurut Labang (informan) pernah terjadi seorang gadis dibawa pergi ke suatu tempat oleh banyak laki-laki berusia muda kemudian digagahi secara silih berganti. Hal ini sesuai juga dengan data Kantor Polsek Dua Pitue bahwa pada tahun 1995 di kelurahan ini terjadi dua kasus pemerkosaan, dan satu kasus kawin lari.

Pandangan masyarakat tentang *Siri'* dan *Silariang* (kawin lari) di daerah ini sudah mulai berubah. Padahal pada tahun 1970-an *Siri'* kawin lari masih sangat dijunjung, karena menurut Cadduma salah seorang informan pada tahun 1971 pernah terjadi kawin lari dan yang dibawa lari adalah seorang anak gadis bangsawan. Sang bangsawan mengumpulkan semua keluarga terdekat, kemudian memerintahkan agar dicari dan apabila didapati maka dibunuh kedua-duanya. Mereka yang bertindak ini disebut *tumasiri*. *Tumasiri* merasa berkewajiban membunuh laki-laki yang melarikan anak gadis mereka (Mukhlis, 1986: 35). Hal ini dilakukan guna "*patettongi siri'na*" maksudnya menegakkan kembali harga dirinya. Jika mereka mati dalam menegakkan *siri*, maka mati dalam menjaga *siri*, maka dinamai *mate ri gollai*, *mate ri santangi* maksudnya seperti diberi gula dan santan atau mati untuk sesuatu yang berguna. (Ahimsa, 1988:69). Abdullah Hamid (1985:38) juga menegaskan bahwa resiko dari perkawinan *silariang* ini tidak saja akan menimpa pasangan pria dan gadis itu, keluarga atau kerabat kedua belah pihak terlibat langsung dalam usaha menegakkan *siri* yang telah dianggap ternoda di mata masyarakat. Dan dalam konteks menegakkan *siri'* itu pihak keluarga perempuan akan langsung mencari pasangan itu untuk dihukum sesuai dengan ketentuan adat yang berlaku, umumnya hukuman yang menimpa pasangan ini adalah keduanya harus dibunuh. Namun kawin lari dewasa ini cenderung kompromi daripada memberi hukuman, kalaupun ada hukuman pasangan itu hanya diasingkan atau tidak diperhatikan oleh keluarga.

Dalam kehidupan sosial sehari-hari, orang-orang tua juga sebagian telah mengalami pergeseran pandangan. Segalanya diukur dengan materi, kata Labang salah seorang informan. Mereka sebagian beranggapan bahwa untuk apa menyekolahkan anak ke perguruan tinggi, menghabiskan uang saja, lebih baik cepat dinikahkan. Dewasa ini banyak sarjana yang menganggur, cukup tamat SMP atau SMA saja sudah bisa memperoleh uang dengan cara bertani atau berdagang gabah dan beras, atau menjadi sopir mobil saja. Mereka mencontohkan si A kaya hanya tamat SMP bahkan ada yang tidak tamat SD sudah menjadi orang kaya.

Derajat kebangsawanan sudah mulai mengalami pergeseran dan perubahan. Derajat gelar kebangsawanan tidak lagi hanya berdasarkan keturunan, tetapi muncul derajat kebangsawanan baru yaitu berdasarkan kekayaan, pangkat dan jabatan yang diduduki atau pengaruh yang lain. Menurut Lasupu salah seorang informan, ada beberapa orang pada tahun 1970-an hanya *puang*, kemudian menjadi *andi*, sekarang sudah menjadi *petta*. "*Petta* baru" ini dibiarkan saja berkembang oleh bangsawan murni yaitu yang berdasarkan keturunan. Akhirnya di daerah ini terkadang ada di antara mereka bersaudara kandung yang kaya disapa *Puang* dan menggunakan gelar *andi* sedangkan Saudara yang kurang mampu tidak disapa *Puang* oleh masyarakat disekitarnya karena dianggap sebagai masyarakat biasa saja,dan juga di antara mereka ada yang bersepupu satu kali yang kaya *andi* yang tidak kaya hanya seperti orang biasa saja, tidak menggunakan gelar *andi* di depan namanya.

KESIMPULAN

Pada tahun 1970-an, pada umumnya masyarakat Indonesia, khususnya di Sulawesi Selatan, Kabupaten Sidenreng Rappang, Kecamatan Dua Pitue, Kelurahan Tanru Tedong memiliki perilaku sosial yang suka bergotong royong, bersopan santun, saling menghargai dan saling memuliakan, dalam bahasa Bugis disebut *sipakatau, sipakalebbi*, saling membantu dalam berbagai aktivitas kehidupansosial. Akan tetapi dengan meningkatnya tingkat pendapatan masyarakat dan semakin kayanya seseorang atau sekelompok orang maka terkadang terjadi perubahan perilaku sosial.

Hirshleifer (1985: 95) menyatakan bahwa dengan semakian kayanya orang, mereka dapat memenuhi seleranya akan estetika, status sosial, atau barang-barang yang tidak begitu berguna. Hal ini memungkinkan munculnya budaya konsumen.Evers (1988: 54) melihat bahwa budaya masyarakat konsumen sering diberi ciri materialis dan sering digunakan dalam kehidupan sehari-hari untuk mengungkapkan kemiskinan rohani dan tindakan mementingkan diri sendiri yang hedonistik di mana individu memusatkan kehidupannya pada konsumsi barang-barang.Lebih lanjut Evers menegaskan bahwa masyarakat telah memperlihatkan kemenangan rasionalitas ekonomi yang menyingkirkan adat-istiadat tradisional serta nilai-nilai budaya leluhur dan menghasilkan budaya yang tidak menarik.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Andi Zainal. 1990. *Capita selecta kebudayaan Sulawesi Selatan*. Ujung

Pandang: Hasanuddin Universiti Press.

Ahimsa Putra Heddy Shri 1988. *Minawang, hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Bandung, A B. Takko. 2014. *Berkarakter Maritim: Sawerigading Meraih Cita dan Cinta*. Yogyakarta: Ombak

Dove, Michael R (ed.).1985. *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Modernisasi*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Evers, Hans-Dieter. 1988. *Teori Masyarakat: Proses Pradaban dalam Sistem Dunia Modern.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Hirshleifer, Jack. 1985. *Teori Harga dan Penerapannya*. Jakarta: Erlangga

Hofstede W.M.F. 1992. *Proses Pengambilan Keputusan di Empat Desa di Jawa Barat.* Yogyakarta: Gadjah Mada University

Hoogvelt, Ankie M.M. 1995. *Sosiologi Masyarakat sedang Berkembang*. Jakarata: PT Raja Grafindo Persada

Humas Pemda TK II SIDRAP. 1993. *Selayang Pandang Kabupaten Sidenreng Rappang*

Lauer, Robert H. 1991. *Perspektif tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rineka Citra.

Lincoln, Yvonna S. dan Denzin Norman K.(ed.). 1994. *Handbook of Qualitive Research* Thausand Oaks. London, New Delhi: Sage Publication.

Malinowski, Bronislaw. 1961. *The Dynamics of culture change*. Printed in the united States of America: Greenwood Press

Maryaeni, 2008. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Jakarta: Bumi Aksara

KSPSS (Kantor Statistik Propinsi Sulawesi Selatan). 1992. *Sulawesi Selatan dalam angka, 1991*. Ujung Pandang: Bappeda TK I Sulawesi Selatan.

Mattulada. 1995. *Latoa, satu lukisan analitis terhadap antropologi politik orang Bugis*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.

Parsons, Talcott. 1968. *The structure of social action*. New York: The Free Press.

Pelras, Christian. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar bekerjasama Forum Jakarta-Paris.

Rahim, Rahman. 1992. *Nilai-nilai utama kebudayaan Bugis*. Ujung Pandang Hasanuddin Universiti Press.

Rogers, E.M. 1971. *Communication of Innovation*. New York: The Free Press

Soetrisno, Loekman. 1993. *Menuju Masyarakat Partisipatif*. Yogyakarta: Kanisius

THE STRATEGIC ROLE ECOLOGICAL WISDOM OF WEST SUMATERA ORAL TRADITION FOR ESTABLISHMENT OF *GREEN MORAL* IN SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Khairil Anwar
Prodi Sastra Minangkabau – FIB Unand
E-mail: khan_msi@yahoo.co.id

ABSTRACT

Every culture of society there is an oral tradition. The oral tradition contains various values. One is ecological wisdom. Values are functional for the people. This study is derived from the observation and analysis of the documentation of oral traditions that are still alive in the people of West Sumatra. The oral tradition in this area is unconsciously by the community having functions in life and social interaction.

This oral tradition is classified by typographical area, mountains, forests, rivers, lakes, coastal, and islands. The oral tradition tells about the ecology contained in the environment and the human attitude towards the environment. From this oral tradition found the ecological values associated with the effort to preserve the growing environment.

In the process of development today that tends not to care about the environment has resulted in huge losses for humans, both morally and materially. All that is due to ignore the oral tradition that exist in the environment where the development. Therefore, consider the existence of the oral tradition of the community in the process of building a necessity. Thus, the ecological values in oral tradition are seen as having a strategic role for the establishment and strengthening of the green moral character in sustainable development.

Keywords: oral tradition, ecological wisdom, green moral, and strategic

I. INTRODUCTION

The oral tradition in society is almost ignored. It can be seen from the ignorance of the community, both the older generation let alone the young, against the oral tradition as a cultural richness. Advances in information technology, creating a society that is more familiar with cultures that do not care about the environment. Culture that gave birth to a modern society that is consumptive. The reality of today's modern society is no longer familiar with oral traditions, let alone the content and values contained therein, such as ecological content. No doubt ignore oral tradition as a medium of ecological preservation in development activities. Meanwhile, the foreign culture consumed tends to capitalist so that the exploitation of natural resources without control.

Culture and ecosystems have close relationships that affect each other. Culture as a legacy of life is the creation or creation creations of its supporting community in order to interact with its ecology, namely to meet the needs for the survival of human life with its ecology. People think that the environment and humans have a mutually beneficial relationship (Purwanto 2000: 91). This survival can be lived by considering the ecological aspects and preserving the environment. Maintaining a natural balance for the survival of human life is a natural ecosystem interaction, is a form of green moral character in sustainable development. One of them can be done by maintaining the oral tradition through the revitalization of ecological wisdom in local community life.

II. ORAL TRADITIONS AND FUNCTIONS

Oral tradition is the knowledge and habits conveyed and passed from one generation to the next orally. These oral traditions include folklore, myths, and legends that hold a complete original cognation system (kinship), for example history, legal practice, customary law, and medicine (Roger Tol and Pudentia, 1995: 2). Can be interpreted that the oral tradition as a discourse that is spoken either from oral or recitation or said also as a discourse system that is not script (Pudentia MPSS, 1998: 187–188).

Oral tradition is a collective discourse passed down orally from generation to generation by sung and told (Hutomo, 1991). According to Danandjaya, the oral tradition consists of various genres, such as myth, legend, and fable. These genres are in various forms, such as animal stories, origins, and stories about a place (1983: 31). In addition, the oral tradition encompasses all aspects of life that include all feelings, thoughts, and insights of life. Thus, the oral tradition is socialized to the collective and can become the norm as a guide that governs human relationships with its environment (ecological wisdom) (Geerzt, 1983).

Between cultures and communities producing oral tradition can not be localized. Both are symbiotic mutualisma. Oral tradition will not exist without the collective society, tradition born and continued by its active supporters. Instead, tradition becomes a collective identity, with no tradition of society losing its humanity. The loss of tradition is the loss of knowledge, local wisdom, and the values that nurture the community (Pudentia MPSS, 2013: 2). Oral tradition contains heroism, socio-cultural, religious, customs, didactic, local, historical, and ecological wisdom. Oral tradition is one of the main sources of the formation of community identity and collective imagination that has a stake in the formation of the nation's character.

To understand or control the society of an ethnicity can be done by studying the oral tradition. Oral tradition can be the entrance to the community. It has been proven by the Dutch colonial when they want to control Aceh. By way of commissioning Snouck Hougronge to study the oral tradition of the community, finally Aceh can be controlled by the Dutch. Similarly, to market their products to certain ethnic, instant noodle companies to learn the culinary traditions of the community, so that Indomie taste rendang, for example, which sell well in the market.

Epistemology, oral tradition is part of folklore, the oral folklore. In folklore there are 3 groups, namely oral, half verbal, and objects. Folklor oral form is pure oral. The folklore genre consists of 1) the speech of the people (folkspeech) such as the accents, nicknames, traditional positions, and titles of nobility; 2) traditional expressions, such as proverbs, proverbs, and pameos; 3) traditional questions such as puzzles; 4) people's poetry such as rhymes, gurindam, and poetry; 5) folklore prose (myth, legend, and fairy tale) (Danandjaja (1998: 54-56) Folklore is a verbal combination of oral and non-verbal elements, and the belief of the people or superstition, for example, consists of oral elements and movements. For example, people believe in objects such as graves, gems, and heirlooms that are considered capable of protecting or bringing sustenance.

According to Danandjaja (1994: 3-5) folklore has several recognizable features, such as: (a) its spread and inheritance are oral; (b) are traditional; (c) exists in versions and even different variants; (d) is anonymous; (e) usually has a form of formulation, (f) has a usefulness (function) in collective life together; (g) is pralogical; (h) collective property; And (i) are generally innocent and innocent. As for the characteristics of oral tradition according to Danandjaja (2002) oral tradition has the characteristics (a) its distribution and inheritance done orally; (b) are traditional; (c) is anonymous; (d) has a version; (e) patterned; (f) has certain collective usefulness; (g) belong together; (h) plain and innocent.

Oral tradition has a function for the people. According to Bascom in general function (a) as entertainment; (b) as instruments of ratification of institutions and cultural institutions; (c) as educational tools of children; (d) as a tool of coercion and supervisor so that the norms of society will always be adhered to its collective members (Danandjaja, 1998: 19). While Dundes suggests that the function of folklore is: (a) to help the education of young people; (b) enhancing a group's sense of solidarity; (cc) impose social ssanctions for people to behave well or punish; (d) as a means of social criticism; (e) provide an exciting escape from reality; and (f) transforming a dull job into a game (1965: 277).

Based on the above function classification, the relationship between oral tradition and environmental conservation is embedded in the second, third and fourth functions. Oral tradition serves as a tool for the validation of institutions and cultural institutions, as educational tools of children, and as a means of coercion and social control so that norms are always adhered to collective society (Sudikan, 2014: 152).

The content contained in the oral tradition is the cultural values of the society that it seeks to preserve. Without exception also maintain the harmony of natural ecosystem. The destruction and destruction of ecology is none other than the unhealthy human behavior, such as burning and deforestation, illegal logging, housing construction, environmental pollution by industrial waste, and household waste. Natural damage also occurs in the sea, for example, the use of trawls of tigers, potassium, fish bombs to catch fish, and toxic waste disposal. Because humans do not have the character of green moral cause damage to ecosystem and extinction of germplasm so that sustainable development only as a figment.

This study was conducted using descriptive-qualitative approach and interpretive analysis. Empirical data is an oral tradition that lives in West Sumatra, in the form of fairy tales, myths, legends, and fables that became the media of environmental conservation. The text object contains information on environmental preservation and the revitalization of ecological values.

III. ORAL TRADITIONS AND ECOLOGICAL VALUES

Knowledge and technology is one element of culture. The elements of culture influence and determine the way of life of a society. But it is not the only decisive factor. According Purwanto (2000: 71–74) surrounding nature affect the way of life of society and its culture. For example, Indians do not want to cut cattle not because they trust cows as their gods, but cows are a potential source of agricultural energy and milk protein. If the cow is allowed to be cut and consumed, it is feared that the community will lose helpers in cultivating agricultural land and protein sources.

Similarly, the Aztex Indians, not farming in a particular area, does not mean they do not have the knowledge to plant. However, because in this area live bison herd as a source of abundant food. If they plant in that area then the herd of bison will be disturbed and move to another place. That means it's a loss to the Indian community in the area.

Similarly with the Minang community in the countryside, there is a belief in doing a special ritual when going to plant rice, ie burning incense around the rice field and sticking pudding stems in the middle of rice fields. The ritual is not mystical, because the smoke of the incense is believed to drive away the pests of rice and the pudding is an abusive animal repellent because of the color of its red leaves. The smoke generated from the incense acts as a biopepteside. The fact now, the use of chemicals to repel pests or rodents in the fields make environmentally unfriendly.

From some of the above examples can be interpreted that humans and ecology is a symbiosis mutualisma, as an element in the structure of nature that has interrelated relationships. The collective knowledge and collective beliefs are the traditions of community groups. The tradition exists only in oral form, passed on orally. This oral tradition influences the collective society. The beliefs of stories like cattle gods are called oral traditions that function to form environmentally friendly green moral characters for sustainable development by maintaining ecological balance and harmony.

There are several examples of the ecological wisdom of oral tradition in West Sumatra which is worthy of being explored, interpreted, and understood its function for the formation of green moral character in sustainable development. Ecological wisdom, among others: (1) *Tanah Ulayat*, forest and land area controlled and belongs to indigenous peoples, management of the land is regulated and protected by customary rules; (2) *Rimbo Larangan*, forest area forbidden to enter. Environmental sustainability is realized by complying with the prohibition; (3) the tradition of land use in accordance with the type, namely *nan lereng tanami tabu jo aue, nan gurun jadikan ladang, nan landai jadikan sawah, nan data ka parumahan, nan payo ranangan itiek jo kabau*.. The land on which the slopes were planted with sugar cane and bamboo, the land of paddock was made into fields, the slopes made the rice fields, which were flat for the settlements, and the swamps were made gembalaan ducks and buffalo. This community develops environmental wisdom in the pattern of settlement settlement, by classifying the land and forest in utilizing it; (4) *Lubuek larangan*, the community has local wisdomfor prevention and rescue during the fish famine in the river, and lake; (5) the farming community has local wisdom of *mamilieh padi*, letting some of the rice harvest be taken by small children, widows, and old mothers after harvest. They believe that tradition will bring good to the next harvest and 'the poor', the poor are able to continue their lives; (6) *Mandoa kapalo banda*, the community performs prayers and meals

together in the upstream of the city (spring) and gotong royong cleaning the bandar ropes that dig into the rice fields before entering the rice planting season. This tradition forbids residents from disturbing forests around the springs. This is done so that water is always available and rice grown enough water to grow and produce abundant crops; (7) *Arat Sabulungan* in the Mentawai Islands, people believe that the forest is the place of ancestral spirits. Instead, the spirit helps keep all the plants that are very useful for human survival. Nature is highly respected because it is believed that all living things have their owners. If nature is destroyed then the owner will be angry. The outrage of the natural owner can be seen in the form of natural disasters and epidemics, such as floods, storms, earthquakes, tsumani, diarrhea, malaria, and so on. It teaches humans to treat nature, plants, water, and animals like themselves. When one element is damaged and does not work it will affect damage to other elements. Needless to say, disaster will befall humans.

1. Legend

Legend is a folklore that has characteristics that are almost identical to the myth, which is considered ever and actually happened. Legend ditokohi humans although sometimes have tremendous properties (Danandjaya, 1998: 50–51).

In the legend of Mount Marapi where originated Minang people terbesit message ecological conservation. Telaga Baringin Sonsang located in Pariangan Padang Panjang. The water is clear and clear. This lake is located on Mount Marapi. The surrounding villagers or mountain climbers are expected to be far from negative behavior, in order to maintain disgraceful attitudes, words or traits. This will certainly affect the perpetrators. On Mount Marapi there is said to be awaited by a giant snake. Anyone who will climb or visitors are asked not to disturb the area. This is a belief if disturbing the area will get lost its way. Mount Marapi is a place of life various kinds of flora and fauna are useful to maintain the balance of nature. Its cool slopes are overgrown with green plants to be a distinctive sight for the connoisseur.

In 1975, there was a *galodo* or flood caused by deforestation in the eastern part of the mountain. This resulted in the entire contents of *Nagari Pasie Laweh* washed away by the *galodo*. The incident provides the learning that do not cut the trees carelessly because it will harm humans morally and materially, even claimed the lives of living things. With the *galodo* it makes the ecosystem disturbed. Society must take care of nature, be wary of harmful behavior or careless attitudes.

In Mount Pasaman the story of *Si Ungko Putieh* evolved. This story contains the message that humans live side by side with other creatures, such as animals. Animals living in the forests look for food just like humans. If animals are killed and forests are destroyed they will disrupt the balance of natural ecosystems. In this story is told about a princess who did not keep the promise to his partner. In agreement the princess promises to keep the promise she made after her partner returned from wandering. If he does not keep his promise then his sanction is he will turn into an animal like a white forest man. Because he did not keep his promise he changed into a forest person called *Si Ungko Putieh*. Since the incident the Ungko run and live in the forest on Mount Pasaman. People believe that if you meet the white forest people on the mountain is the incarnation of their princess. They do not want to disturb and damage the forest where the forest people live. Currently the forest is a buffer for the oxygen forests of the island of Sumatra and the springs of people's lives.

Likewise the story of *Tupai Janjang*, a child who behaves like a squirrel, jumps to and fro feeds on a farmer's crop. This child does not obey parental advice. Long time ago the child changed into a squirrel or a squirrel. This *Tupai Janjang* lives around the forest in Palembayan. The community does not want to interfere with the animal and its forest environment. Because it is believed will disrupt the siblings and homes where he lives.

From the story above can be picked up meaning that breaking the promise and becoming a bad boy would be detrimental. All bad deeds get punished, and good deeds certainly get rewarded. There is also an example in the *Bawang Merah* story. That night Datuk who lived on the outskirts of Danau Di Bawah di Alahan Panjang dreamed of encountering a giant snake keeper oof the lake, who ordered to give the name of tubers with the name of onion. The snake also told Datuk to plant it on the lake's edge. The people will get the wealth from selling the onions.

The message given by the story above for the Alahan Panjang community to plant shallots that match the soil and the local climate. With the plant will provide sustenance to the surrounding population to meet the needs of his life. Planting onions can provide wealth because it can be sold to the market. This shows that humans must maintain the natural surroundings, either by planting land with plants suitable for the soil to survive, and trees to anticipate floods and landslides and produce oxygen for life. Preserving nature will have a positive impact for the survival of human life.

2. Myth

According to Bascom (Danandjaya, 1998: 50–51) the myth is a folktale that is considered to be true in the past and considered sacred. The gods or half-gods are the characters in the story. This story tells the events of the universe, the world, people, natural phenomena, the occurrence of death, and so forth. This story is a cultural heritage that contains noble values, such as moral and ethical teachings. It can even be used as a guide to preserve ecology. It shows that myths have roles and functions for society (Ratna, 2015: 274–275).

The existence of the myths that believe in the forest there is penunggunya and forbidden to cut trees in it. This is actually a medium of delivery that prohibits people from cutting and destroying their forests and ecology because it functions to maintain the balance of nature, to make the air cool, to prevent flooding, to create shady environment, and springs. The forest is believed to be an area used by supernatural beings called by various names, such as *Rimbo Larangan*, *Rimbo Uduehan* and *Rimbo Bunian*. People will be afraid to do carelessly because it will harm themselves and up to their offspring. Basically what humans do in saving forests, in fact to protect the natural resources from human damage.

In *Talago Dewi* mite at the peak of Mount Singgalang terbesit message of ecological preservation. Similarly, the Mount Pasaman myth that has a message that maintains the environment to maintain the continuity of the ecosystem. Based on the story of *Si Ungko Putieh* people at the foot of Mount Pasaman continuously keep the forest from illegal logging and logging.

Village clean tradition that occurs in the community is usually after farmers harvest rice. The clean tradition of this village as a sign of gratitude to the Creator who has provided an abundance of sustenance. This tradition is carried out by its supporters by preserving nature. It is reminiscent of the story of the origin of rice or the story of *Dewi Silansari*. The form of clean village tradition is usually done by cleaning the village roads, public roads, places of worship, tombs, public facilities and so forth. The village's clean activities are usually carried out in mutual assistance so that the work becomes light. This work is usually interspersed with revered pantun so that people are excited. In the midst of clean village activities, mothers usually cook to be served to men who work devotion. Usually gathered in the outdoors somewhere. Garbage scattered after meals are cleaned together. After the village clean event at night presented entertainment, such as Salawat*Dulang*, which contains religious teachings and salawat to Prophet Muhammad SAW. This entertainment as a form of gratitude for the success of the harvest.

Related to that there is also a pilgrimage tradition to the village pioneer cemetery in *Bukik Baragueng* in Pangkalan 50 Kota. This hill is called *Bukit Baragueng*, because from that hill at noon on certain days sounded talempong and canang. The hill is not inhabited by humans. In the cleft of the hill that flows the river that is pushed into the stem of Kampar in Riau. If you hear the sound of talempong then on the next day or a few moments later there will be a disaster that hit the nagari. People believe that, because based on the repeated experience of the parents in the nagari, every sound of talempong it after that will happen natural disasters, such as flash floods and landslides.

In the hills are flourishing various types of plants and various trees. Society has agreed long ago that all kinds of plants on the hill can not be taken and cut down. Once a year people do a ceremony on this hill. Together, the people came to the hill with a parade accompanied by the sound of blows of *talempong* or *canang*. At the top of the hill people eat together. After eating together, community leaders recounted the *tambo* or hill history and the existence of four existing graves. Also informed of abstinence and prohibition uuntuk not take and cut down the trees on the hill to all citizens, because this hill historic place and magic. Furthermore, a joint prayer is done for the safety of the village and its citizens.

3. Traditional Expressions

According to Hutomo (1993: 65-66) the traditional expression is a word or a group of words specifically to express something of meaning with figurative meanings. The phrase has various types; (a) expressions relating to trust / life activities; (B) phrases related to the game; (c) an expression which serves to impose a speech; (D) expression related to the language of the prohibition; (E) expressions containing social status; (F) phrases relating to secret languages; (G) expression related to mockery; and (h) the expression relating to kinship. Traditional phrases have values or messages that are believed by the support community. For example, down gunueng this phrase meaningful work done jointly. Though this expression is intended to invite the community to work together. In cooperation, people will feel togetherness with each other in a peaceful life.

Togetherness as a symbol of intimacy adds strength to doing something. Another example, *Saiyo sakato, ka lurah samo manurun, ka bukuk samo mandaki* meaning invitation to the community to *gotong royong* in reaching the goal, such as work devotion done for the cleanliness of the surrounding environment. For example, the work of cleaning the tombs, drains, making roads and neighborhoods. This is done in order to keep the neighborhood from unwanted possibilities, such as floods, fires and others.

Example of the next expression, is *tatungkuik samo makahn tanah, tatilantang samo makan angin, mangabek padi jo daunnyo* (face down as eating soil, bilateral equally eat the wind, bind rice with leaves) (Amir et al., 2006: 108). The above phrase means cooperation in the conduct of agricultural activities. In addition, it is taught to cultivate or eradicate plant pests utilizing the surrounding natural or organic potency without the use of chemicals and insecticides. It is possible that farmers use chemicals to expel pests and fertilize the plants. Whereas the use of these chemicals can damage the wetland ecosystem. The use of organic fertilizer and biopepticide will keep the soil nutrient balance.

From various examples of oral traditions above implied ecological values, values that teach the importance of friendly behavior to the environment. Those values have a strategic role in shaping the human character of green moral that pay attention to the sustainability and ecological sustainability. Such characteristic human beings have an important and strategic role to preserve nature in the framework of sustainable development.

IV. CONCLUSION

The existence of oral tradition in society has an influence in maintaining ecological harmony. Excavation of values in oral tradition in the form of fairy tales, myths, legends, and traditional expressions can be composed into ranks of forms of ecological wisdom. The availability of ecological wisdom becomes strategic for the formation of green moral character for society in the framework of sustainable development. People with green moral character are those who consider the ecological sustainability aspect in their life activities. Maintaining ecological sustainability means maintaining sustainability and harmony with nature and sentient beings on earth.

Humans will always try to adjust to the various dynamics that occur in the surrounding environment in order to occur the balance of nature. For the survival of the next generation it is necessary to plant strong ecological values both through oral and written.

The changing of way of thinking and way of life of society bring about change and affect the continuity of tradition. Insofar as the tradition is functional and improvises in humanity, it always lives in the cultural realms of its people.

BIBLIOGRAPHY

Amir, Adriyetti, Khairil Anwar, dan Zuriati. 2006. *Pemetaan Sastra Lisan Minangkabau*. Padang: Andalas University Press.

Danandjaja, James. 1984. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lainlain*. Jakarta: Grafitipers

Danandjaja, James. 1998. "Pendekatan Folklor dalam Penelitian Bahan-bahan Tradisi Lisan", *Metodologi Penelitian Tradisi Lisan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.

Dundes, Alan. 1965. *The Study of Folklore*. Engelwood Cliffs, N.J. Prentice Hall.

Geertz, Clifford, 1983. *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology.* Basic Book 50 Years, United State of America.

Hutomo, Suripan Sadi. 1991. *Mutiara yang Terlupakan. Pengantar Studi Sastra Lisan*. Surabaya: HISKI Jawa Timur

Pudentia (Ed.). 1998. *Metodologi Penelitian Tradisi Lisan*. Jakarta Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.

Purwanto, Hari. 2000. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ratna, Nyoman Kutha. 2015. *Ragam Wacana Bahasa, Sastra, dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sudikan, Setya Yuwana. 2014. *Metode Penelitian Sastra Lisan*. Surabaya: Citra Wacana.

KEARIFAN LOKAL DALAM BUDAYA JAWA SALAH SATU SARANA MENYARING PENGARUH BUDAYA ASING SEBAGAI DAMPAK GLOBALISASI

Sri Wahyu Widayati
Bahasa Jawa FBS UNESA
sriwahyu@unesa.ac.id

ABSTRAK

Globalisasi mempengaruhi berbagai sendi kehidupan masyarakat Jawa. Pengaruh tersebut sangat terasa sekali, baik pengaruh positif maupun pengaruh negatif. Pengaruh negatip globalisasi ialah, di masyarakat Jawa banyak terjadi degradasi moral dan lebih bahaya lagi banyak terjadi pada generasi muda. Degradasi moral terjadi karena hilangnya nilai–nilai luhur masyarakat Jawa, dan diganti nilai–nilai baru pengaruh budaya asing yang tidak semua cocok dengan budaya Jawa. Oleh karena itu masuknya budaya asing harus disaring, dengan cara setiap individu masyarakat Jawa memperkuat jati dirinya. Jati diri akan kuat bila setiap individu dalam masyarakat memahami dan menghayati budaya sendiri.

Salah satu alat untuk menyaring budaya asing adalah kearifan lokal dari budaya Jawa. Kearifan lokal adalah nilai–nilai yang sifatnya lokal, namun bila dikaji lebih dalam mengandung nilai universal. Kearifan lokal mampu bertahan dari pengaruh budaya luar; mampu mengakomodasi unsur budaya luar dan mengintegrasi unsur budaya luar ke dalam budaya Jawa, mampu memberi arah pada perkembangan budaya Jawa. Kearifan lokal Jawa dikaitkan dengan pola kehidupan masyarakat Jawa dalam menjalin hubungan individu dengan dirinya sendiri, individu dengan masyarakat Jawa, individu alam, individu dengan Tuhan.

Kata Kunci : Kearifan lokal Jawa dan fungsinya

PENDAHULUAN

Globalisasi informasi sangat mempengaruhi kehidupan bangsa Indonesia, baik pengaruh positif maupun pengaruh negatif. Pengaruh positif, bangsa Indonesia dengan mudah dapat mengakses berita yang dapat menambah pengetahuan dan wawasan yang diperlukan dalam kehidupannya. Pengaruh negatif banyak budaya asing yang masuk ke Indonesia yang tidak semua cocok dengan budaya bangsa. Masuknya budaya asing yang tidak sesuai dengan budaya sendiri akan sangat mempengaruhi perilaku masyarakat. Sebagai contoh sekarang ini terjadi degradasi moral di seluruh perikehidupan masyarakat Indonesia. Ketakutan yang terjadi pada modernisasi global dapat melahirkan peradaban yang besar, namun secara moral bejat dan tidak manusiawi, seperti dijelaskan pada "The Clash of Civili–nations" karya Samuel P. Huntington. Suatu bangsa akan terhindar dari malapetaka tersebut bila tiap individu dalam masyarakat tertanam nilai–nilai tradisi luhur bangsa sendiri yang kuat, dengan kata lain setiap individu harus memperkuat jati dirinya.

Demikian juga dalam msyarakat Jawa, sebagai suku bangsa terbesar di Indonesia. Pengaruh budaya global sangat terasa dalam segala sendi kehidupan masyarakat Jawa. Banyak nilai–nilai yang telah mapan dalam masyarakat Jawa yang tergerus dengan budaya baru atau budaya asing. Pengaruh budaya asing tersebut tidak semua sesuai dengan budaya Jawa. Oleh karena itu perlulah setiap budaya asing yang masuk dan mempengaruhi masyarakat Jawa disaring. Salah satu alat menyaring budaya asing adalah dengan memperkuat jati diri setiap warga masyarakat Jawa. Untuk memperkuat jati diri, setiap warga masyarakat Jawa perlu memahami dan menghayati budaya lokal dengan baik. Dengan memperkuat jati diri maka setiap warga masyarakat Jawa tidak mudah tercerabut dari akar budaya sendiri, dan tidak terombang–ambing ditengah gempuran budaya global. Salah satu budaya lokal adalah berupa kearifan lokal yang masih banyak hidup di masyarakat Jawa, baik berupa tradisi lisan dan ada juga yang ada dalam tulisan–tulisan para pujangga.

BUDAYA JAWA SEBAGAI BUDAYA LOKAL

Budaya merupakan kerangka yang tidak terlihat secara terus-menerus dan mendalam mempengaruhi individu dalam masyarakat. Manusia secara normal akan hidup dalam sebuah kultur sesuai dengannya. Kultur bervariasi dari kelompok ke kelompok dan membuat anggota-anggota kelompok yang sama tampak mirip satu sama lain, dan kelompok yang tidak sama tampak berbeda (Berdy dkk. 1977: 7). Kultur atau kebudayaan sebagai keseluruhan pengetahuan manusia sebagai mahkluk sosial yang digunakan untuk memahami dan menginterpretasi lingkungan dan pengalaman, serta sebagai pedoman tingkah lakunya (Yuwana, 2000: 2). Selanjutnya Yuwana (200: 4-5) menjelaskan bahwa dalam masyarakat Indonesia yang majemuk terdapat tiga golongan kebudayaan. Ketiga golongan kebudayaan tersebut adalah kebudayaan suku bangsa atau kebudayaan daerah, kebudayaan umum llokal, dan kebudayaan nasional.

Kebudayaan Jawa merupakan kebudayaan suku bangsa atau kebudayaan daerah, bersifat heterogin. Keaneka ragaman regional kebudayaan Jawa nampak pada logat bahasa Jawa, aneka makanan, upacara-upacara adat, kesenian rakyat, seni suara, kerajinan dan lain-lain. Kebudayaan Jawa dibedakan menjadi beberapa sub-kebudayaan antara lain: kebudayaan Banyumas; kebudayaan Begelen, kebudayaan Pasisir; kebudayaan Mancanagari, kebudayaan Tanah Sabrang dan kebudayaan Nagarigung. Kebudayaan Nagarigung adalah kebudayaan yang hidup di kota Yogyakarta dan Surakarta (Koentjaraningrat, 1984: 25-26). Sub-budaya Jawa memiliki kekhasan sendiri yang sifatnya lokal. Contoh; tentang tradisi untuk *piton-piton* untuk sub-budaya Jawa Negarigung adalah merupakan selamatan bila kehamilan sudah berumur tujuh bulan, sedangkan untuk sub-kebudayaan pasisir Jawa Timur *piton-piton* merupakan selamatan pertama kali anak mandi di sumur. Demikian juga bahasa Jawa yang dipakai oleh masyarakat Jawa juga tiap sub-kultur Jawa ada kekhasan sendiri-sendiri, contoh: *balon* dalam sub-kultur negarigung berarti "plembungan" juga berarti lampu, tetapi untuk sub-kultur pasisir Jawa Timur berarti pelacur. Demikian juga tari-tarian dan makanan, tiap sub-budaya Jawa mempunyai kekhasan sendiri-sendiri sebagai kekayan lokal, yang selanjutnya disebut budaya lokal.

Budaya lokal adalah nilai-nilai lokal hasil budi daya masyarakat suatu daerah yang terbentuk secara alami dan diperoleh melalui proses belajar dari waktu ke waktu. Budaya lokal dapat berupa hasil seni, tradisi, pola pikir, atau hukum adat. (www.pikiran: rakyat.com). Sedangkan menurut Ajawaila, budaya lokal adalah budaya asli dari suatu kelompok masyarakat tertentu yang juga menjadi ciri khas budaya sebuah kelompok masyarakat lokal. Ciri-ciri budaya lokal dapat dikenali dalam bentuk kelembagaan sosial yang dimiliki oleh suatu suku bangsa. Kelembagaan sosial merupakan ikatan sosial bersama diantara anggota masyarakat yang mengoordinasikan tindakan sosial bersama antara anggota masyarakat. Lembaga sosial memiliki orientasi perilaku sosial ke dalam yang sangat kuat, ditunjukkan dengan orientasi dalam memenuhi kebutuhan anggota. Hubungan sosial diantara anggota bersifat pribadi dengan didasari loyalitas yang tinggi terhadap pimpinan. Contoh bentuk lembaga sosial dalam masyarakat Jawa dapat dijumpai dalam sistem gotong-royong di Jawa. Pola hubungan gotong royong dapat terwujud dalam segala aspek kehidupan masyarakat dan dipatuhi oleh anggotanya. (http:/mbahkarno.blogspot.co.id/2012/10/pengertiandefenisi-budaya lokal-dan.html)

Jadi budayaan Jawa sebagai budaya daerah yang sifatnya lokal, yang wilayahnya meliputi Jawa Tengah dan Jawa Timur memiliki budaya yang hiterogin. Kebudayaan Jawa terdiri dari sub-kebudayaan- sub-kebudayaan yang mempunyai ciri-ciri sendiri yang sifatnya lokal. Berarti budaya Jawa merupakan budaya lokal yang terdiri dari sub-kultur- sub-kultur yang memiliki ciri khas sendiri-sendiri yang sifatnya lokal. Ciri khas tersebut merupakan hasil pemikiran dari kelompok masyarakat Jawa, yang terbentuk secara alami dengan cara belajar dari waktu-kewaktu. Jadi bisa disimpulkan budaya Jawa sebagai budaya lokal terdiri dari sub-budaya-sub-budaya lokal Jawa.

KEARIFAN LOKAL DALAM MASYARAKAT JAWA

Masyarakat merupakan sekumpulan manusia yang saling berinteraksi atau bergaul. Manusia tersebut mempunyai kesatuan dan prasarana yang dipakai oleh para warganya untuk berinteraksi (Koentjaraningrat, 1990, 144). Jadi masyarakat Jawa adalah sekumpulan manusia Jawa yang saling bergaul atau berinterasi. Manusia Jawa atau orang Jawa tersebut memiliki prasarana yang dapat

dipakai oleh warganya untuk berinteraksi. Masyarakat Jawa secara umum merupakan masyarakat madya, walaupun sekarang sudah jaman modern. Ciri-ciri masyarakat madya antara lain; 1) Hub kekeluargaan tetap erat sedangkan hub dengan masyarakat lain sudah mengendor karena dasar perhitungan ekonomi. 2) Adat-istiadat ditaati dan mulai terbuka pengaruh luar. 3) Mulai berfikir secara realistis sedang kepercayaan gaib baru timbul apabila orang sudah kehabisan akal dalam menanggulangi masalah. 4) munculnya lembaga-lembaga formal untuk pendidikan, namun jarang pendidikan ketrampilan.5) Tingkat buta huruf turun 6) Hukum tertulis mulai mendampingi hukum tidak tertulis. 7) Ekonomi masyarakat memberi kesempatan lebih banyak kepada produk buatan pasar.8) Gotong royong tradisional hanya berlaku pada keluarga dan tetangga dekat. (Soekanto, 1993: 50-51). Masyarakat Jawa memiliki budaya yang heterogin, karena kebudayaan Jawa terdiri dari sub-budaya Jawa – sub-budaya Jawa yang mempunyai ciri khas sendiri-sendiri.

Sub-budaya Jawa yang mempunyai ciri khas tersendiri tersebut dikenal budaya lokal. Budaya lokal tersebut merupakan hasil pemikiran kelompok masyarakat Jawa yang berupa nilai-nilai kearifan lokal. John Haba seperti dikutip Yuwana (2013: 7) menjelaskan kearifan lokal mengacu pada berbagai kekayaan budaya yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, dan merupakan elemen penting untuk memperkuat hubungann sosial antar warga masyarakat. Sedangkan kearifan lokal mempunyai ciri dan fungsi sebagai berikut;1) Penanda identitas kelompok;2) elemen perekat sosial; (3 tumbuh dari masyarakat sendiri; 4) memberi warna kebersamaan kelompok; (5 dapat mengubah pola pikir dan hubungan timbale balik individu dan kelompok; 6) dapat mendorong terbangunnya kebersamaan dalam rangka mempertahankan diri. Ciri kearifan lokal juga diungkapkan oleh Moendardjita dalam Ayatrohaedi (1986; 40-46) menyatakan bahwa unsur budaya daerah potensial sebagai kearifan lokal karena teruji kemampuannya untuk bertahan sampai sekarang dengan ciri-ciri: 1) mampu bertahan budaya luar, 2) mampu mengakomodasi unsur-unsur budaya luar; 3) mampu mengintegrasi unsur budaya luar ke dalam budaya asli; 4) mampu mengendalikan dan memberi arah pada perkembangan budaya. Namun yang jelas bahwa kearifan lokal adalah pengetahuan yang dikembangkan oleh para leluhur dalam mensiasati lingkungan hidup sekitar mereka, menjadikan pengetahuan itu sebagai bagian dari budaya dan memperkenalkan serta meneruskan dari generasi ke generasi. Kearifan lokal bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung di dalamnya dianggap sangat universal. (http://www. Balipos.co.id, didonwnload 17/9/2003). Jenis-jenis kearifan lokal antara lain: 1) tata kelola; 2) nilai-nilai adat; 3) tata cara dan prosedur, 4) pemilihan tempat dan waktu. Kearifan lokal tersebut tertuang dalam:1) Teks atau kitab (naskah) kuno; 2) Tangible; Candi. Sedangkan fungsinya: 1) Pelestarian alam; 2) Pengembangan pengetahuan; 3) Mengembangkan SDM. (http: // naninorhandayani. Blogspot. com/2011/05). Jadi kearifan lokal secara umum dapat dikaitkan dengan pola kehidupan masyarakat dalam menjalin hubungan individu dengan dirinya sendiri, individu dengan sosial masyarakat, individu alam, individu dengan Tuhan.

KEARIFAN LOKAL DALAM MASYARAKAT JAWA

Pada kajian ini akan mengungkap yang berkembang di masyarakat berbentuk lisan dan yang ada pada teks tulis. Kearifan lokal merupakan nilai budaya Jawa, hasil kristalisasi dari pemikiran masyarakat Jawa. Nilai budaya Jawa merupakan nilai budaya yang dipangku, dipeluk, diikuti oleh manusiaJawa yang tumbuh dan berkembang di Jawa Tengan, Jawa Timur, dan sebagian Jawa barat dan luar Jawa, mencakup sebelum Hindu, Buddha sampai sekarang (Saryono, 2011: 7). Lebih lanjut Saryono (2011: 39) menjelaskan bahwa karakteristik nilai budaya Jawa dapat dibedakan secara dimensional menjadi; 1) karakteristik idealistis nilai religius Jawa;2) karakteristik idealistis nilai filosofis Jawa;3) karakteristik idealistis nilai etis Jawa; 4) karakteristik idealistis nilai estetis Jawa.

Kearifam Lokal yang masih berkembang di masyarakat Jawa dalam bentuk lisan

1) Kehidupan masyarakat dalam menjalin hubungan individu dengan dirinya sendiri.
   Contoh:
   (1) *Rame ing gawe sepi ing pamrih.*
   Maksudnya: seseorang hendalah bekerja dengan baik tanpa ada tendensi/ maksud tertentu. Kearifan lokal ini berfungsi menasehati diri sendiri dan bernilai etis.

(2) *Ajining diri seka kedaling lathi*.
Maksudnya: Harga diri seseorang sangat ditentukan oleh ucapan–ucapannya.
Maka berhati–hatilah kalau berbicara.
Kearifan lokal ini mengingatkan pada diri sendiri untuk bicara hati–hati, bernilai etis dan estetis.

(3) *Ajining sarira saka busana.*
Maksudnya: Nilai badan sangat ditentukan cara berpakaian, bila seseorang berpakai dengan baik sesuai waktu, tempat dan lingkungan maka seseorang akan berwibawa.
Kearifan lokal ini menasehati diri sendiri supaya dijaga dalam penampilan bernilai estetis.

(4) *Wong Jawa kudu ngerti Jawane*
Maksudnya: Orang Jawa harus menguasai adat–istiadat dan tata krama, sehinggadalam berinterasi sosial ada pegangannya.
Kearifan lokal ini menasehati diri sendiri bagi orang Jawa harut memahami adat–istiadat dan tatakrama untuk berinteraksi sosial, sehingga dalam berperi–laku sesuai dengan budaya Jawa, kearifan lokal ini bernilai etis dan estetis

(5) *Jer basuki mawa bea.*
Maksudnya: Segala sesuatu mesthi pakai biaya, maka kita jangan sampai berpangku tangan harus bekerja, supaya ada biaya bila mempunyai keinginan tertentu.
Kearifan lokal ini memberi nasehat pada diri sendiri, bahwa hidup ini tidak gratis maka harus semangat untuk bekerja supaya bila mempunyai keinginan sudah memiliki sarananya, kearifan lokal ini bernilai etis.

2) Kehidupan masyarakat dalam menjalin hubungan individu dengan masyarakat
Contoh:
(1) *Rawe–rawe rantas malang–malang putung.*
Maksudnya: Ajakan pada orang lain atau kelompok lain dalam masyarakat, untuk bersama–sama melawan siapa saja yang menghalang– halangi tujuan bersama dalam kebaikan.
Kearifan lokal ini mengajak kebersamaan dalan kelompok atau dalam masyarakat dalam mencapai tujuan dan bersama–sama dalam memerangi penghalangnya, kearifan lokal ini bernilai etis.

(2) *Ngluruk tanpa bala menang tanpa ngasorake.*
Maksudnya: Mengajak pada masyarakat bila ada konflik antar golongan, atau antar masyarakat, hendaknya diselesai dengan kekeluargaan atau secara individu sehingga tidak ada yang merasa dikalahkan.
Kearifan lokal ini mengajak masyakat janganlah konflik dengan kekerasan yang melibatkan orang banyak, lebih baik diselesaikan dengan kekeluargaan, kearifan lokal ini bernilai etis filosofis.

(3) *Wong enom kudu wedi ing gampang wani ing angel.*
Maksudnya: Mengajak para generasi muda jangan suka pada kemudahan, tetapi sukalah tantangan kalau hidupnya akan sukses.
Kearifan lokal ini memberikan peringatan sekaligus ajakan pada generasi muda dengan fasilitan yang serba mudah karena tidak akan berkembang, lebih baik berinovasi, berkreasi dengan tantangan–tantangan baru untuk mendapatkan kesuksesan. Kearifan lokal ini bernilai etis filosofis.

(4) Desa mawa cara negara mawa tata.
Maksudnya: Peringatan pada masyarakat bahwa tiap daerah itu mempunyai tata cara tersendiri tidak bisa dipaksakan menyesuaikan tempat lain.

Kearifan lokal ini memberikan peringatan pada masyarakat Jawa bahwa tiap tempat ada adat-istiadat dan tata cara sendiri, maka bagi pendatang harus menyesuaikan, sehingga ditemukan kedamaian dan ketentraman. Kearifan lokal ini bernilai etis dan estetis.

(5) *Tut wuri handayani ing ngarsa sun tuladha, ing madya mangun karsa, tut wuri handayani.*
Maksudnya: Ajakan pada semua orang harus bisa menempatkan diri, kalau jadi pemimpin harus bisa memberikan contoh, kalau menjadi bagian dari kegiatan harus berpartisipasi untuk suksesnya tujuan, kalau dibelakang harus ikut mendukung.
Kearifan lokal ini mengaja kita supaya dapat menempatkan diri pada semua situasi dan posisi. Kearifan lokal ini bernilai etis esteti.

3) Kehidupan masyarakat dalam menjalin hubungan individu dengan alam
Contoh:
(1) *Memayu hayuning bawana*.
Maksudnya: Semua orang yang hidup di atas bumi ini harus ikut menjaga kedamai, kelestarian dan ketentraman.
Kearifan lokal ini merupakan ajakan pada masyarakat untuk ikut bertanggung jawab pada kelestarian bumi, dengan tidak merusak dan membuat keonaran. Kearifan lokal ini bernilai etis dan filosofis.

(2) *Sadumuk mathuk senyari bumi*
Maksudnya: Ajakan pada warga masyarakat untuk mempertahankan daerah/negara, jangan sampai diambil oleh orang lain atau bangsa lain.
Karifan lokal ini memberikan semangat pada masyarakat Jawa untuk berpartisipasi dalam mempertahankan likungan. Kearifan lokal ini bernilai etis.

(3) *Alas aja nganti ilang macane, nek ilang macane alase rusak*
Madsunya: Ajakan pada masyarakat Jawa jangan membunuh harimau di hutan sampai habis karena hutannya rusak, karena manusia dengan leluasu masuk di hutan tanpa ada yang ditakuti.
Kearifan lokal ini memberikan peringatan pada masyarakat Jawa jangan berburu harimau di hutan hingga habis, karena hutan akan rusak karena manusia dengan seenaknya nebangi pohon di hutan. Kearifan lokal mempunyai nilai etis.

(4) *Geni nek cilik dadi kanca nek gedhe dadi brahala, ngati-ati ngupakara geni.*
Maksudnya: Peringatan pada masyarakat untuk hati-hati dengan api, api kalau kecil berguna dan kalau besar akan menjadi petaka.
Kearifan lokal ini memberikan peringatan pada masyarakat Jawa untuk menjaga lingkungan dengan mengelola api dengan baik sehingga bisa bermanfaat. Kearifan lokal ini mempunyai nilai etis.

(5) *Bumi kudu dijaga yen uripe arep mulya.*
Maksudnya: Peringatan untuk tidak merusak lingkungan, supaya hidupnya tentram dan damai.
Kearifan lokal ini mengajak semua warga masyarakat untuk menjaga lingkungan dengan baik, supaya warga masyarakat hidup damai, karena terjadi keseimbangan antara manusia dan lingkungan Kearifan lokal ini mempunyai nilai etis

4) **Kehidupan masyarakat dalam menjalin hubungan individu dengan Tuhan**.
(1) *Gusti iku ora sare.*
Maksudnya: Tuhan itu tidak tidur, artinya bahwa Tuhan selalu melihat mahkluknya, jadi manusia tidak usah khawatir tentan keadaannya.

Kearifan lokal ini memberikan peringatan pada masyarakat Jawa supaya jangan ragu–ragu dalam berbuat kebaikan, Tuhan akan mengetahui siapa saja yang berbuat baik dan siapa yang berbuat keburukan.

(2*) Aja dhisiki kersa .*
Maksunya: Peringatan pada masyarakat Jawa jangan suka memutuskaan sesuatu yang kaitan dengan nasip seolah–olah mengetahui segalanya.
Kearifan lokal ini sifatnya peringatan dan larangan pada orang Jawa jangan suka berucap tetang nasip yang belum terjadi. Kearifan lokal ini mempunyai nilai etis religius.

(3) *Urip mung mampir ngombe*.
Maksudnya: Peringatan pada masyarakat Jawa kalau hidup ini hanya sementara.
Kearifan lokal ini memperingatkan pada masyarakat Jawa supaya tidak terlena pada kehidupan dunia yang mentara, maka carilah bekal untuk kehidupan yang lebih lama.
Kearifan lokal ini mempunyai nilai filosofis dan religius. Kearifan lokal ini mempunyai nilai etis religius.

(4) *Wong urip iku kudu ngerti pangerane nek ora ngerti uripe suwung.*
Maksudnya: peringatan pada masyarakat Jawa dalam hidup mengenal Tuhan
Kearifan lokal ini memberi peringatan pada semua masyarakat Jawa untuk mengenal Tuhannya dengan jalan beribadah yang baik. Kearifan lokal ini mempunyai nilai filosofis dan religius.

(5) *Gusti iku cerak tanpa senggolan adoh tanpa wangenan*.
Maksudnya: Tuhan ada untuk manusia, manusia bisa dekat sekali dengan Tuhan tetapi tidak bisa bersentuhan dengan Tuhan juga bisa jauh yang tidak bisa terbayangkan.
Kearifan lokal ini memberikan peringatan pada manusia Jawa bahwa Tuhan dapat jauh dapat dekat dengan manusia, tinggal bagaimana manusia sendiri. Kearifan lokal ini mempunyai nilai filosofis dan religius.

Kearifam Lokal yang masih digunakan dalam masyarakat Jawa yang ada dalam teks

Kearifan yang masih digunakan dalam masyarakat Jawa yang ada dalam teks Jawa hanya akan dicontohkan dari "Wulang Reh" saja, karena harus mennyesuaikan batasan halaman dalam makalah ini. Sebetulnya sangat banyak dan terdapat pada beberapa, seperti diantaranya; " Serat Kalatiha", "Serat Wulang Sunu", "Serat Wulang Estri" dan sebagainya. Contoh kearifan lokal yang masih hidup di masyarakat Jawa dan ada di teks "Wulang Reh" sebagai berikut.

(1) Manusia hidup harus menjalankan sholat lima waktu, supaya nanti tidak mendapat pepesan kosong, seperti dijelaskan pada teks sbb:
Padha netepana ugi, kabeh parentahing syara, terusna lair batine, salat limang wektu uga, tan kena tininggala, sapa tinggal dadi gabug, yen misih remen neng praja"//(WR, pp 10 bait 2)
Kearifan lokal ini merupakan peringatan keras pada masyarakat Jawa kalau beragama Islam harus sholat lima waktu supaya hidupnya tidak bangkrut. Kearifan lokal ini mempunyai nilai filosofis dan religius.

(2) Hubungan manusia dan tuhan dekat tidak dapat menyatu, seperti dijelaskan dalam teks sbb: *//"Pamore gusti kawula, punika ingkang sayekti, dadine socaludira, iku den waspada ugi, gampange ta kaki,tembaga lan emas iku, linebur ing dahana, luluh awor dadi siji, mari nama tembaga tuwin kencana"//"Yen arananakencana, dene wus awor tembagi, yen aranana tembaga, wus kaworan kancanedi, milanya den westani, aran suwasa punika, pamore mas tembaga, mulane namane salin, lan rupane sayekti yen warna beda* (WR, pupuh 11 bait 11–12)

Kearifan lokal ini merupakan ini mengingatkan pada masyarakat Jawa bahwa hubungan manusia dengan Tuhan secara vertikan, dan manusia tidak dapat menyatu dengan Tuhan. Kearifan lokal ini mempunyai nilai filosofis dan religius.

(3) Manusia bila akan melihat pancaran Tuhan maka harus berhati suci dan ibadah yang tekun dan hati yang bersih, seperti dijelaskan pada teks sbb:
//"*Puniku mapan upama, tepane badan puniki, lamun karsa ngawruhana, pamore kawula Gusti, sayekti kudu resik, aja katempelan napsu, luwamah lan amarah, sarta suci lahir batin, pedimene apan sarira tunggal*"// (WR, pupuh 11 bait 15)
Kearifan lokal ini merupakan ini mengingatkan pada masyarakat Jawa untuk beribadah yang tekun, berhati bersih, supaya dapat memahami hakekat Tuhan. Kearifan lokal ini mempunyai nilai filosofis dan religius.

(4) Orang hidup jangan "adigang" sifatnya kijang sombong karena larinya cepat, "adigung" sifatnya gajah somoh dengan kekuatannya, "adiguna" sifatnya ular sombong akan upasnya yang mematikan, ketiganya terlena dan mati, seperti dijelaskan dalam teks sbb:
//"*Ana pocapanipun, adiguna adigang adigung, pan adigang, kidang adigung pinasti, adiguna ula iku, telu pisan mati samyoh*"//"*Sikidang umbagipun, angendelaken kebat lumpatipun, pan si gajah angendelken gung inggil, ula ngendelaken iku, mandine kalamun nyakot*"//"*Iku upamanipun, aja ngendelaken sira iku, tukang Nata iya sapa kumawani, iku ambeke wong digung, ing wasana dadi asor*"//"*Ambek digang puniku, angungasaken kasuranipun, para tantang candala anyenyampahi, tinemenanboyapurun,satemahdadigeguyon*"//"*Ing wongurippuniku,ajanganggoambekkangtetelu, anganggowa rereh ririh ngatiati, den kawang-kawang barang laku, den waskitha sola hing wong*"// *Dening tetelu iku, si kidang suka ing panitipun, pan si gajah alena patinireki, si ula ing patinipun, ngedelken upase mandos*"//"*Tetelu nora patut, yen tiniru mapan dadi luput, titikane wong anom kurang wewadi, bungah akeh wong kang ngunggung wekasane kajalomprong.* (WR, pupuh 3 bait3-9)
Kearifan lokal ini mengingatkan pada masyarakat Jawa kalau kita mempunyai kelebihan apapun jangan sampai sombong, karena kesombongan akan dijauhi oleh siapa saja. Kearifan lokal ini mempunyai nilai etis filosofis

Demikian sedikit contoh kearifan budaya lokal Jawa yang tumbuh dan berkembang di masyarakat secara lisan, dan yang ada pada teks. Kearifan lokal budaya Jawa ini diharapkan dapat dipakai menyaring masuknya budaya asing, bila masyarakat Jawa memahami dan mengamalkan dalam kehidupannya. Pemahaman budaya sendiri akan memperkuat jati diri bangsa,

KESIMPULAN

Budaya Jawa sebagai budaya lokal cakupannya sangat luas dari Jawa Tengah sam Jawa Timur, terdiri dari sub-budaya –sub-budaya Jawa yang mempunyai ciri khas tersendiri yang juga merupakan hasil pemikiran masyarakat lokal, maka sub-budaya Jawa tersebut juga merupakan budaya lokal.

Dalam budaya lokal Jawa tersebut terdapat kearifan lokal yang mampu menyaring masuknya budaya asing dampak dari globalisasi, karena mampu bertahan dari budaya asing; mampu mengakomodasi unsur-unsur luar pada budaya Jawa; mampu memberi arah dalam perkembangan budaya Jawa. Namun yang jelas bahwa kearifan lokal Jawa adalah pengetahuan yang dikembangkan oleh para leluhur Jawa dalam mensiasati lingkungan hidup sekitar mereka, menjadikan pengetahuan itu sebagai bagian dari budaya Jawa dan diperkenalkan dari generasi ke generasi.

Kearifan lokal Jawa dikaitkan dengan pola kehidupan masyarakat Jawa dalam menjalin hubungan individu dengan dirinya sendiri, individu dengan sosial masyarakat Jawa, individu alam, individu dengan Tuhan. Budaya Jawa sebagai budaya lokal yang mengandung kearifan lokal dapat dibedakan secara dimensional menjadi; 1) karakteristik idealistis nilai religius Jawa;2) karakteristik idealistis nilai filosofis Jawa;3) karakteristik idealistis nilai etis Jawa; 4) karakteristik idealistis nilai estetis Jawa.

Kearifan lokal dalam budaya Jawa dapat mengatasi masalah kehipan masyarakat Jawa, hubungannya dengan diri pribadi, lingkungan sosial, lingkungan alam dan dengan Tuhan.

DAFTAR PUSTAKA

Depdikbud, 1982. *Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta*: Balai Pustaka

Hardjawiraga, 1952. *Pethikan Ngekaraken*. Jakarta: Balai Pustaka

Gobyah, I Ketut, 2003, "*Berpijak Pada Kearifan Lokal*", www.balipos.co.id

Kuntowijoyo,1987, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: bayu Indra Grafika

Koentjaraningrat. 1974. *Kebudayaan*, *Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.

_____ , 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: PN Balai Pustaka

_____ , 1990. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT Rineka Cipta

Nurhandayani, 2011, *"Pengertian Kearifan Lokal"* http: // naninorhandayani. Blogspot. com/2011/05

Ratna Kutha Nyoman, 2007, *Sastra dan Cultural Studies*, Yogyakarta; Pustaka Pelajar

Saryono, Djoko, Prof Dr. 2011 *Sosok Nilai Budaya Jawa*, Malang, Aditya Media Publishing

Sukamto, Soerjono. 1983. *Struktur Masyarakat*. Jakarta. PT Raja Grafindo Perdana.

Yuwana, Setya, 2013,Kearifan Budaya Lokal, Sidarja:Damar Ilmu

----------, 2013, *Kebudayaan Lokal : Pengertian, Konsep, Ciri-ciri, Contoh, Macam macam* http://www.nafiun.com/2013/02/ budaya lokal-pengertian-maca-macam-contoh-ciri-ciri,html

GUYUB: DARI RITUAL KE HARMONI SOSIAL

Heru S.P. Saputra, Titik Maslikatin, Edy Hariyadi
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
heruespe@gmail.com, titikunej@gmail.com, edy.hariyadi@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan mengeksplorasi makna ritual dalam konteks relasi sosial orang Using, Banyuwangi. Metode penelitian menggunakan etnografi perspektif emik, dengan analisis tafsir kebudayaan ala Geertz. Hasil kajian menunjukkan bahwa ritual Using (Barong Ider Bumi, Seblang Olehsari, Seblang Bakungan, Keboan Aliyan, Kebo-keboan Alasmalang), merupakan *weluri* leluhur dari Kerajaan Blambangan yang *diuri-uri* ('dilestarikan') dan *diangkataken* ('dirayakan') secara rutin oleh masyarakat Using hingga kini. Perayaan ritual dimaknai sebagai media perjumpaan *alam kasar* (*wong adat*, pawang) dan *alam alus* (*cikal bakal*, *dhanyang,* leluhur). Makna perjumpaan berimplikasi pada upaya membangun kondisi *slamet*, pada ranah individual (mikrokosmos) dan sosial (makrokosmos). Ritual juga dimaknai sebagai ungkapan rasa syukur kepada leluhur sekaligus kepada *kersane Gusti* atas kehidupan dan kemakmuran yang diterima oleh warga dan *wong adat*. Prosesi ritual menjadi wujud kepercayaan warga dan *wong adat* atas *kersane Gusti*. Orientasi hilir dari ritual Using dimaknai sebagai pranata untuk menuju *guyub* (rukun, kompak, integratif) sebagai wujud terciptanya harmoni sosial.

Kata kunci: ritual, sakral, leluhur, harmoni sosial, Using

1. Pendahuluan

Sebagai warisan Kerajaan Blambangan, khazanah kultural orang Using, Banyuwangi, sangat beragam, baik yang bersifat *tangible* ('bendawi') maupun *intangible* ('takbendawi'), baik yang sakral maupun profan. Salah satu *weluri* atau *leluri* ('adat/tradisi yang turun temurun dari nenek moyang') yang hingga kini masih *diuri-uri* ('dilestarikan') oleh orang Using adalah ritual, baik ritual yang dilaksanakan demi kepentingan pribadi atau individual, maupun untuk keperluan kolektif atau masyarakat desa.

Sebagai masyarakat yang sistem religinya lekat dengan kepercayaan terhadap hal-hal gaib, dunia supranatural, *magic*, mantra, *santet*, dan berbagai ranah yang terkait dengan mistisisme, masyarakat Using tetap *ngukuhi* ('merengkuh') ritual sebagai bagian integral dari gerak hidup keseharian dan peradaban mereka. Terkait hal tersebut, kajian-kajian sebelumnya (Singodimayan, 2009; Siswanto & Prasetyo, 2009; Herriman, 2009; 2013; Saputra, 2007; 2013; 2014a; 2014b; 2016a; 2016b; Saputra & Hariyadi, 2014; 2015; Maslikatin & Ningsih, 2014; Wiyata, dkk., 2014), menunjukkan bahwa masyarakat Using masih kental *menghayati* dan *mengamalkan* sistem religi tentang dunia supranatural sebagai *weluri* kearifan lokal dari leluhur mereka. Orang Using tidak hendak meninggalkan ritual dari sejarah peradaban kehidupan mereka.

Di sisi lain, dalam konteks perkembangan zaman, orang Using bukanlah bagian dari masyarakat yang tertinggal, arkais, tradisional, atau sebutan lain yang berpretensi kuno. Mereka adalah masyarakat modern. Khazanah kearifan lokal yang profan juga banyak, bahkan berpotensi untuk dikembangkan menjadi industri kreatif, di antaranya seni pertunjukan (Janger, Praburara, Barong, Jaranan Buto, Jaranan Campursari), musik etnik (Kendang Kempul, Angklung, Angklung Caruk, Angklung Paglak), maupun tari tradisional (Gandrung, Hadrah Kuntulan, Jaran Goyang Aji Kembang).

Bahkan, dalam tujuh tahun terakhir, Banyuwangi[1] gencar mempromosikan khazanah kulturalnya dalam sektor pariwisata melalui *event Banyuwangi Festival* (*BiFes*), yang mengagendakan wisata alam, olahraga, maupun budaya dalam rentang setahun penuh, baik tingkat nasional maupun

1 Selain menjadi representasi etnik Using, Banyuwangi juga menjadi "rumah" bagi enik Madura dan Jawa, serta beberapa etnik kecil lainnya.

internasional.[2] Salah satu yang cukup populer di tingkat internasional dari *event* tersebut adalah Banyuwangi Ethno Carnival (BEC), yang mengusung tema-tema legenda, ritual-sakral, dan destinasi wisata.[3]

Dengan diangkatnya sebagai tema dalam BEC dan menjadi agenda tahunan dalam *BiFes*, ritual-ritual Using semakin dikenal luas oleh publik. Meskipun demikian, pada umumnya publik lebih mengenalnya sebagai destinasi wisata budaya (tontonan). Padahal, tidak demikian bagi *wong adat*. Mereka memahaminya sebagai bagian dari sistem religi (tuntunan) yang menyatu dalam arus gerak kehidupan batin mereka. Pertanyaan yang kemudian muncul, bagaimana makna ritual dalam konteks relasi sosial bagi orang Using? Tulisan singkat ini bertujuan untuk mengeksplorasi poin-poin penting makna ritual guna memberi wawasan terhadap pertanyaan tersebut.

Dalam ranah konseptual/teoretis, ritual merupakan pranata kultural untuk mencari jalan keselamatan (Suhardi, 2009).[4] Dalam konteks ini, *wong adat* mempercayai bahwa ritual merupakan bentuk religiositas masyarakat lokal yang mampu menciptakan kondisi *slamet* ('selamat/terhindar dari marabahaya'). Sementara itu, atas dasar karakteristik dan ciri khas yang ada dalam upacara adat, Geertz (1989) menekankan bahwa kegiatan religi tersebut merupakan ritual kalangan abangan. Di sisi lain, Beatty (2001) memiliki pandangan yang berbeda dan tidak sepakat dengan konsepsi tersebut. Beatty justru memandangnya sebagai ritual bersama, karena ia mampu mengundang kebersamaan dengan tetap memberi keleluasaan masing-masing kelompok menginterpretasi sesuai perspektifnya.

Sementara itu, menurut Bell (1997), ritual merupakan bentuk konsensus dalam menafsirkan hakikat alam dalam konteks ruang dan waktu. Ia menjadi gerak sosial yang dinamis dalam mengkonstruksi realitas sosial. Untuk itu, ritual memiliki keragaman perspektif dan dimensi. Bell juga menekankan bahwa makna ritual bersifat dinamis seiring kepentingan dan kebutuhan masyarakat yang berubah mengikuti semangat zaman. Oleh karena itu, makna ritual dapat dipahami secara mendalam ketika berada pada konteks sosial dan pengalaman pelaku/pemilik ritual.

2. Metode

Ritual Using yang cukup populer dan merepresentasikan masyarakat pewaris Kerajaan Blambangan adalah Seblang (Olehsari dan Bakungan), Keboan/Kebo-keboan (Aliyan dan Alasmalang), dan Barong Ider Bumi (Kemiren). Karena keterbatasan ruang, kajian lebih ditekankan pada Seblang, sedangkan Keboan/Kebo-keboan dan Barong Ider Bumi disinggung sekilas sebagai pelengkap.

Untuk memahami makna ritual dalam konteks relasi sosial, dilakukan eksplorasi data lapangan dengan cara berpartisipasi "nonton" prosesi ritual Seblang beserta rangkaian *slametan* pembuka dan penutupnya, serta mewawancarai para pelaku ritual, terutama pawang. Cara ini menganut metode etnografi perspektif emik (Spradley, 1997; Ahimsa-Putra, 1997). Untuk Seblang Olehsari, kegiatan "nonton" dilaksanakan selama tujuh hari (seminggu setelah Idulfitri), pukul 13.00—17.00 WIB, sedangkan untuk Seblang Bakungan, dilaksanakan selama satu malam (seminggu setelah Iduladha), pukul 19.00—23.00 WIB.[5] Rangkaian ritual sebelum dan sesudahnya (*kejiman* dan *lungsuran* untuk Seblang Olehsari, dan *slametan kampung* dan *syukuran* untuk Seblang Bakungan), serta berbagai fenomena budaya yang terkait (baik menyangkut data tekstual, teks sosial, maupun teks ideal), juga dicermati. Data tekstual berupa teks mantra yang diperoleh dari pawang, yakni mantra Ater-ater,

2 Hasilnya cukup membanggakan, karena kemudian Banyuwangi mendapat penghargaan pariwisata tingkat dunia. Dalam ajang The 12th United Nations World Tourism Organization (UNWTO) di Madrid, Spanyol, Banyuwangi—mewakili Indonesia—mendapat penghargaan The Winner of Re-Inventing Government in Tourism dalam kategori UNWTO Awards for Innovation in Public Policy Governance, 2016. UNWTO merupakan organisasi pariwisata bergengsi dunia di bawah naungan PBB. Bukan hanya itu. Dalam rentang tahun 2014—2016, Banyuwangi menyabet 20 penghargaan bergengsi, baik dalam kaitannya dengan pariwisata, pelayanan publik, maupun pembangunan. Beberapa di antaranya—tingkat nasional—adalah Government Award 2014, Democracy Award 2014, Marketing Champion 2014, Penggerak Potensi Wisata 2014, Pencetus Inovasi Pelayanan Publik Terbaik 2015, Tata Ruang Terbaik 2015, dan Government Award 2016—dan tingkat internasional—menjadi Kota *Welas Asih* pertama di Indonesia (2014) yang ditetapkan oleh Compassion Action International (Saputra, 2016:297—305).

3 Damarwulan, Gandrung, dan Kundaran (2011), kemudian dilanjutkan dengan Re-Barong Using (2012), The Legend of Kebo-keboan (2013), The Mistic Dance of Seblang (2014), Usingnese Royal Wedding (2015), The Legend of Sritanjung-Sidapeksa (2016), dan The Majestic Ijen (2017).

4 Dalam konteks orang Using, ritual sering juga disebut dengan leksikon ritual adat, upacara adat, upacara bersih desa, atau dalam konteks lingkungan yang lebih kecil/terbatas juga disebut sebagai *slametan kampung*, sedangkan ritual yang khusus untuk kepentingan individual sering digunakan istilah *slametan* saja.

5 Barong Ider Bumi dilaksanakan hari kedua Idulfitri, pukul 14.00—17.00 WIB. Keboan Aliyan dan Kebo-keboan Alasmalang dilaksanakan awal bulan Suro, pada hari yang sama (biasanya dipilih hari Minggu) dengan jam yang berbeda; Keboan Aliyan pada pukul 06.00—10.00 WIB, sedangkan Kebo-keboan Alasmalang pada pukul 10.00—14.00 WIB.

Papan Werit, Masang Genjot, Mangkat, Ngundang, Nangekna, Lungsuran, Mbangsulaken (Seblang Olehsari), dan mantra Nylameti, Njangkungi, Rasa Sejati, Wesi Aji, Nawar (Seblang Bakungan). Data teks sosial berupa tindakan ritual yang dilakukan oleh pelaku ritual (pewaris aktif) dan *wong adat*. Data teks ideal berupa pandangan (ideologis-kultural) yang dirasakan oleh pelaku ritual, terutama pawang, yakni Pak Wan (Akwan) untuk Seblang Olehsari dan Mbah Rus (Ruslan) untuk Seblang Bakungan.[6]

Data-data tersebut kemudian diklasifikasi dan dianalisis dengan paradigma tafsir-kebudayaan (*interpretif*) (Geertz, 1989; 1992). Paradigma tersebut dipilih dengan pertimbangan untuk memahami secara mendasar makna ritual dalam konteks relasi sosial orang Using. Sebagaimana ditekankan oleh Bell (1997) bahwa makna ritual bersifat dinamis sesuai konteks kepentingan masyarakat pemiliknya. Oleh karena itu, bagi Geertz (1989; 1992), analisis budaya bukanlah sebuah sains eksperimental yang mencari suatu kaidah, melainkan sebuah sains *interpretif* yang mencari makna.

3. Hasil dan Pembahasan

Hasil dan pembahasan terhadap makna ritual Using ditafsirkan dari data tekstual, teks sosial, dan teks ideal. Hasil tersebut diformulasikan dalam tiga poin, yaitu ritual sebagai *weluri* leluhur, religi sebagai *kersane Gusti* ('kehendak Allah'), dan berujung pada makna ritual dalam konteks relasi sosial orang Using, yakni *guyub* sebagai wujud harmoni sosial. Ketiga poin tersebut dipaparkan dalam uraian berikut.

a. Ritual: *Weluri* Leluhur

Ritual-ritual Using—di antaranya Seblang Olehsari, Seblang Bakungan, Keboan Aliyan, Kebo-keboan Alasmalang, dan Barong Ider Bumi (Kemiren)—memiliki sejarah panjang karena diyakini merupakan *weluri* leluhur orang Using sejak Kerajaan Blambangan. Meskipun demikian, pada umumnya ritual-ritual tersebut tidak diketahui secara definitif tahun munculnya (eksis) di lingkungan masyarakat setempat. Hal ini berlaku sebagaimana produk folklor lainnya, yang ditransmisikan dari mulut ke mulut.

Meskipun lahirnya ritual tidak diketahui secara definitif, gambaran umum berikut dapat dijadikan acuan perkiraan. Sebagimana dinyatakan Singodimayan (2006:6), Seblang diperkirakan telah muncul sejak tahun 1770, diawali oleh Sayu Wiwit, seorang putri Blambangan. Namun, dokumentasi yang terkait dengan Seblang baru diadakan tahun 1930, khususnya Seblang Olehsari, yang semula bernama Ulih-ulihan (Singodimayan (2006:31), kemudian dalam ucapan lisan terdengar seperti *Lulian*. Bagi masyarakat Desa Olehsari, Seblang merupakan pranata ritual paling awal dan diperkirakan mendapat pengaruh budaya Bali, atau setidaknya mengingatkan tari Shangyang dari Bali (lihat, Saputra, 2013:15—17).

Sementara itu, Seblang Bakungan diperkirakan telah hidup sejak 320-an tahun silam, di Bakungan, suatu wilayah yang semula dipenuhi oleh tanaman bunga Bakung.[7] Prosesi ritual Seblang Bakungan tidak identik dengan Seblang Olehsari, karena ada beberapa bagian dan momentum yang berbeda, bahkan bertolak belakang. Meskipun demikian, pranata ritual Seblang pada kedua wilayah tersebut sama-sama merupakan seperangkat ritus tolak balak dan kesuburan yang berintikan pada prosesi tari Seblang yang *trance*. Momen prosesi tari itu sendiri hanyalah salah satu tahapan dari serangkaian tahapan dalam ritual Seblang.

Sebagaimana Seblang, Kebo-keboan juga merupakan ritus untuk tolak balak dan kesuburan, sehingga dilaksanakan setelah panen padi dan menjelang masa tanam, tepatnya pada bulan Suro. Istilah *kebo-keboan/keboan* cukup memberi impresi untuk membayangkan kerbau yang sedang membajak sawah dengan belepotan lumpur atau kerbau yang berendam di kubangan air keruh. Ritual Kebo-keboan dilaksanakan di Desa Aliyan (dengan istilah Keboan) dan Desa Alasmalang (dengan istilah Kebo-keboan) (Saputra, 2013:17—18). Sebagai sebuah ritual, Keboan Aliyan masih relatif

6 Sebagai tambahan, juga digali pandangan pawang Barong dan pawang Keboan. Mbah Pi'i (Safii) untuk Barong Ider Bumi, Pak Cip (Sucipto) untuk generasi penerus Barong Ider Bumi, yang mengkader Barong Sapu Jagat (Barong Lancing) dan Barong Sawung Alit (Barong Cilik), Mbah Ri (Bahri) untuk Keboan Aliyan, dan Pak In (Indra, *wong adat*) untuk Kebo-keboan Alasmalang.

7 Wawancara dengan tokoh adat Bakungan, Pak Bus (Busyairi) dan Pak Win (Wintarto, kini telah almarhum), 19 dan 22 Oktober 2013, dan pawang Seblang Bakungan, Mbah Rus (Ruslan), 25 Agustus 2014. Di beberapa media massa diberitakan bahwa usia Seblang Bakungan telah mencapai 316 tahun, atau ada juga yang menyebutkan 377 tahun.

natural ("asli") dan sakral, sedangkan Kebo-keboan Alasmalang telah dikemas sedemikian rupa sehingga lebih terkesan sebagai "tontonan" (*performance*) daripada ritual. Nuansa kesuburan dalam konteks pertanian yang tercermin pada ritual Keboan/Kebo-keboan lebih kental dibanding Seblang, karena adanya sosok *kebo/keboan/kebo-keboan* ('kerbau') dan sosok Dewi Sri.[8]

Sementara itu, Barong Ider Bumi merupakan ritual di Kemiren (wilayah yang semula banyak ditumbuhi pohon kemiri, selain duren dan aren) yang *diangkataken* ('dirayakan') pada hari kedua Idulfitri, dengan inti prosesi berupa *ider bumi* (*mubeng desa*/'keliling kampung) yang dilakukan oleh barong dan *pitik-pitik'an*. Dalam perkembangannya, arak-arakan tidak hanya melibatkan barong dan *pitik-pitik'an*, tetapi juga kesenian lain seperti kuntulan, macan untal, jaranan buto, termasuk Barong Sapu Jagat (*barong lancing*), dan Barong Sawung Alit (*barong cilik*). Nilai ritual Barong Ider Bumi tidak terlepas dari peran Sanimah sebagai juru kunci di makam Buyut Cili (Darmana, 2014:123), yang kemudian menjadi pawang pertama Barong Ider Bumi.[9]

Bagi orang Using, terutama pewaris aktif dan *wong adat*, ritual merupakan *weluri* leluhur yang menjadi kekayaan batin sehingga harus *diuri-uri* dan *diangkataken* secara rutin setiap tahun, hingga zaman modern ini. Bagi mereka, zaman modern bukanlah paradoks dalam menghayati ritual, karena keduanya bisa saling berkelindan dan saling melengkapi. *Weluri* yang sakral tidak hanya terkait dengan leluhur, tetapi juga *cikal bakal* dan *dhanyang*. Di dalam mantra-mantra Seblang Olehsari dan Bakungan, disebut-sebut tiga serangkai roh yang memiliki hubungan genealogis dengan *wong adat*, yakni *cikal bakal, dhanyang*, dan leluhur.

Cikal bakal merupakan makhluk yang pertama kali memasuki dan kemudian menghuni suatu wilayah, yang juga disebut pembabat (*babat alas*) (Wessing, 1999:646—647). *Cikal bakal* biasanya telah melakukan upaya untuk mengubah hutan atau alam liar dengan kekuatan spiritualnya, kemudian menjadi desa atau tempat hunian. Pernyataan yang diucapkan oleh seorang pawang dalam suatu *slametan* yang berbunyi *cikal bakal hang mbakali dusun Krajan mriki*, memiliki arti 'pembabat/pendiri yang mengawali/membuka desa Krajan sini'. Sementara itu, *dhanyang* merupakan roh yang menunggu suatu wilayah tertentu (Wessing, 1999:646—647), atau sering disebut *hang mbaureksa*. Kehadiarannya di suatu wilayah bukanlah sebagai pihak yang pertama, melainkan cenderung sebagai penerus dari pihak yang telah ada sebelumnya. Leluhur tidak identik dengan nenek moyang. Bagi orang Using, leluhur adalah nenek moyang yang memiliki hubungan gaib dengan *cikal bakal* atau dengan *dhanyang*.

Cikal bakal dalam konteks ritual Seblang Olehsari adalah Jalil (Mbah Jalil), sedangkan untuk wilayah Bakungan adalah Saptoguna-Saptogeni, yakni sepasang suami-istri. Wilayah Olehsari dikenal memiliki 44 roh *dhanyang*, di antaranya Mas Brata, Aji Anggring, Sayu Sarinah, Siti Sundari, Siti Pundani, Mbah Bisu, dan Saridin, sedangkan untuk wilayah Bakungan dikenal hanya satu *dhanyang* yakni Mbah Kantok. Menurut pemahaman masyarakat setempat, khususnya di Olehsari dan Bakungan, leluhur memiliki *petilasan*, biasanya dalam bentuk makam. Dalam konteks seperti itu, menurut kepercayaan masyarakat setempat, leluhur warga Olehsari adalah Buyut Ketut, sedangkan leluhur warga Bakungan adalah Mbah Witri. Ketika menjelang pelaksanaan ritual Seblang, pawang Seblang Olehsari akan *slametan* di makam Buyut Ketut, sedangkan pawang Seblang Bakungan akan *slametan* di makam Mbah Witri.[10]

Dalam mantra-mantra Seblang terungkap bahwa pawang mengundang roh *cikal bakal, dhanyang*, dan leluhur untuk menyaksikan dan berpartisipasi dalam setiap prosesi ritual Seblang (Olehsari dan Bakungan) agar pelaksanaannya lancar dan terhindar dari gangguan roh jahat. Dalam konteks itu, ritual menjadi media perjumpaan antara *alam kasar* (*wong adat*, pawang) dan *alam alus* (*cikal bakal*, *dhanyang,* leluhur) (lihat, Tabalong, 2004), sehingga "silaturahim" yang bersifat genealogis senantiasa terjaga dan terawat. Perjumpaan dua dunia yang berbeda tersebut dipercaya berimplikasi pada kemudahan upaya membangun kondisi *slamet* yang dilakukan oleh *alam kasar*, yang melibatkan

8 Sosok *kebo* diperankan oleh manusia dengan berbagai asesoris sebagaimana layaknya dikenakan kerbau ketika membajak sawah, lengkap dengan belepotan lumpur dan air keruh dalam kubangan. Sosok Dewi Sri diperankan oleh seorang gadis yang menawan dan masih perawan. Prosesi ritual tidak dapat dilepaskan dari dukun, mantra, *slametan*, dan para *kebo* yang *trance*, serta diakhiri dengan *ider bumi* dan *ngurit* (menabur benih padi).

9 Pewaris generasi berikutnya setelah Sanimah adalah Tompo (anak Sanimah) Samsuri (anak Tompo), Safii (adik Tompo), dan nanti setelah tiba saatnya adalah Saki (adik Safii).

10 Leluhur warga Aliyan adalah Buyut Wangsa Kenanga, leluhur warga Alasmalang adalah Buyut Karti, sedangkan leluhur warga Kemiren adalah Buyung Cili.

peran *alam alus*, dengan tetap bersandar pada *kersane Gusti*. Hal itu dapat diupayakan pada ranah individual ataupun sosial. Dengan demikian, pelaksanaan ritual pada prinsipnya dimaksudkan agar tercipta kondisi sosial yang *slamet*, baik pada tataran mikrokosmos maupun makrokosmos.

b. Religi: *Kersane Gusti*

Ritual bagi orang Using, khususnya *wong adat*, merupakan sistem religi lokal yang menjadi spirit dalam arus gerak kehidupan batin mereka. Lantaran telah terinternalisasi dalam rentang yang panjang dan turun-temurun, ritual telah melekat dalam benak *wong adat*, sehingga mengabaikan keberadaannya serasa mengingkari tanggung jawab batiniah atas mandat dari leluhur. Sakralitas ritual bukan hanya terletak pada mantra, *sekul arum* ('kemenyan'), dan kondisi *trance* pada pelakunya, melainkan juga *manunggal*-nya pranata kultural tersebut dengan ruang batin komunitas pemiliknya.[11]

Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa mantra menjadi media utama dalam komunikasi antara *alam kasar* dan *alam alus*. Pak Wan dan Mbah Rus menjadi pawang Seblang lantaran menguasai mantra-mantra Seblang, di samping memang memiliki garis keturunan pawang dan kemampuan *linuwih*. Mantra-mantra dalam Seblang Olehsari, di antaranya mantra Ater-ater, Papan Werit, Masang Genjot, Mangkat, Ngundang, Nangekna, Lungsuran, dan Mbangsulaken, merupakan "senjata" utama yang digunakan oleh Pak Wan untuk menguasai dan mengendalikan rangkaian prosesi ritual Seblang Olehsari, utamanya ketika berkomunikasi dengan *alam alus*, baik roh *cikal bakal, dhanyang*, maupun leluhur. Hal serupa juga dilakukan oleh Mbah Rus dalam mengendalikan ritual Seblang Bakungan, terutama menggunakan mantra Nylameti, Njangkungi, Rasa Sejati, Wesi Aji, dan Nawar.[12]

Roh tiga serangkai (*cikal bakal, dhanyang*, dan leluhur), yang *notabene* memiliki garis genealogis dengan *wong adat*, cukup dominan disebut-sebut dalam mantra Seblang. Sebagai contoh, dalam mantra Ater-ater yang diucapkan Pak Wan di makam leluhur warga Olehsari, yakni Buyut Ketut, sebagai sarana untuk *kulanuwun*,[13] diawali dengan sapaan kepada roh tiga serangkai, yang berbunyi: *Cikal bakal hang mbaureksa Desa Ulih-ulihan/Para dhanyang hang mbaureksa Desa Ulih-ulihan/Para leluhur hang mbaureksa Desa Ulih-ulihan/Isun ater-ater dedhaharan/Iwak pitik kembang telon/Sekul arum banyu arum/Ubarampe sak cukupe/….*[14] Pola serupa juga termuat dalam mantra Nylameti yang diucapkan Mbah Rus di makam leluhur warga Bakungan, yakni Mbah Witri, yang berbunyi: *Cikal bakal para dhanyang para leluhur/Hang mbaureksa nong Bakungan/Isun nylameti njaluk keslametan/ Sekul arum ubarampe sak cukupe/ ….*

Mantra-mantra tersebut menjadi *ujub*/niat/doa yang mendasari spirit ritual dalam rangkaian prosesinya sejak persiapan hingga penutupan. Rangkaian prosesi tersebut (tari dalam kondisi *trance* menjadi salah satu tahapan dari rangkaian) meliputi beberapa tahapan. Dalam ritual Seblang Olehsari, tahapan meliputi (1) *kejiman*, (2) rapat desa, (3) *slametan*, (4) pasang tarub dan *genjot*, (5) menyiapkan *para bungkil* ('sesaji hasil pertanian'), (6) pembuatan *omprok* ('mahkota'), (7) prosesi ritual Seblang (berinti pada tari), (8) *ider bumi*, (9) *lungsuran*, (10) siraman, (11) syukuran, dan (12) *mbangsulaken*. Sementara itu, dalam ritual Seblang Bakungan, tahapan meliputi (1) rapat desa, (2) menata dan menghias sanggar Seblang, (3) menyiapkan *para bungkil*, (4) menyiapkan *omprok* dan *wesi aji*, (5) *slametan*, (6) *ider bumi*, (7) *slametan kampung*, (8) prosesi ritual Seblang (berinti pada tari), dan (9) syukuran.

Meskipun menjadi *ujub* dalam rangkaian prosesi ritual guna mewujudkan kondisi sosial yang *slamet*, mantra-mantra Seblang bukan muara dari wujud religi lokal dengan sikap transenden pada roh tiga serangkai. Muara dari seluruh prosesi ritual berorientasi pada *kersane Gusti*. Hal ini teraktualisasi melalui doa-doa yang diadopsi dari tradisi Islam oleh pemuka agama (*modin*) dalam setiap menutup *slametan*, yang intinya bersandar pada *kersane Gusti* atau *garise hang kuwasa*.[15] Hal ini sekaligus

11 Sakralitas ritual Barong Ider Bumi juga terpancar melalui simbol *barong, Buyut Cili, sembur uthik-uthik*, dan *tumpeng pecel pitik*.

12 Berbeda dari mantra-mantra pengasihan (*santet*) Using, mantra-mantra Seblang tidak diawali dengan ucapan *Bismillāhir rahmānir rahīm* dan tidak diakhiri dengan *Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh*.

13 Dengan *ubarampe* atau *sandhingan* di antaranya berupa *tumpeng*, *pecel pitik*, dan *kembang telon*, yang dibantu-bawakan oleh perempuan yang masih perawan. Perawan tersebut menjadi simbol persembahan kepada Buyut Ketut.

14 Ulih-ulihan adalah nama kultural (versi lama) dari Olehsari.

15 Terkait sikap transenden pada *kersane Gusti*, pawang Seblang Olehsari, Pak Wan (wawancara, 1 Juli 2017), berujar, "Saya *kan* merawat Seblang dengan ikhlas. Berarti juga merawat leluhur. *Mosok*, kehidupan saya *ndak* dirawat oleh leluhur? Tapi, *isun sing ninggalaken garise hang kuwasa alias kersane Gusti* ('Tapi, saya tidak meninggalkan takdir dari Yang Maha Kuasa atau kehendak Allah').

menunjukkan wujud sinkretis antara ritual Seblang dan Islam. Fenomena lain yang menonjol terkait wujud sinkretis terdapat pada prosesi *ider bumi* yang mengawali ritual inti pada Seblang Bakungan, yakni arak-arakan keliling kampung yang dilakukan oleh *wong adat* bersama para *santri cilik* yang ber-*selawat* (dengan memegang *oncor*/obor karena listrik di seluruh wilayah Bakungan dipadamkan), dan ketika sampai pada empat sisi penjuru kampung dikumandangkan azan oleh *modin*.

Dalam konteks yang demikian, ritual menjadi ungkapan rasa syukur kepada leluhur sekaligus kepada *kersane Gusti* atas kehidupan dan kemakmuran yang diterima oleh warga dan *wong adat*. Prosesi ritual menjadi wujud kepercayaan warga dan *wong adat* atas *kersane Gusti*.

c. Guyub: Harmoni Sosial

Sebagaimana telah disinggung, ritual Using merupakan *weluri* leluhur, tetapi tetap bersandar pada *kersane Gusti*. Dalam tataran tekstual (data mantra), penyebutan roh *cikal bakal*, *dhanyang*, dan leluhur pada prinsipnya bertujuan untuk mengundang (menjelang prosesi) sebagai wujud penghormatan, mempersilakan untuk turut berpartisipasi (selama prosesi), dan *pamitan* untuk mengucapkan terima kasih (setelah prosesi) atas partisipasi dan perlindungannya. Mantra Ater-ater, Papan Werit, dan Masang Genjot digunakan untuk *slametan* menjelang prosesi ritual Seblang Olehsari, sedangkan mantra Mangkat, Ngundang, dan Nangekna digunakan selama prosesi berlangsung. Adapun mantra Lungsuran dan Mbangsulaken digunakan setelah prosesi berakhir. Sementara itu, dalam ritual Seblang Bakungan, mantra yang digunakan menjelang prosesi adalah Nylameti, sedangkan mantra Njangkungi, Rasa Sejati, dan Wesi Aji digunakan selama prosesi berlangsung. Adapun mantra Nawar digunakan untuk mengakhiri prosesi.

Leksikon kunci yang dominan menjadi *ujub* dalam mantra-mantra Seblang Olehsari adalah leksikon *slamet* (dengan varian *slametan, keslametan, keslametane, nylameti, slamet kabeh, ayem tentrem, njaga, sing ana alangan, tolak balak*) dan *Desa Ulih-ulihan* (dengan varian *warga Desa Ulih-ulihan, papan iki, mriki, nong papane, nong omahe, ring kene*). Sementara itu, leksikon kunci yang dominan pada mantra-mantra Seblang Bakungan adalah *slamet* (dengan varian *nylameti*, *keslametan*, *njangkungi*, *dijangkungi*) dan *Bakungan* (dengan varian *nong Bakungan*, *kampung Bakungan*).

Makna dari leksikon-leksikon tersebut dapat ditafsirkan sebagai misi utama ritual Seblang, yakni untuk mencapai kondisi *slamet* di wilayah (*lemah*, 'tanah/alam/lingkungan/kesuburan') mereka (Olehsari dan Bakungan), baik dalam relasi sosial antar-*wong adat* (ranah *alam kasar*), maupun antara *wong adat* dan roh halus (ranah *alam kasar* dan *alam alus*). Ritual dapat dipahami secara ilustratif sebagai simbol "hajatan merawat alam," yang dimaknai bahwa *wong adat* tidak boleh semena-mena terhadap *lemah* (wilayah hunian, alam, dan lingkungannya), karena pada prinsipnya, sebagaimana dinyatakan Wessing (1999:646—647) dalam menyitir Mus, bahwa tanah (*lemah*) merupakan milik roh halus. Dalam konteks ini, dapat ditelusuri asal-usul tanah hunian, yang *notabene* dibabat oleh *cikal bakal* (roh halus).

Sementara itu, dalam tataran teks sosial (data tindakan ritual), yang dapat dikategorikan sebagai tindakan kunci yang menonjol dalam ritual Seblang (juga ritual Using pada umumnya) di antaranya adalah tindakan *ider bumi*, "berbagi" kembang dirma, pemanfaatan *para bungkil* (*ubarampe/sandhingan*) berupa hasil bumi, dan bersantap hidangan *pecel pitik*. Ritual Using yang bersifat kolektif senantiasa melakoni *ider bumi*, yang *notabene* merupakan tindakan simbolik yang dapat dimaknai sebagai batas wilayah hunian warga yang harus *dijangkungi* ('dilindungi') oleh roh halus sekaligus sebagai pengikat untuk *manunggal* dalam mewujudkan kondisi *slamet*.

Tindakan "berbagi" kembang dirma (*adol kembang*) dapat dimaknai sebagai upaya ber-*derma* dalam meraih kondisi *tentrem*, karena untaian bunga pada sepotong lidi tersebut dipercaya memiliki bermacam khasiat.[16] Pemanfaatan *para bungkil* berupa aneka macam hasil bumi dapat dimaknai sebagai keseriusan pengorbanan *wong adat* dalam meraih *slamet hang nyawiji*, yakni keselamatan dalam kebersamaan (*manunggal*). Setiap ritual Using selalu disertai dengan bersantap hidangan *pecel pitik*, yang dapat dimaknai bahwa *sekabehe hang disemangataken sakbendina, ketitika barang hang*

16 Kembang dirma dipercaya oleh *wong adat* dapat menyuburkan tanah/sawah, mendatangkan rezeki, menyembuhkan penyakit, mempercepat datangnya jodoh, dan berbagai manfaat lain yang berujung pada kehidupan yang menenteramkan.

apik ('segala sesuatu yang diupayakan setiap hari, akan menemukan kebaikan'), sehingga ritual niscaya berujung pada kebaikan. Rangkaian tindakan ritual tersebut dapat dimaknai sebagai ikhtiar untuk menuju kebaikan (*apik*), yang senantiasa mendapat perlindungan (*dijangkungi*) yang berlaku bagi semua warga (*bumi*), sehingga hidup dan kehidupan menjadi *slamet* dan *tentrem*.

Implikasi dari tindakan ritual akan terekspresi pada tindakan sosial, terutama dialami oleh *wong adat*. Bagi mereka, menghayati ritual bagaikan menunaikan hasrat seksual.[17] Ia menjadi suatu kebutuhan yang harus dirayakan. Ketika belum dan bahkan tidak hendak merayakan, muncul kegelisahan yang teraktualisasi dalam ekspresi keseharian. Setelah menunaikan kewajiban, barulah mereka merasakan kelegaan yang mendalam. Mereka merasa *lega, ayem,* dan akhirnya *plong*. Tindakan sosial semacam itu tidak hanya dirasakan oleh individual tertentu, melainkan kolektif, terutama *wong adat*. Mereka sama-sama merasakan rasa yang sama, sehingga menjadi *guyub*.

Sementara itu, dalam tataran teks ideal (data pandangan ideologis-kultural), yang dapat dikategorikan sebagai pandangan kunci yang merepresentasikan visi *wong adat* adalah pandangan pewaris aktif, terutama pawang. Pawang yang kini masih aktif memimpin ritual Seblang adalah Pak Wan (Akwan) untuk Seblang Olehsari dan Mbah Rus (Ruslan) untuk Seblang Bakungan. Bagi Pak Wan (wawancara, 28 Agustus 2014), ritual Seblang merupakan *weluri* leluhur yang harus *diangkataken* agar *wong adat* menjadi *slamet* dan terhindar dari *pagebluk*, sehingga dapat menjalani kehidupan dengan *guyub*. Pandangan Pak Wan dapat disimak dalam kutipan berikut.

> Bagi kami, upacara adat Seblang ini sangat penting, karena bisa mendorong masyarakat menjadi *guyub*, terutama *wong adat*-nya. *Guyub* bukan hanya rukun, tapi juga kompak. Seblang ini milik bersama, jadi ya kami *uri-uri* bersama, dengan cara *diangkataken* sesuai *cara adat*, secara rutin setahun sekali. Dengan *guyub*, berarti warga *nyengkuyung* bersama. Ini bisa dilihat dari kebiasaan *mupu* secara ikhlas dalam membiayai upacara adat. Besarnya bisa berbeda, sesuai kemampuan masing-masing, tapi dapat merasakan hal yang sama, yakni sama-sama *nyengkuyung* agar *slamet* semua.

Hal serupa juga dirasakan oleh Mbah Rus. Dalam pandangan Mbah Rus (wawancara, 10 Agustus 2015), ritual di-*ujub*-kan untuk menciptakan suasana *guyub*, dengan memberi penekanan bahwa warga menjadi *padha-padha slamet*. Baginya, *wong adat* merupakan warga *hang nduwe wajib*, sehingga dalam kondisi seperti apa pun harus melaksanakan kewajibannya yakni *ngangkataken* upacara adat Seblang. *Wong adat* tidak boleh *ngowah-owahi adat*, sehingga harus melaksanakan sesuai apa adanya yang telah dimandatkan oleh leluhur.

Dalam konteks yang demikian, Pak Wan dan Mbah Rus menggarisbawahi bahwa *guyub* akan terwujud manakala rangkaian ritual dilaksanakan sesuai *cara adat*. Penyimpangan terhadap *cara adat* dapat menimbulkan kegelisahan sosial, bahkan diyakini akan memunculkan ketidakharmonisan dalam hubungan sosial.[18] Disharmoni berupa kerenggangan relasi sosial memunculkan keluhan kolektif yang diekspresikan dalam ungkapan/celetukan bernada tinggi, yakni *kari ruwet*. Pandangan Pak Wan dan Mbah Rus juga dirasakan oleh Mbah Pi'i (Safii) (pawang Barong Ider Bumi),[19] Pak Cip (Sucipto) (generasi penerus Barong Ider Bumi),[20] dan Mbah Ri (Bahri) (pawang Keboan Aliyan).[21]

---

17 Sebagaimana pengalaman mistik yang dijelaskan oleh Geertz (1989:425-426), dengan memberi ilustrasi berupa pengalaman hubungan seksual, yang pada intinya seseorang tidak akan benar-benar mengerti (merasakan) manakala belum mengalaminya.

18 Ketidakharmonisan hubungan sosial di antaranya terjadi akibat dari rangkaian prosesi ritual Seblang Olehsari yang terkooptasi oleh kampanye partai politik pada tahun 2008 (Saputra, 2014a), atau penggantian tahapan prosesi *adu jago* dengan prosesi *pitik-pitik'an* dalam ritual Seblang Bakungan pada tahun 2011 (Saputra, 2014b), atau prosesi ritual Seblang Olehsari tanpa melalui tahapan ritual *kejiman* pada tahun 2014 (Saputra, 2016a).

19 Mbah Pi'i (wawancara, 2 Juli 2017) menuturkan: "*Byek, kadhung Barong Ider Bumi hing diangkataken, hing arak-arakan, nguwel Buyut Cili iku. Marek diangkataken, ayem pun. Isun sing ruwed maning. Bengen barong tunggal, karo pitik-pitik'an. Barong tuwek. Saiki ana lima, hang loro barong lancing, hang loro maning barong cilik. Rame, taping ya guyub. Polae dhemen. Tujuane ider bumi makne guyub wargane, gedigu.*" Pengalaman Mbah Pi'i, setiap malam Jumat selalu memberi kemenyan kepada barong. Jika tidak diberi (misalnya karena lupa), maka gigi barong akan berbunyi *klothak-klothak*, seakan menggigit-gigit hendak memakan sesuatu.

20 Pak Cip (wawancara, 2 Juli 2017) melakukan regerasi dengan mengkader barong generasi muda, yakni Barong Sapu Jagat (*barong lancing*) dan Barong Sawung Alit (*barong cilik*). Menurut pengakuannya, dirinya tidak berani untuk meninggalkan pelaksanaan Barong Ider Bumi. Kalau belum melaksanakan, rasanya tidak tenang, selalu ada kekhawatiran, dan takut salah. Tetapi setelah melaksanakan, rasanya *plong*, warga juga merasakan *plong*. Menurutnya, melaksanakan ritual Barong Ider Bumi adalah *wis netepi wajib teka weluri leluhur, disengkuyung bebarengan*. Dengan dikerjakan bersama-sama, warga menjadi *guyub*, saling melengkapi, dan selalu menyatu.

21 Mbah Ri (wawancara, 15 September 2014) menuturkan bahwa ritual Keboan yang dilaksanakan di Aliyan bertujuan agar warga terhindar dari *bala'* bencana atau *pagebluk*. Ritual tersebut telah dilaksanakan secara turun-temurun. Mbah Bahri memiliki cucu perempuan yang mewarisi kemampuan *ngelmu linuwih*-nya. Meskipun demikian, cucu tersebut tidak puas hanya berhenti memiliki *ngelmu*, tetapi juga mendalami *ilmu akademis* (pendidikan sarjana) di FMIPA Unej.

Pandangan ideologis-kultural Pak Wan dan Mbah Rus dapat dimaknai sebagai visi ritual, bahwa *guyub* merupakan angan-angan kolektif yang menjadi target capaian bersama. Dengan kata lain, orientasi hilir dari ritual dimaknai sebagai pranata untuk menuju *guyub*. Tindakan sosial dan tindakan ritual yang tidak mendukung tercapainya kondisi *guyub* dipersepsikan sebagai tindakan yang tabu. Artinya, tindakan ritual yang tidak sesuai dengan cara adat, dan berpotensi menimbulkan respons yang tidak sesuai "pakem", dipersepsi sebagai tindakan yang tidak sesuai dengan amanat *weluri* leluhur. Persepsi semacam itu terinternalisasi sepanjang waktu sehingga berkembang menjadi semacam hukum alam. Ujung dari semua itu, tersemat dalam benak *wong adat*, bahwa jika ritual Seblang tidak *diangkataken* maka warga tidak akan *guyub*. Dalam mempertegas sisi kontrastif, *guyub* tidak hanya dimaknai sebagai rukun, melainkan juga kompak, dan bahkan integratif. Masyarakat yang bersikap integratif menjadi pondasi terciptanya harmoni sosial. Dalam alur logika yang demikian, maka dalam konteks relasi sosial, ritual dimaknai sebagai pranata kultural yang integratif sehingga mampu mewujudkan harmoni sosial.

4. SIMPULAN

Sebagai warisan leluhur, ritual Using yang *notabene* melibatkan kekuatan roh halus, hingga kini dipercaya oleh orang Using sebagai pranata kultural yang mampu menjembatani relasi vertikal dan relasi horizontal guna mencapai kondisi *slamet*. Kondisi tersebut menjadi salah satu puncak angan-angan kolektif dalam ranah kehidupan sosial-spiritual mereka, sekaligus menjadi pondasi terwujudnya harmoni sosial. Orientasi hilir dari makna ritual Using dalam konteks relasi sosial bermuara pada terwujudnya suasana *guyub*, yang bukan hanya menekankan pada kondisi sosial yang rukun dan kompak, melainkan juga integratif.

DAFTAR PUSTAKA

Ahimsa-Putra, H.S. 1997. "Etnografi sebagai Kritik Budaya: Mungkinkah di Indonesia?" *Jerat Budaya*, 1(1):16—40.

Beatty, A. 2001. Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Bell, Catherine, 1997. *Ritual, Perspective and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

Darmana, K. 2014. "Ritual Barong Ider Bumi Masyarakat Using Desa Kemiren, Banyuwangi, Jawa Timur," *Disertasi*. Yogyakarta: FIB UGM.

Geertz, C. 1989. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Geertz, C. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.

Herriman, N. 2009. "A Din of Whispers: the In-Group Manifestation of Sorcery in Rural Banyuwangi," *Anthropological Forum*, 19(2):119—141.

Herriman, N. 2013. *Negara Vs. Santet: Ketika Rakyat Berkuasa*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Maslikatin, T. & Ningsih, S. 2014. "Ritual Using dan Jawa: Mitos, Hibriditas Budaya sebagai Integrasi dan Harmoni Sosial." *Laporan Penelitian Hibah Bersaing*. Jakarta: Ditlitabmas Dikti.

Saputra, H.S.P. & Hariyadi, E. 2014. "Merumat *Weluri* Ritual, Mengemban Harmoni Sosial: Kontribusi Ritual Personal dan Komunal terhadap Struktur Sosial Masyarakat Using, Banyuwangi." *Laporan Penelitian Fundamental*. Jakarta: Ditlitabmas Dikti.

Saputra, H.S.P. & Hariyadi, E. 2015. "Seblang: Mantra dan Ritual dalam konteks Struktur Sosial," dalam *Folklor dan Kearifan Lokal (Prosiding Seminar Nasional)*. Surabaya: FS Unej & Pustaka Radja, 46—75.

Saputra, H.S.P. 2007. *Memuja Mantra: Sabuk Mangir dan Jaran Goyang Masyarakat Suku Using Banyuwangi*. Yogyakarta: LkIS.

Saputra, H.S.P. 2013. "Menghayati Ritual, Mengangan Struktur Sosial: Fenomena Seblang, Kebo-keboan, dan Barong dalam Masyarakat Using, Banyuwangi," dalam *Folklor dan Folklife dalam Kehidupan Dunia Modern (Prosiding Kongres Internasional)*. Yogyakarta: Ombak, 14—25.

Saputra, H.S.P. 2014a. "Wasiat Leluhur: Respons Orang Using terhadap Sakralitas dan Fungsi Sosial Ritual Seblang," *Makara: Hubs-Asia*, 18(1):53—65.

Saputra, H.S.P. 2014b. "Merawat Kearifan Lokal, Menyemai Produktivitas Sosial: Menelisik Embrio Basis Sosial Kultural Masyarakat Banyuwangi," dalam *Dinamika Budaya Indonesia dalam Pusaran Pasar Global (Prosiding Seminar Internasional*). Yogyakarta: Ombak, 647—671.

Saputra, H.S.P. 2016a. "*Mandine Pangucap*: Mantra Using sebagai Pranata Kultural," dalam Anoegrajekti, N., Macaryus, S., & Prasetyo, H. (ed.). *Kebudayaan Using: Konstruksi, Identitas, dan Pengembangannya*. Yogyakarta: Ombak.

Saputra, H.S.P. 2016b. "*Welas Asih*: Merefleksi Tradisi Sakral, Memproyeksi Budaya Profan," dalam Anoegrajekti, N. (ed.). *Jejak Langkah Sastra dan Perubahannya*. Yogyakarta: Ombak.

Singodimayan, H. 2009. *Ritual Adat Seblang: Sebuah Seni Perdamaian Masyarakat Using Banyuwangi*. Banyuwangi: Dewan Kesenian Blambangan.

Siswanto & Prasetyo, E. 2009. *Tradisi Keboan Aliyan & Kebo-keboan Alasmalang.* Banyuwangi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi.

Spradley, J.P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Suhardi. 2009. "Ritual: Pencaharian Jalan Keselamatan Tataran Agama dan Masyarakat: Perspektif Antropologi", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Antropologi*. Yogyakarta: FIB-UGM.

Tabalong, R.B. 2004. "Seblang: Dunia yang Mempesona," *Jurnal Srinthil: Media Perempuan Multikultural*, 7:33—46.

Wessing, R. 1999. "A Dance of Life: the Seblang of Banyuwangi, Indonesia," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 155(4):644—682.

Wiyata, A.L., Anoegrajekti, N. Macaryus, S. & Maslikatin, T. 2014. "Etnografi Seni Tradisi dan Ritual Using: Kebijakan Kebudayaan dan Identitas Using," *Laporan Penelitian Hibah Unggulan Perguruan Tinggi*. Jakarta: Ditlitabmas Dikti.

KARAKTER LOKAL PADA ARTEFAK SENI MAKAM BERHIAS DI NANGGROE ACEH DARUSSALAM (ABAD 13–18 M)

Herwandi[1], Husaini Ibrahim[2], M. Yusdi[3]
Fakultas Ilmu Budaya Univ. Andalas, Padang[1,3]
Fakultas Ilmu Pendidikan dan Keguruan Univ. Syiah Kuala, Banda Aceh[2]
E-mail: wendy.fibunand@yahoo.com

ABSTRAK

Di dalam artikel ini akan dibahas masalah hubungan hiasan pada makam kuno di Nangroe Aceh Darussalam dengan identitas lokal, karakter tempatan yang terefleksi pada hiasan-hiasan makam tersebut. Selanjutnya, akan akan dihubungkan dengan karakter dan dinamika kesejarah masyarakat Aceh pada abad ke-13 – 18 M.

Di Nangroe Aceh Darussalam, terdapat tradisi menghias makam dengan indah sekali, yang sudah muncul semenjak abad ke 13 M-18 M. Banyak dijumpai temuan arkeologi berupa atribut makam kuno (nisan dan jirat) yang berasal dari abad ke-13 sampai abad ke-18 M, yang penuh dengan hiasan. Secara garis besar hiasan yang dipakai dapat diklasifikasi dalam dua kelompok besar yaitu berupa hiasan tekstual dan hiasan formal. Hiasan tekstual adalah berupa tulisan-tulisan berupa kaligrafi Islam, sementara hiasan formal bersifat non tekstual adalah hiasan berupa pola-pola hias tertentu atau hiasan berupa bentuk yang menyatu langsung dengan bentuk atribut makam.

Key word: tradisi, menghias makam, pola hias, masyarakat, Nangroe Aceh Darussalam

I. PENDAHULUAN

Di dalam aktivitas seni di Aceh, hampir semua benda hasil kebudayaan Aceh menjadi objek penuangan kreativitas seni mereka. Mulai dari rumah tradisional,[1] rumah ibadah (seperti mesjid,[2] langgar), *rakang*, *dayah*, sampai kepada perhiasan,[3] mata uang,[4] hasil tenun,[5] naskah kuno, senjata berupa keris tradisional yang disebut dengan *rencong*, dan sebagainya.

Hal ini memperlihatkan bahwa masyarakat Aceh pada hakekatnya termasuk suku bangsa yang berjiwa seni (Depdikbud: 1989: 20), bahkan cenderung memiliki jiwa dan apresiasi seni yang tinggi. Salah satu hasil karya seni etnis Aceh yang sangat fenomenal adalah makam berhias.

Makam adalah istilah yang dipakai untuk menguburkan orang yang sudah meninggal. Dasar kata dari istilah ini berasal dari bahasa arab yaitu *qama*, (dalam bentuk tunggal maskulin menjadi *maqamum)* berarti tempat atau posisi berdiri. Dalam perkembangannya, istilah ini sama arti dengan istilah *kubur* yang berarti mengebumikan jenazah, yang kemudian berkembang sebagai tempat menguburkan jenazah (Herwandi 2003: 92).[6] Masyarakat Indonesia merupakan masayarakat yang senang menghias makam, karena mereka merasa ada hubungan yang istimewa antara orang yang dimakamkan dengan masyarakat yang masih hidup. Artinya ada penghargaan dari mereka terhadap orang-orang yang sudah meninggal, karena dianggap orang yang sudah meninggal tersebut memiliki jasa yang tidak ternilai kepada masyarakat yang ditinggalkannya.

1 Lihat Depdikbud, *Arsitektur Trasdisional Propinsi Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Panca Cita. 1989. Hal 60-66.

2 Contoh yang sangat menarik adalah Mesjid *Jami' Bayt ar-Rahman* (Baiturrahman) Banda Aceh yang dibangun jauh hari sebelum Sultan Iskandar Muda berkuasa dan kemudian diperbaiki masa Sultan Iskandar Muda, . Lihat Herwandi (2003: 75-76). Mesjid ini sudah menjadi saksi perjalanan sejarah Kerajaan Aceh Darussalam sampai saat ini.

3 Mengai perhiasan Aceh lihat. Rusdi Sufi dkk. *Perhiasan Wanita Aceh dan Gayo*. Banda Aceh: Depdikbud. 1984.

4 Mengenai *Deureuhom* (dirham), dapat dilihat Sudirman (2012: 26-37).

5 Hurgronje menjelaskan bahwa hasil tenun Aceh biasanya berupa *lueue* (bahan celana) dan *ija* (kain). Ia juga mnejelaskan bahwa hasil tenun itu ada yang berhias, dan hiasan yang biasa dipakai adalah antara lain: *bungong glime* (buah delima), *glima meugantung, glime sisuen troih, glima bungong peuet, rekueng leue*' (leher tekukur), *talou ie* (air jatuh atau batas air). Lihat Hurgronje (1985: 66) dan Kartiwa (1982: 129-130).

6 Istilah untuk kubur, di kalangan masyarakat Tausuq (Philipina) dijumpai beberapa istilah yang maknanya sama dengan kubur yaitu: *kubul* adalah pemakaman untuk orang biasa atau orang-orang yang tidak memiliki gelar; *tulab* adalah pemakaman atau kubur untuk *datus* (untuk kalangan elite termasuk untuk sultan atau aristokrat); dan *tampat* untuk kubur para *syarif* (Kiefer & Sather 1970: 77-78).

Beragam istilah disematkan terhadap makam tersebut untuk memperlihatkan bahwa daerah pemakaman itu begitu dihargai oleh masyarakat. Di dalam masyarakat Aceh terdapat istilah *kandang,* yang diperuntukkan bagi makam atau kubur para Sultan dan bangsawan Aceh (Lombard 1991: 181–183). Istilah lain yang dipakai, ada yang disebut *astana,* biasa djumpai dalam masayakat khususnya di Jawa, Sunda, Banjar, Cirebon, dan Banten. Ada pula yang memamakai itilah *setana* (di Jawa), *asta* (di Madura), *astano*, *ustano* (di Minangkabau) (Montana 1990: 206).

Makam adalah salah satu objek untuk penuangan seni bagi masyarakat Indonesia, tidak tekecuali masyarkat Aceh. Di dalam tradisi penguburan Islam sebetulnya ada hal yang dilarang dan dianjurkan. Beberapa hal yang dilarang dilakukan, antara lain adalah menembok kubur, membuat ornamen atau tulisan, dan membuat bangunan di atas kubur (Kramers & Gibb 1953: 90). Artinya sebetulnya menembok kubur, menghias dan menulis makam, serta mendirikan bangunan dilarang di dalam Islam.

Hal yang berbeda dan kontras terjadi dalam tradisi penyelenggaran makam di Aceh. Hampir semua atribut makam penuh dihiasi. Tradisi menghias makam di Aceh pun sudah berusia tua, setidaknya sudah mulai semenjak abad ke 13 M dan berlangsung sampai abad ke 18 M. Mengapa demikian, bukankah menghias makam tidak dibenarkan ? Kalau begitu atribut makam yang mana yang menjadi objek untuk dihias ? Hiasan apa saja yang dipakai untuk menghias atribut makam tersebut ? Bagaimana hubungannya dengan golongan–golongan social di Aceh ?

II. ARTEFAK DAN HIASAN PADA MAKAM KUNO DI ACEH

Atribut Makam Berhias

Atribut makam yang menjadi objek untuk penuangan seni di dalam tradisi Aceh antara lain adalah cungkup, nisan dan jirat. Cungkup adalah bangunan yang sengaja dibuat untuk menaungi makam, nisan adalah tanda makam yang didirikan di atas kubur di bagian kepala dan kali, atau hanya di bagian kepala saja, sedangkan jirat adalah bangunan yang sengaja dibuat tepat di atas makam berupa susunan batu atau dibuat dari tembok, yang fungsi utk melindungi dan sekaligus untuk menghias makam. Di daerah Nangroe Aceh Darussalam banyak sekali artefak berupa atribut makam yang dijumpai. Atribut yang paling banyak dijumpai adalah berupa nisan dan jirat makam kuno yang berasal dari abad ke–13 M sampai dengan abad ke 18 M. Hampir semuanya penuh dengan hiasan.

a. Bangunan Cungkup Makam dan Hiasan yang dijumpai

Sampai saat ini masih dijumpai makam yang memiliki cungkup, sebutlah misalnya makam Kandang XII di Kelurahan Keraton tempat pemakaman para Raja Aceh Darussalam. Cungkup makam ini tidak lagi asli. Tidak jelas kapan bangunan ini dibangun ulang. Kondisi bangunan yang ada saat ini adalah berupa bangunan terbuka, tanpa dinding yang diberi atap seng. Bangunan ini jauh berbeda dengan apa yang digambarkan oleh ar–Raniri pada masa dia hidup dan menjadi Ulama Kerajaan Aceh Darussalam (Mufti Kerajaan).

Di dalam sebuah sebuah tulisan yang berjudul *Bustanus as–Salatin* yang diceritakan oleh ar–Raniri (kemudian ditransliterasi oleh Djayaningggrat), diuraikan bahwa makam–raja–raja Aceh adalah sebagai berikut:

“Bahwa adalah perboeatan radja kandang Daroeddoenia Daroessalam itoe, per–tama–tama diperboeatnya batoe terhampar, kira–kira doebelas depa pada soatoe sagi, maka adalah perboatan itoe empat sagi, dan batoe mengampar (itoe) ber–koemai seperti perboeatan peterana, dan adalah pada empat pendjeroenya itoe bertjanggai beroekir awan dan mega dan beberapa kaloek….Maka dalam batoe itoelah tiang radja kandang Daroeddoenia berdinding papan bertjat bersemboe–ran air emas, dan adalah roepa–roepaan itoe tiada loeloes semoet berdjalan dan pada segenap tjat itoe diboeboehnya bersemboeran djoea. Maka diperboeatnja pole pada segenap dinding itoe bertingkap berkisi–kisi kira–kira lima belas tem–pat, dan pada selang kisi–kisi itoe dikerawangnya bagai–bagai daripada awan dan mega berarak, dan adalah dinding itoe berdjoembai pantjawarna. Maka ti–ang radja kandang Daroeddoenia itoe ditjatnja pelangi ditoelis dengan air emas. Syahdan adalah perboeatan arah

kepaksina itoe soeatoe pintoe bergelar Seri Moeka. Maka adalah perboeatan pintoe itoe berkerawang, dan bangoennya se-perti biram berkoelah dan beberapa tjermin Tjina terkena pada selang kerawang itoe, dan pada soeatoe sagi beberapa telepoek daripada air emas ditjat, dan ke-muntjaknya bersaloep dengan soeasa…." (Djajadiningrat 1929: 127-129).

Dari uraian-uraian tersebut dapat dikatakan bahwa kandang *Daruddunya* (sekarang dikenal dengan makam kandang XII), berukir sangat raya sekali, dihiasi dan dicat dengan berbagai pola hias. Terungkap bahwa banyak mamakai pola hias berupa *kerawang* bunga-bungaan.[7] Hal ini sungguh berbeda dengan apa yang dijumpai saat ini, yang hanya berupa bangunan yang berdiri dengan 16 buah tonggak dan diberi atap dengan seng, namun tidak berdinding.

Sejumlah kompleks makam lain di Banda Aceh yang diberi cungkup sebagai contoh dapat dikemukakan di sini antar lain adalah : Makam Tuanku Di Anjong,[8] Makam Maharaja Lela Makam Tuan di Kandang di Kampung Pande, Makam Raja Jalil, Makam Syiah Kuala.[9] Semuanya sepertinya memperlihatkan bahwa bangunan cungkup makam-makam tersebut sudah merupakan bangunan baru, khususnya setelah terjadinya peristiwa gempa dan tsunami besar yang terjadi pad 26 Desember 2004 yang lalu.

b. Artefak berupa Jirat Makam dan Hiasan yang dijumpai

Jirat merupakan objek penuangan seni yang cukup diminati oleh masyarakat Aceh. Tidak semua makam memiliki jirat, namun tidak jarang kompleks pemakaman yang yang memiliki jirat. Di dalam penelitian sebelunya dijumpai sebanyak 5 komplek makam yang memilki jirat berhias. Sebutlah misalnya komplek makam Kandang XII (Kelurahan Keraton Banda Aceh),[10] makam Raja Jalil, hampir semua makam yang ada dalam komplek makam ini memiliki jirat dan penuh hiasan. Selanjutnya komplek Saidil Mukammil, Raja-Raja Bugis, Syiah Kuala, beberapa makamnya memiliki jirat dan di antarnya juga dihiasi dengan indah.[11] Selain itu terdapat sebuah komplek makam lagi, yaitu makam Teungku Di Anjong yang juga sangat raya dihiasi.[12]

Kompleks makam Kandang XII adalah berisi artefak berupa atribut makam para raja kesultanan Aceh Darussalam yang berkuasa pada abad ke 16 M. Di kompeks makam Kandang XII terdapat 12 makam dari Raja-raja Kerajaan Aceh Darussalam dan keluarga. Di dalam komplek makam ini terdapat 4 makam yang memiliki jirat, yang secara keseluruhan dihiasi dengan indah. Makam yang memiliki jirat adalah makam no. 4, no. 6, no.7, dan no. 8 dari arah timur.

Makam no. 4, sebetelunya jiratnya dihiasi penuh dengan kaligrafi, namun tidak bisa lagi dibaca karena begitu haus. Makam No. 6, pada bagian atas permukaan jirat terdapat hiasan berupa kigrafi yang dipadu dengan hiasan bungaan. Menurut Herwandi (2003), kalimat yang terdapat pada bagian atas jirat tersebut dimulai dengan *basmxalah (bism Allah ar-Rahman ar-Rahiim)*, dalam bentuk tulisan figurative, kemudian diikuti dengan surah Yasin (36) ayat 1-11 dalam bentuk tulisan *thsuluth*. Kalimat-kalimat kaligrafi yang terdapat pada jirat ini adalah Surah Yasin mulai ayat 1 sampai dengan ayat 83. Secara lengkap Herwandi menguraikan bahwa:

"Ayat ini kemudian berlanjut ke jirat sisi kanan jirat (ayat 11-18). Kalimat ini kemudian bersambung ke pinggir kanan jirat bagian atas dengan surat Yasin (36: 11-18) dalam tulisan *Thuluth A*,. dan dilanjutkan ke pinggir kiri jirat bagian atas dengan surat Yasin (36: 18-27) juga dalam tulisan *Thuluth A*. Kalimat berupa ayat-ayat tersebut berlanjut ke jirat sisi utara bagian atas dengan surat Yasin (28-29), sisi barat dengan surat Yasin (30-39), dan sisi selatan atas dengan surat Yasin (39-40), serta sisi barat atas dengan surat Yasin (36: 41-49). Ayat-ayat itu berlanjut lagi ke pelipit atas jirat sisi utara dengan surat Yasin (49-50), pelipit atas sisi timur dengan surat Yasin (36: 50-55), pelipit atas sisi selatan dengan surat Yasin (36: 56-57), dan pelipit atas sisi barat dengan surat Yasin (36: 58-65). Sampai ke ayat tersebut data kaligrafi mengalami kerusakan dengan adanya plas-teran

7 Lihat juga, Herwandi. *Bungong kalimah Kaligrafi Islam dalam balutan taswuf Aceh (Abad ke-16 – 18 M)*. Padang. Andalas Univ. Press. 2003.
8 Makam Teungku Di Anjong berada dalam komplek Mesjid Teungku Di Anjong di Banda Aceh. Di dalam komplek makam Tengku Di Anjong terdapat dua makam: pertama makam Teungku Dianjong sendiri dam makam Istrinya. Mengenai sejarah Tuanku Diajonng dapat dibaca Mursyidah (2011: 77-81), dan Dedi Satria (2002).
9 Cungkup Makam Syaiah Kuala sudah dibangun baru setelah hancur oleh peristiwa tsunami pada tanggal 24 Desember 2004.
10 Mengenai hiasan pada makam Kandang XII, dapat dilihat dalam Dahlia (2014, hal143-157), lihat juga Herwandi 2003, hal. 112-118).
11 Lihat juga Herwandi (2003: 124, 129-134, 153-154)
12 Lihat *foot note* 12.

semen, tetapi kaligrafi berupa ayat Al-Quran surat Yasin (36: 72-73) dijumpai di jirat bagian tengah sisi selatan. Berkemungkinan surat Yasin sampai ke akhirnya, tetapi karena adanya plasteran semen menyebabkan surat ini tak dapat diamati lagi. Perlu di-catat bahwa kaligrafi ayat-ayat yang terdapat di setiap sisi jirat tersebut ditulis dengan mempergunakan tulisan *Thuluth A."*

Kemudian makam berikut yang memiliki jirat adalah makam pada deretan ke-7 dari timur. Pada jirat makam ini terdapat hiasan kaligrafi berupa kalimat *basmallah* (*Bism Allâh ar-Rahmân ar-Rahîm)* dalam tulisan *Figural* dan Al-Quran surat Al-Fatah (1-4) dalam tulisan *Thuluth B* pada bagian atas jirat. Selanjutnya pada jirat ini, khusunya pada pelipit-pilipit sisi-sisi utara, barat, timur, dan barat jirat terdapat ayat-ayat al-Quran. Ayat al-Quran surat Ali Imran ayat 189 terdapat pada pelipit atas sisi utara, dan surat Ali Imran 180-192 dijumpai di pelipit atas sisi timur; selanjutnya Surat Ali Imran ayat 192-193 dijumpai di pelipit atas sisi selatan. Selanjutnya Suarat Ali Imran ayat 193-195 dijumpai di pelipit atas sisi barat, yang disambung dengan doa berbunyi *Rabbana amanna fa'fu'anna wa agfirlana warhamna* (Ya Tuhan kami berilah kenyamanan, ampuni dan kasihilah kami). Selanjutnya al-Quran surat Al-Mukminun ayat 12 dijumpai di pelipit tengah sisi utara jirat ini; ada surat Al-Mukminun ayat 13-14 di pelipit tengah sisi timur; dan surat Al-Mukminun ayat 14 ditemui di pelipit tengah sisi selatan surat; serta surat Al-Mukminun berupa lanjutan ayat 14-17 ditemui di pelipit tengah sisi barat.[13]

Selanjutnya artefak makam yang memiliki jirat berhias adalah makam yang terletak pada deretan ke-8 dari timur. Pada bagian atas jirat ini terdapat hiasan berupa kaligrafi berupa kalimat *basmalah (Bism Allâh ar-Rahmân ar-Rahîm)* dalam tulisan *Figurative*, diikuti dengan kalimat *Muhammad Salallâhu 'alaihi wasallam* (salawat nabi) dan Al-Quran surat Al Ikhlas (112:1-4) dengan tulisan *Thuluth B*. Setelah Ayat Al-Quran surat Ikhlas diikuti dengan doa berbunyi *Allahumaj'alli nûran fi qalbi*...(Ya Alah berilah cahaya terang di hatiku...) juga dalam tulisan *Thuluth B.* Kemudian pelipit-pelipit jirat makam ini diawali dengan *basmalah* dan dilanjutkan dengan surat Yasin mulai ayat 1-83 melilit jirat mulai darisi bagian barat, menyambung ke jirat atas bagian utara, pelipit bagian atas sisi timur, pelipit bagian selatan. Kemudian kembali berlanjut kebgian tengah ke sisi barat, di sambung ke bagian tengah jirat sisi utara, timur dan bagian tengah sisi selatan. Dan seterusnya sampai ke ayat terakhir surah Yasin, yiatu ayat ke-83. Setelah itu masih ada lagi sambungannya dengan shawat nabi (*Muhammad salallâhu 'alaihi wa-sallam*), kemudian dijumpai basmalah yang disambung dengan ayat al-Quran surah Al-Baqarah ayat 255-257. *(Herwandi 2003:116-117)*. Sejauh ini hanya makam inilah yang benar-benar memiliki hiasan berupa Surat Yasin mulai dari ayat pertama sampai ke ayat terakhir, secara utuh.[14]

Selain dihiasi dengan kaligrafi Islam, jirat makam Kandang XII ini juga dihiasi dengan pola-pola hias tertentu. Hiasan yang dijumpai pada jirat-jirat itu pada umumnya adalah : Motif *pucuk rebung*, *awan meucanek, bungong awan setangke, bungong keupulo, bungong meuleu, lampu gantung, motif Arabesk*, dll (Dahlia: 2014: 61). Hiasan yang tidak jauh berbeda juga akan dijumpai pada kompleks makam Raja Jalil.

Pada makam Raja Jalil, hampir semua jirat dihiasi dengan raya dengan pola-pola hias seperti awan *meucanek, pucuk rebung, awan setangke* dan lain-lain.

Foto 1
Salah satu makam penuh hiasan di Komplek Makam Raja Jalil

13 *Ibid.*
14 Lihat Herwandi (2003: 112-118)

Di komplek Raja jalil ini sangat jarang dijumpai jirat yang dihiasi dengan kaligrafi, hanya satu buah jirat yang diberi hiasan berupa kaligrafi berupa kalimat *Syahadah B (La 1llah illa Allah, Muhammadarrasul Allah) (Herwandi: 2003: 128).*

Foto 2. *Makam di Komplek Raja jalil*

Artfek seni berupa jirat makam yang cukup raya dihiasi adalah jirat makam Teungku Di Anjong di Banda Aceh. Di dalam komplek makam Teungku Di Anjong terdapat 2 buah makam berhias. Makam pertama adalah makam Teungku Di Anjong (Habib Abubakar bin Husen Bil Faqih) sendiri, dan makam ke dua adalah makam Istrinya (bernama Syarifah Fatimah binti Sayid Abdurrahman Al Aidid). Kedua makam ini raya dihiasi dengan hiasan *puta talou (putar tali), pucuk rebung, awan meucanek, awan setangke*, *keutab lheelapeh* (ketab tiga lapis)[15]

Foto 3.
Jirat Makam Istri Teungku Di Anjong yang penuh dg hiasan

Di samping hiasan berupa motif-motif hiasan tersebut, terdapat juga hiasan kaligrafi berupa syahadah B (*La 1llah 1lla Allah Muhammdarrasul Allah*) yang di pa-hatkan dalam bentuk figurative dalam jalinan hiasan *puta taloe dua* (putar tali dua).

Foto. 4.
Kaligrafi terpahat berupa syahadah B (La Illaha Illa Allah Muhammad ar-Rasullul Allah) dalam bentuk figurative *putar taloe dua (Putar tali dua) di Makam 1stri Teungku Di Ajong, Banda Aceh.*

15 *Keutab lheelapeh* bentuk dasarnya berupa 3 bulan sabit yang tersusun bertingkat. Ketab lhee lapeh ini adalah sejenis perhiasan yang biasa dipakai di dada. Lihat Rusdi Sufi : 1984: 13-14)

Di kompkek makam Sultan Jamaloi (Jamalul Alam badrul Munir) terdapat juga dua buah buah makam yang memiliki jirat berhias. Hiasan yang dijumpai seperti awan *meucanek, awan setangke, sulur-sulur*, dan lain-lain, seperti terlihat pada foto di bawah ini.

Foto 5.
Foto Makam Sultan Jamalul Alam Badrul Munir, penuh dengan hiasan

Sebetulnya masih ada sejumlah makam yang berjirat, namun tidak memiliki hiasan seperti jirat-jirat makam yang sudah diuraikan tersebut.

c. Artefak berupa Nisan dan Hiasan yang dijumpai

Artefak berupa nisan adalah atribut makam yang sangat diminatai dari atribut makam lain (seperti cungkup dan jirat). Hampir semua makam-makam kuno di Aceh memiliki nisan berhias. Di dalam tulisan terdahulu Herwandi (2003) telah meneliti sebanyak 211 nisan berhias yang dijumpai di Kota Banda Aceh dan Kabupaten Aceh Besar. Kemudian dalam tulisan selanjutnya Herwandi (2013) mengidentifikasi sebanyak 279 nisan yang terletak di Kota Banda Aceh, Kabupaten Aceh Besar, Singkil dan Aceh Barat.

Berdasarkan wujud badan nisan-nisan berhias di Aceh Darussalam telah dikelompokkan atas tiga kelas utama yaitu pipih (kelas A), balok persegi (kelas B), dan bulat (kelas C). Berdasarkan klasifikasi utama itu telah disusun tipologi dengan menyertakan ciri-ciri tambahan. Nisan pipih dibagi atas empat tipe, yaitu A1, A2, A3, A4; nisan balok persegi atas dua tipe yaitu B1, B2; dan nisan berbentuk bulat dibagi atas dua tipe yaitu C1, dan C2. Dengan demikian tiga kelas nisan di Aceh Darussalam dapat di susun dalam 8 tipe bentuk, yaitu Ai, A2, A3, A4, B1, B2, C1 dan C2.[16]

Hiasan-hiasan yang dijumpai pada nisan-nisan Aceh tersebut biasanya adalah sebabagai berikut. Di bagian kepala nisan ada kalanya dihiasi *bungong glima,* pada bagian kaki sering dihiasi dengan pola hias *geometris*, *bungong glima*, *bungong seumanga*, *bungong seuleupo,* kadang kala ada hiasan *puta talou dua*. Pada setiap sisi pinggang nisan biasanya ada hiasan *bungong glima,* dan *geometris* yang digayakan, dipadukan dengan *bungong glima* dan *sisie meurah.* Sementara itu pada bagian badan nisan terdapat hiasan *bingkai jendela kaca*, kadang kala di selingi hiasan *sulur-sulur, bungong kundo, bungong awan setangke*. Selanjutnya di atas *bingkai jendela kaca* terdapat hiasan *bungong awan setangke*, *bungong awan-awan* dan kadang kala disertai dengan *puta talou dua*. (Herwandi, 2003: 98-100; 2013: 37-420).

Panel kaligrafi akan dijumpai di bagian: kaki, badan, kepala, puncak, sayap atau salah satunya. Kaligrafi yang muncul biasanya dalam bentuk tulisan *naskhi, thuluth, kufi, figural, dan samar.* Tulisan *Naskhi,* adalah tulisan berbentuk dasar melengkung, sapuan vertikal dan horizontalnya berimbang, menghindari terjadinya pernumpukan huruf yang berdekatan pada baris yang sama. Sedangkan tulisan *Thuluth* dibagi atas dua tipe yaitu *Thuluth A dan Thuluth B*: *Thuluth A*, penampang dasarnya berbentuk melengkung, sapuan vertikal lebih panjang dari horizontal, sering dijumpai perdempetan huruf pada

16 Mengenai deskripsi semua tipe nisan ini dapat dilihat dalam *Table 1*. di lampiran.

baris yang sama. *Thuluth B*, penampang dasarnya berbentuk melengkung, sapuan vertikal lebih panjang dari horizontal, sering terjadi perdempetan huruf pada baris yang sama. Selanjutnya, tulisan *Kufi* terdiri atas dua tipe yaitu *Kufi A dan Kufi B*: *Kufi A,* penampang dasar bersudut, menghindarkan terjadinya perdempetan huruf pada baris yang sama, pahatan batang hurufnya bulat, cenderung ramping dan *Kufi B,* penampang dasarnya bersudut tetapi diselingi oleh sapuan lengkung pada bagian-bagian tertentu, pahatan huruf tegak lurus, menghasilkan sapuan yang tebal. Seementara itu, tulisan *Figural,* adalah tulisan yang membentuk motif figur tertentu, seperti dedaunan, dan tulisan *"Samar"*, adalah tulisan yang dapat digolongkan abstrak. [17]

Beragam jenis kalimat yang sering dijadikaan objek kaligrafi. Kalimat-kalimat itu adalah antara lain: 1) ayat-ayat Al-Quran; 2) *Basmallah* (yang berbunyi *Bism Allâh ar-Rahmân ar-Rahîm* (Dengan Nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang); 3) *Syahadah* yang terdiri atas dua tipe: *Syahadah A* berbunyi: *Asyhadu allâ Illâha Illâ Allâh Wa asyhadu annâ Muhammad ar-Rasûl Allâh* (Saya naik saksi tiada Tuhan melainkan Allah, dan saya naik saksi Muhammad Rasul Allah); *Syahadah B* berbunyi: *Lâ Illâha Illâ Allâh Muhammad ar-Rasûl Allâh* (Tiada Tuhan selain Allah Muhammad Rasul Allah); 4) Kalimat *Zikir*, terdiri atas tiga tipe: *Zikir A*, berbunyi: *Lâ Illâha Illâ Allâh (*Tiada Tuhan selain Allah); *Zikir B*, berbunyi: *Allâh;* dan *Zikir C* berbunyi: *Hûw Allâh.* Kemudian selanjutnya ada kalimat berupa, 5) Salawat Nabi berbunyi, *Muhammad Salallâhu 'alaihi wa sallam;* 6) Doa-doa; 7) Puisi Sufi; 8) Nama Tokoh ; 9) Kalimat lain (yang tak termasuk dalam kelas-kelas yang telah disebutkan) (Herwandi: 2003: 101-102).

III. REFLEKSI IDENTITAS ACEH PADA ARTEFAK MAKAM

a. Masyarakat yang Religious

Berdasarkan hiasan-hiasan yang dijumpai pada atribut makam tersebut dapat dikatakan bahwa masyarkat Aceh adalah masyarakat yang sangat agamais. Agama yang paling dihargai di dalam masyarakat Aceh adalah agama Islam.

Masyarakat Aceh dikenal dengan masyarakat yang berpegang teguh pada ajaran-ajaran keislaman. Islam telah berperan penting dalam setiap sendi kehidupan masyarakatnya. Di dalam formulasi adat Aceh terdapat mamangan adat yang berbunyi *"adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah, adat dan syarak bak zat dan sifat, adat bak Poetumerhoeum, syarak bak Syiah kuala"*. Mamangan adat ini merefleksikan bahwa adat bagi masyarakat Aceh berdasarkan kepada Kitabullah, al-Quran dan sendi-sendi ajaran Islam.[18] Al-Quran adalah sumber dari segala sumber pedoman kehidupan. Selanjutnya Islam adalah sumber filosofis yang tidak pernah keringnya. Kemudian adat dan syarak itu berjalin berkulindan secara "magis-sufistis" yang menerangi setiap tindak, sehingga membawa dampak yang kuat terhadap perilaku masyarakat Aceh, yang pada akhirnya bermuara melahirkan karakter insan Islami yang kuat.

Oleh sebab itu adalah sebuah kawajaran apabila atribut makam seperti nisan dan jirat raya dihiasi, khususnya hiasan kaligrafi. Jika dilihat kalimat-kalimat kaligrafi yang dipergunakan seperti *basmalah, Syahadah A* dan *Syahadah B, Zikir A, Zikir B, zikir C,* shawat nabi, doa, puisi sufi semuanya merefleksikan bahwa masyarakat Aech adalah masyarakat yang religious.

Jika dilihat hiasan-hiasan yang dijumpai pada makam umunya berupa bunga-bungaan dan geometris, dan tidak dijumpai hiasan yang memperlihatkan gambar mak-hluk hidup. Hal ini sepertinya ikut dipengaruhi oleh seni Islam yang sangat melarang untuk melakukan penggambaran makhluk hidup tersebut. Jika dilihat lebih jauh lagi, hiasan-hiasan berupa pola hias tetentu seperti motif floral berupa sulur-sulur mengandung nilai-ni-lai luhur kepada manusia agar senantiasa mengagungkan

17 Tulisan "abstark" ini bukan abstrak murni yang berupaya menggambarkan bentuk benda tertentu, dan bukan pula seperti 'abstrak' yang biasanya dijumpai dalam kaligrafi Islam konvensional seperti terdapat dalam kaligrafi *Figural* dan *Ornamental,* yang masih kelihatan jelas perbedaan antara huruf-huruf dengan ornamen yang menghiasinya, tetapi "abstrak" yang melampaui bentuk *Figural* dan *Ornamental*, yang mana huruf-huruf dan ornamennya sangat padu dan tidak jelas perbedaannya, sehingga kalimat-kalimat yang ada sangat sulit dipahami. Oleh sebab itu tulisan ini diberi nama dengan tulisan "*Samar*" saja. Mengenai jenis-jenis tulisan yang dijumpai pada atribut makam Aceh Darusalam lihat (Herwandi, 2003: 101)

18 Mamangan ini, mirip dengan yang dijumpai di Minangkabu, yang berbunyi "adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, syarak mangato, adat mamakai" (Adat berdasrkan syarak, syarak bedasarkan Kitabullah, Syarak menentukan, dan adat mengikuti". Hal ini memperlihatkan seperti masyarakat Aceh, masyakat Minangkabau juga sangat kental dipengaruhi oleh nilai-nilai dan norma Islam. Mengenai mamangan adat di minangkabau lihat, Navis (1986).

kebesaran nama Tuhan pencipta Alam dan seluruh isinya (Dahlia, 2014: 61). Hal yang sangat menarik lagi adalah sejumlah hiasan bahkan memiliki makna filosofis sufistik-islmai yang tinggi. Sebutlkah misalnya hiasan motif lampu gantung. Menurut Dahlia, hiasan motif lampu gantung memiliki makna filosofis sebagai lantera yang memberikan cahaya kehidupan di alam semesta, yang ber-hubungan erat dengan konsep "Nur Muhammad" di dalam konsep sufi (Dahlia, 2014: 67).

b. Masyarakat Yang Berjiwa Seni

Dari uraian diatas dapat dikatakan hampir semua produk budya Aceh memilki hiasan, mulai dari rumah tradisional, bangunan ibadah, bahkan dengan begitu banyak dijumpai atribut makam yang dihiasi, memperlihatkan bahwa masyarakat Aceh adalah masyarakat yang mencintai seni, bahkan cenderung memiliki jiwa dan apresiasi seni yang tinggi. Oleh sebab itu tidak salah jika dikatan bahwa masyarakat Aceh pada hakekatnya termasuk suku bangsa yang berjiwa seni (Depdikbud: 1989: 20).

c. Masyarakat Yang Terbuka dan Akulturatif

Temuan-temuan artefak seni berupa makam-makam kuno Aceh memperlihatkan bahwa bangsa Aceh adalah masyarakat yang sangat terbuka, mudah beradaptasi, mudah menerima orang luar, Berdasarkan temuan yang dijumpai, banyak tokoh-tokoh yang dikuburkan tidak hanya orang-orang Aceh sediri, tetapi ada sejumlah etnis lain, seperti dari Arab, Turki, Semenanjung Melayu, Bugis, Minangkabau, Bengkulu, dan lain-lain.

Jika dilihat lebih jauh, di dalam perjalanan sejarah, Kerajaan Aceh Darusslam memiliki hubungan diplomatik dan kontak perdagangan dengan berbagai kerajaan baik di Indonesia sendiri maupun sejumlah kerajaan di dunia Internasional. Hal ini telah menempatkan Aceh sebagai kerjaan yang didatangi dan didiami oleh beragama etnis di pelosok dunia ini.

Perjalanan sejarah tersebut telah membawa masyarakat Aceh menjadi masyarakat yang mampu mengadopsi berbagai unsur-unsur kebudayaan yang dibawa oleh masyarakat pendatang tersebut. Sehingga menyebakan masyarakat Aceh menjadi masyakat akulturatif dalam mengembangkan kebudayaannya.

Di dalam bidang seni, menurut Smith (1997) meskipun seni yang berkembang di Aceh telah mendapat pengaruh yang dari Arab, Gujarat, India, Cina, dan Vietnam, namun pengaruh yang sangat signifikan dating dari seni Arab. Hal ini muncul karena pada masa-masa perkembangan awalnya banyak pedagang-pedagang Islam dari Arab dan Gujarat yang malang melintang dalam aktivitas perdagangan di Kerajaan-kerajaan Aceh. Oleh sebab itu menjadi suatu kewajaran bahwa seni Islam lebih mewarnai seni di Aceh. Menutnya desain motif geometris, motif floral, dan motif-motif dekoratif lain adalah dipengaruhi ole hide-ide seni islami yang dibawa oleh mereka, dan masih memberi warna yang kuat terhadap dunia seni kreatif modern seperti seni lukis, seni tenun, seni logam, dan seni arsitektur (Smith: 1977: 27-28)

VI. PENUTUP

Warisan budaya Aceh, berupa artefak makam ini merupakan "dokumen" yang telah mencatat dengan baik perjalanan sejarah Aceh.. Artefak itu pun sebetulnya merupakan "rekaman" perjalanlan sejarah Aceh mulai dari semenjak awal Islam berkembang di Aceh. Oleh sebab itu artefak-artefak tersebut bernilai sangat penting dalam kajian-kajian sejarah, khsusnya menyangkut dengan sejarah Aceh sendiri. Sayangnya banyak artefak-artefak tersebut yang mengalami kehancuran, rusak akibat proses alam atau oleh tangan manusia.

Artefak-artefak tersebut disamping merefleksikan karakter masyarakat Aceh, sebetulnya sangat bernilai karena pada nisan itu terdapat pola-pola hias kuno berkarakter lokal, bekarakter Aceh yang memiliki potensi besar dan sangat bernilai ekonomis untuk direvitalisasi dalam mengembangangkan indutri-indutri kratif yang marak dan berkembang dengan baik di Aceh saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Dahlia. "Makna Ornamen Secara Hermeneutik Pada Makam Kandang XII Banda Aceh" dalam Seri Kepurbakalaan BPCB Banda Aceh, *Arabesk : (Seri Informasi Kepurbakalaan Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Banda Aceh).* No. 2 Vol. XIV. 2014. Hal. 54-69.

Dedy Satria. Mesjid Dalam Perjalanan Budaya. Damam *Arabesk : Seri Informasi Kepurbakalaan Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Banda Aceh)* Edisi 2 Mei, 2002).

Depdikbud. *Arsitektur Tradisional Propinsi Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh: Pancacita. 1998.

Djajadiningrat, R.A. H. "De Ceremonie van het Poele Batee op het graf van Sultan Iskandar II van Aceh 1636-1641" dalam *TNI LXIX. 1 & 2.*hal. 97-134. Weltevre-den: Albrech & CO. 1929.

Herwandi. *Bungong Kalimah Kaligrafi Islam dalam baluta Tasawuf Aceh (Abad ke-16 – 18 M).* Padang: Andalas University Press. 2003.

Herwandi. *Katalogus Kaligrafi Makam Aceh: Yang Selamat dan Yang hancur Oleh Tsunami 26 Desember 2004*. Padang: Fakultas Ilmu Budaya Unand. 20013.

Kartiwa, Suwati. *Songket Indonesia*. Jakarta: Depdikbud. 1981.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636).* Terj. Wi-narsih dari *Le Sultanat d'Aceh au temps d'Iskandar Muda (1607-1636.* Jakarta: Balai Pustaka. 1991.

Mursyidah. "Menelusuri Jejak Teungku Di Anjong (Ulama Pengembang Ajaran Islam di Aceh)", dalam Arabesk *: (Seri Informasi Kepurbakalaan Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Banda Aceh)*. No. 1 VolumeXI. Tahun 2011.

Navis, A.A. *Alam Terkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafiti Pers. 1983.

Rusdi Sufi dkk. *Perhiasan Wanita Aceh dan Gayo*. Banda Aceh: Depdikbud. 1984.

Smith, Holly S. *Aceh Art and Culture*. Kualalumpur: Oxford University Press. 1997.

Sudirman. "Deureuham (Tinggalan Sejarah Kerajaan Aceh)". Dalam *Arabesk : (Seri Informasi Kepurbakalaan Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Banda Aceh).* No. 1. Edisi XII. Januari – Juni 2012. Hal. 26-37.

Yatim, Othman Mohd. & Abdul Halim Nasir. *Epigrafi Islam Terawal di Nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia. 1989

Yatim, Othman Mohd. *Batu Aceh Early Islamic Gravestones in Peninsular Malaysia*. Kuala Lumpur: United Selangor Press. Sdn. Bhd. 1988.

LAMPIRAN
Gambar dan Deskripsi Tipe–Tipe Nisan Berhias di Aceh

No	Gambar/Tipe	Deskripsi bentuk dan hiasan
1	Tipe A1	Bentuk dasarnya pipih, bagian bahu disertai sedikit tonjolan ke arah timur dan barat, bagian kepala ada yang berundak satu atau lebih, ada kalanya dihiasi *bungong glima*. Pada bagian kaki sering dihiasi dengan pola hias *geometris*, dan tak jarang dengan pola hias lain seperti: *bungong glima*, *bungong seumanga*, *bungong seuleupo*. Pada setiap sisi pinggang biasanya ada hiasan *bungong glima,* dan *geometris* yang digayakan, dipadukan dengan *bungong glima*. Pada bagian badan terdapat hiasan *bingkai jendela kaca*, kadang ka-la di selingi hiasan *sulur-sulur* penggayaan *bungong kundo*. Di atas *bingkai jendela kaca* terdapat hiasan *bu-ngong awan setangke* dan kadang kala disertai dengan *puta talou dua*. Panel kaligrafi terletak di bagian: kaki, badan, kepala, puncak, atau salah satunya (mirip tipe A pada 'tipologi' Othman) (Herwandi, 2003: 98).
2	Tipe A2	Bentuk dasarnya pipih, bagian bahu agak melengkung, kepala biasanya berundak satu tetapi tak jarang yang lebih. Hiasan pada bagian kaki biasanya *geometris* dipadukan dengan *puta talu* dan *bungong glima*. Di pinggang biasanya dihiasi pola hias *geometris* berupa *sisie meurah* yang digayakan, dan dipadukan dengan *bungong glima*. Pada bagian badan ada hiasan *bingkai jendela kaca* yang sering juga diiringi oleh hiasan sulur *bungong kundo*. Di atas *bingkai jendela kaca* terdapat *bungong awan setangke* dan ka-dang-kadang stilisasi dari *bungong awan-awan* atau *bungong kundo*. Panel kaligrafi terletak di bagian: kaki, badan, kepala, puncak, atau salah satunya (mirip tipe B atau E pada 'tipologi Othman') (Herwandi, 2003: 98).
3	Tipe A3	Bentuk dasar pipih, bahu disertai tonjo-lan ke atas di bagian barat dan timur, kepala berundak satu atau lebih, kepala biasanya berundak satu tetapi tak jarang yang lebih. Pada bagian kaki dan pinggang biasanya ada hiasan *goemetris* berupa *bungong puta talou.* Di pinggang ada hiasan geometris *sisie meurah* digayakan, dan dipadukan dengan *bungong glima*. Pada bagian badan ada hiasan *bingkai jendela kaca* yang sering diiringi hiasan sulur *bungong kundo*. Di atas *bingkai jendela kaca* terdapat b*ungong awan setangke,* dan *bungong awan-awan* yang digayakan atau *bungong kundo*. Panel kaligrafi terletak pada bagian: kaki, di badan berada dalam bingkai jendela kaca, kepala, puncak, atau salah satunya (mirip tipe D pada 'tipologi Othman') (Herwandi, 2003: 98-99).

4	Tipe A4	Bentuk dasar pipih, bahu disertai sayap melengkung ke atas cukup lebar, kepala berundak satu atau lebih. Hiasan pada bagian kaki dan pinggang bia-sanya berbentuk geometris yang digayakan, kadang ka-la dipadukan dengan *bungong glima*. Di bagian badan terapat hiasan *bingkai jendela kaca* sebagai tempat pa-nel kaligrafi. Di atas *bingkai jendela kaca* terdapat hia-san *bungong awan setangke* digayakan sedemikian ru-pa yang kadang-kadang dipadukan dengan hiasan *puta talou dua*. Di sayap terdapat hiasan *medalion* atau *ro-sette*. Panel kaligrafi terletak pada bagian kaki, badan, sayap, bahu, kepala, puncak, atau salah satunya (mirip tipe C pada 'tipologi Othman') (Herwandi, 2003: 99).
5	Tipe B1	Bentuk dasar balok empat persegi, bahu cenderung datar atau sedikit ditinggikan, kepala berun-dak satu atau lebih. Hiasan pada bagian kaki dan ping-gang biasanya geometris dilengkapi *bungong glima* di setiap sudutnya. Di bagian badan terdapat *bingkai jen-dela kaca* dilengkapi dengan *bungong awan setangke*. Panel kaligrafi biasanya terletak pada bagian badan di dalam *bingkai jendela kaca*, tetapi sering juga ditemu-kan di bagian kepala dan kaki (mirip tipe G 'tipologi Othman') (Herwandi, 2003: 99)..
6	Tipe B2	Bentuk dasar balok empat persegi, bahu disertai lengkungan yang menonjol ke arah atas atau bawah di setiap sudutnya, kepala ada yang berundak satu atau lebih. Hiasan pada bagian kaki dan pinggang biasanya geometris yang dipadukan dengan *bungong glima*, di bagian badan terdapat *bingkai jendela kaca* yang menggantung pada *bungong awan setangke* yang berada di atasnya, di bagian bahu kadangkala terdapat *bungong kundo* dan *bungong awan-awan* yang digayakan sedemikan rupa. Panel kaligrafi biasanya terle-tak pada bagian badan di dalam *bingkai jendela kaca*, tetapi sering juga dijumpai di bagian kaki, bahu dan kepala, namun sangat tak lazim ditemukan di ping-gang (Herwandi, 2003: 99-100)..
7	Tipe C1	Bentuk dasar segi delapan (cenderung bulat), semakin ke atas semakin mengecil. Hiasan *ge-ometris* yang distilir sedemikian rupa dipadukan de-ngan *bungong puta talou* terdapat pada bagian ping-gang. Panel kaligrafi terletak pada bagian: puncak, dan setiap sisi badannya (Herwandi, 2003: 100).
8	Tipe C2	bentuk dasar segi delapan atau bulat, ba-dan semakin ke atas semakin membesar, mirip gada, kaki dan pinggang di samping membulat ada berbentuk balok empat persegi, bahu cenderung lengkung, kepala membulat berundak satu atau lebih. Hiasan secara umum cenderung geometris. Pada bagian kaki sering terdapat hiasan geometris yang digayakan, dipadukan dengan *bungong glima* dan *puta talou*. Di pinggang terdapat hiasan geometris *bungong sisie meurah* yang dipa-dukan dengan *bungong glima*. Panel kaligrafi bia-sanya terletak pada bagian badan dan kaki atau salah satunya (Herwandi, 2003: 100).

Sumber: Herwandi (2003: 98-100), (2013, 37-420)

EKSISTENSI WANITA BUGIS–MAKASSAR DALAM STRUKTUR PAKAIAN TRADISIONAL BAJU BODO: SEBUAH KAJIAN SEMIOTIKA

Mahfuddin
Mahasiswa S3 Ilmu Linguistik Unhas (Dosen STKIP Muhammadiyah Bone)
Email: mahfuddinsyamsuddin@gmail.com

ABSTRAK

Eksistensi wanita Bugis–Makassar dapat tercermin dalam struktur pakaian tradisional Baju Bodo. Baju tradisional yang berbentuk sederhana ini dipercaya sebagai salah satu pakaian tradisional tertua di dunia. Bentuknya yang hanya segi empat berbentuk baju kurung tanpa jahitan, bagian bawah terbuka, bagian atas berlubang seukuran kepala tanpa kerah. Bentuk ini sesungguhnya memiliki muatan filosofi yang dalam bagi wanita Bugis–Makassar. Menguak makna filosofi yang ada dalam baju bodo peneliti menggunakan teori semiotika. Teori semiotika Ferdinand de Saussure, C. H. Pierce, dan Roland Barthes akan mampu mengungkap bentuk makna eksistensi wanita Bugis–Makassar yang terdapat dalam Baju Bodo. Penelitian ini menggunakan ancangan penelitian deskriptif kualitatif. Penelitian kualitatif adalah riset yang bersifat deskriptif dan cenderung menggunakan analisis dengan pendekatan induktif. Adapun prosedur pengumpulan data dalam penelitian ini digunakan prosedur cakap (wawancara), simak–catat, dan reflektif–introspektif. Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dekskriptif. Penelitian ini akan mendeskripsikan eksistensi wanita Bugis–Makassar yang terdapat dalam bentuk Baju Bodo melalui perspektif semiotika. Hasil penelitian menunjukkan bahwa struktur baju bodo merefresentasikan karakteristik wanita Bugis–Makassar yang berjiwa besar, bermartabat, berpegang teguh pada prinsip hidup yang diyakini, setia, dan tidak pernah melupakan kodratnya sebagai seorang wanita.

Kata Kunci: Eksistensi, Baju Bodo

PENDAHULUAN

Saussure memperkenalkan konsep tanda bahasa. Menurut Saussure, tanda bahasa merupakan satuan utama bahasa karena bahasa hanyalah merupakan sejumlah besar tanda yang berhubungan satu sama lain melalui berbagai cara. Dalam pandangan Saussure, tanda bahasa tidak menggabungkan antara sebuah objek dengan namanya tetapi antara *konsep* dan *citra bunyi*. Kombinasi antara konsep dan citra bunyi merupakan sebuah *sign* atau tanda. Struktur internal tanda dalam pandangan Saussure bersifat biner atau diadik yang terdiri atas irisan citra bunyi yang kemudian oleh Saussure sebut *signifier* (*signifiant*) atau penanda dan irisan konsep yang kemudian Saussure sebut petanda atau *signified* (*signifie*). Dalam pandangan Saussure, citra bunyi bukan bersifat fisik seperti bunyi bahasa yang kita tuturkan melainkan bersifat psikologis, yakni seperti citraan dalam pikiran yang muncul saat kita menghafal bait puisi atau lagu tertentu tanpa menggerakan bibir kita. Saussure melihat hubungan *signifier* dan *signified* laksana dua sisi mata uang yang tak terpisahkan. Bila kita melihat *signifier* X, yang akan dibangkitkan dalam pikiran kita adalah konsep X. Sebaliknya, bila kita memikirkan konsep Y, yang akan muncul *signifier* Y pula.

Ahli lain yang juga meletakkan gagasan tentang semiotika, yaitu Charles Sanders Peirce. Charles Sanders Peirce mengatakan bahwa tanda dapat merepresentasi objek. Peirce melihat sebuah tanda terdiri atas *representamen* atau *signifier*, *interpretant* atau *signified* dan objek. Berdasarkan kualitas material antara representamen dan obyeknya, Peirce membagi tanda menjadi *icon, index* dan *symbol*. Sebuah ikon adalah tanda yang menyerupai obyeknya sebagaimana gambar seekor hewan dan hewannya itu sendiri. Indeks adalah tanda yang hubungan antara representamen dan obyeknya terjadi karena adanya hubungan eksistensial dengan obyeknya seperti asap sebagai indeks adanya api, atau awan hitam sebagai indeks akan turunnya hujan. Simbol menurut Peirce adalah tanda yang hubungan

antara *signifier* dan *signified*nya terjadi karena bukan karena adanya kesamaan antara keduanya melainkan karena hubungan itu sudah menjadi aturan, kesepakatan atau konvensi antarpengguna tanda itu. Tanda POHON KELAPA digunakan untuk mewakili konsep *pohon kelapa* karena kita sepakat untuk memaknainya seperti itu, bukan karena kesamaan kualitas material antara POHON KELAPA dengan obyek pohon berupa tanaman dengan akar, batang, pelepah dan daun.

Roland Barthes adalah penerus pemikiran Ferdinand De Saussure. Saussure tertarik pada cara kompleks pembentukan kalimat dan cara bentuk-bentuk kalimat menentukan makna, tetapi kurang tertarik pada kenyataan bahwa kalimat yang sama bisa saja menyampaikan makna yang berbeda pada orang yang berbeda situasinya. Roland Barthes meneruskan pemikiran tersebut dengan menekankan interaksi antara teks dengan pengalaman personal dan kultural penggunanya, interaksi antara konvensi dalam teks dengan konvensi yang dialami dan diharapkan oleh penggunanya. Gagasan Barthes ini dikenal dengan "*Order of Significations*" (tatanan pertandaan), terdiri dari: (1) *Denotasi*. Makna kamus dari sebuah kata atau terminologi atau obyek (*literal meaning of a term or object*); (2) *Konotasi*. Makna-makna kultural yang melekat pada sebuah terminologi (*the cultural meanings that become attached to a term*).

Pemikiran Roland Barthes ini menggambarkan interaksi yang terjadi terjadi ketika tanda bertemu dengan perasaan atau emosi dari pembaca serta nilai-nilai dari kebudayaannya. Konotasi mempunyai makna yang subjektif atau paling tidak intersubjektif. Dengan kata lain, denotasi adalah apa yang digambarkan tanda terhadap sebuah objek, sedangkan makna konotasi adalah bagaimana cara menggambarkannya. Konotasi bekerja dalam tingkat subjektif sehingga kehadirannya tidak disadari. Pembaca mudah sekali membaca makna konotatif sebagai fakta denotatif. Karena itu, salah satu tujuan analisis semiotika adalah untuk menyediakan metode analisis dan kerangka berpikir dan mangatasi terjadinya salah baca (*misreading*) atau salah dalam mengartikan makna suatu tanda.

Dari ketiga pemikiran di atas, penulis mencoba menelusuri sistem tanda yang melingkupi salah satu produk budaya masyarakat Sulawesi Selatan, yaitu baju bodo. Baju bodo merupakan pakaian tradisional perempuan Bugis-Makassar Sulawesi Selatan. Baju ini dianggap sebagai salah satu baju tradisional tertua di dunia. Hal ini dibuktikan dalam Festival Busana Nusantara 2007 di Kuta – Bali, perancang busana kenamaan Oscar Lawalata menegaskan "Baju bodo itu adalah salah satu baju tertua di dunia. Namun, dunia internasional belum mengetahuinya dan mengenalnya secara luas.

Baju bodo sendiri berbentuk baju kurung tanpa jahitan, bagian bawah terbuka, bagian atas berlubang seukuran kepala tanpa kerah. Bagian depan tidak memiliki kancing atau perekat lainnya, pada ujung atas sebelah kiri dan kanan dibuat lubang selebar satu jengkal. Lubang tersebut berfungsi sebagai lubang keluar masuknya lengan. Atas dasar inilah maka baju ini kemudian disebut sebagai baju Tokko atau Pokko. Baju ini disebutkan kata tokko berasal dari kata takku, kata ***takku*** sendiri adalah ungkapan untuk menyatakan starata sosial bangsawan. Hal ini menilik pada kata ***Maddara Takku***, yang menunjukkan seseorang yang memiliki darah keturunan bangsawan. Secara harafiah, waju tokko bisa diartikan sebagai baju untuk kaum bangsawan. Jika, kata tokko adalah hasil perubahan dari pelafazan kata takku, maka penulis menduga hal tersebut cukup mendekati kebenaran. Pelafazan kata takku dan tokko tidaklah jauh berbeda antara bunyi vokal [a] dan bunyi vokal [u]" berubah menjadi bunyi [o]. Anggapan penulis ini, didukung juga dengan aturan pemakaian baju tokko yang hanya boleh dipakai oleh kaum bangsawan pada masa lalu.

Dengan berdasar kepada tiga teori semiotika yang pernah dicetuskan oleh Saussure, Pierce, dan Barthes, penulis akan mencoba menelusuri dan mencari tahu hubungan antara struktur baju bodo dan eksistensi wanita Bugis-Makassar melalui persfektif semiotika. Penelitian terhadap pakaian tradisional baju bodo ini telah banyak dilakukan, namun, kajian dengan menggunakan teori semiotika secara khusus terhadap baju bodo belum pernah dilakukan orang. Hal itulah yang mendasari penulis menjadi sangat tertarik untuk mengkajinya.

PEMBAHASAN

Pada awal munculnya baju bodo tidaklah lebih dari baju tipis dan longgar sebagaimana karakter kain muslin. Awal munculnya baju bodo diperkrakan abad IX, hal ini diperkuat dari sejarah kain muslin, kain yang digunakan sebagai bahan dasar baju bodo itu sendiri. Kain muslin adalah lembaran

kain hasil tenunan dari pilinan kapas yang dijalin dengan benang katun. Memiliki rongga dan kerapatan benang yang renggang menjadikan kain muslin sangat cocok untuk daerah tropis dan daerah beriklim kering.

Di daratan Eropa, kain muslin dipakai sebagai lapisan kain selimut serta lapisan gaun para bangsawan Eropa. Uniknya, kain baju bodo ini lebih dahulu dikenal oleh masyarakat Bugis daripada bangsa Eropa. Hal ini diungkapkan oleh Marco Polo pada tahun 1298 Masehi dalam bukunya *The Travel of Marco Polo* menggambarkan kain muslin itu dibuat di Mosul (Irak), dan dijual oleh pedagang yang disebut "Musolini" hingga ke berbagai belahan dunia. Sementara masyarakat Eropa baru mengenalnya pada abad XVII dan baru popular di Prancis pada abad XVIII.

Baju bodo dapat dilihat sebagai sebuah struktur yang utuh dalam satu kesatuan yang komprehensif. Jika kita mau membandingkan bentuk dan struktur baju bodo dengan struktur sebuah teks maka bagian bawah dengan lubang besar tempat masuknya badan dijadikan sebagai bagian awal. Bagian tempat badan berada yang merupakan sisi terbesar dan mengambil banyak sudut pandang dimasukkan sebagai bagian isi teks (pembahasan). Sementara, tiga lubang kecil tempat keluar masuknya kepala, lengan kiri, dan kanan dianggap sebagai penutup struktur baju bodo.

Menurut Maknun (2012), untuk memahami kebudayaan suatu kelompok masyarakat sedalam-dalamnya, kita harus mengerti tentang seluk-beluk masyarakat itu, dan sebaliknya untuk mendapatkan wawasan yang luas tentang masyarakat kita harus memahami hakikat kebudayaannya. Dari pernyataan tersebut dapat kita katakan bahwa untuk mengkaji struktur baju bodo secara luas maka kita harus mengetahui seluk-beluk masyarakat Bugis-Makassar secara luas serta kebudayaan yang mereka miliki.

Awal munculnya, baju bodo merupakan baju yang tipis dan longgar mengikuti jenis karakter kain muslin. Tampilannya masih transparan sehingga masih menampakkan payudara, pusar dan lekuk tubuh pemakainya. Hal ini diperkuat oleh James Brooke dalam bukunya *Narrative of Events*, sebagaimna dikutip Christian Pelras (2006) dalam Manusia Bugis, mengatakan bahwa Perempuan (Bugis) mengenakan pakaian sederhana. Sehelai sarung [menutupi pinggang] hingga kaki dan baju tipis longgar dari kain muslin, memperlihatkan payudara dan leluk-lekuk dada.

Baju bodo pada struktur isi berbentuk segi empat simetris. Bentuk baju bodo yang segi empat simetris merupakan bentuk kemiripan (*ikon)* sifat yang dimiliki oleh wanita Bugis-Makassar. Bentuk segi empat itu menjadi jembatan untuk merefresentasikan sifat manut kepada dan apa kata suami, setia, ikut semua perkataan suami. Segi empat simetris tidak memiliki ruang yang bersegi, sehingga wanita Bugis-Makassar harus memiliki ruang hati yang hanya diperuntukkan kepada keluarganya, bukan kepada yang lain.

Dalam ranah menentukan kebijakan rumah tangga, maka seorang istri hanya akan menunggu keputusan suami. Istri hanya akan dapat memberikan saran jika hal tersebut dianggap perlu oleh suami. Wanita pun akan mengikuti semua keputusan suami dengan tanpa banyak bertanya. Pada prosesi perkawinan, bentuk persegi empat simetris ini akan sangat terlihat. Jika prosesi pelamaran maupun *pettu ada* sedang berlangsung, maka seluruh wanita akan berada dalam ruangan dalam (keluarga), seluruh laki-laki berada pada bagian luar (ruang tamu). Bentuk rumah Bugis yang berbentuk segi empat pun akan tercermin dalam dua ruangan yang digunakan. Kesepakatan yang dibuat oleh para laki-laki, akan diperdengarkan kepada seluruh wanita yang berada pada bagian dalam. Wanita yang berada di bagian dalam boleh memberi saran tetapi keputusan tetap akan diserahkan kepada laki-laki.

Jika wanita ingin memberikan saran, maka mereka boleh menyatakannya dengan memberikan pertimbangan-pertimbangan yang memang berada dalam wilayah kuasa wanita. Prinsip demokrasi antara laki-laki dan wanita tercermin dalam persegi empat yang harus mempertimbangkan setiap sumbang saran wanita dalam segala hal. Tetapi, wanita tidak bertahan pada pandangan yang mereka miliki karena hal itu keluar dari prinsip bentuk persegi empat simestris. Dari kenyataan ini terlihat bahwa wanita Bugis-Makassar sangatlah menghargai posisi laki-laki. Laki-laki (suami) memang ditempatkan pada posisi yang selayaknya, sebagai kepala rumah tangga, superior, memiliki wilayah luas tetapi berkerangka dan tanggungjawab dibandingkankan dengan seorang wanita.

Baju bodo secara etimologi disebut sebagai baju pendek. Secara *denotasi*, pendek ini ditandakan dengan ukuran baju yang tidak panjang, ukurannya hanya sampai pinggang (di bawah pusar). Penanda (signifier) yang dilihat adalah baju yang biasa dipakai oleh wanita Bugis-Makassar dalam acara ritual perkawinan atau acara adat dengan warna beragam dan transparan. Sementara, petanda (konsep) yang dapat muncul jika mendengar citraan bunyi tersebut bisa bermacam-macam. Hal ini akan sangat dipengaruhi oleh *ground* seseorang terhadap baju bodo. Bentuk denotasi baju bodo sebagai baju pendek, sama halnya dengan bentuk denotasi bola bodo (rumah pendek). Citra bunyi yang didengar atau pun rumah bodo yang dilihat (signifier) akan melahirkan konsep (signified) dalam diri kita rumah yang tidak tinggi berbeda dengan rumah panggung yang lain.

Ukuran pendek (bodo) ini melahirkan *konotasi*, bahwa wanita Bugis-Makassar tidak boleh banyak bertanya dan memikirkan sesuatu yang tidak dalam jangkauan seorang wanita. Segala bentuk kuasa laki-laki tidak dapat dicampuri oleh wanita. Wanita hanya dapat membantu, mendukung laki-laki bukan untuk didebat, apalagi untuk dijajah. Laki-laki dalam masyarakat Bugis-Makassar memang berada dalam posisi tidak sama dengan wanita berdasarkan sudut pandang pembagian kerja. Namun, bukan berarti wanita tidak dapat melakukan tugas dan tanggungjawab laki-laki. Dan, wanita Bugis-Makassar pun secara kultural akan mengikuti itu tanpa banyak bertanya dan mempersoalkannya. Hal ini terjadi karena dalam tradisi Bugis-Makassar memang terdapat prinsip kesejajaran antara laki-laki dan wanita

Justru, perempuan Bugis-Makassar akan banyak bertanya, apabila jangkauan kekuasaan laki-laki tidak dia gunakan dengan efektif. Meskipun, dalam rumah tangga Bugis-Makassar tetap ada prinsip kerja sama, namun, prinsip tersebut tertutupi oleh dominasi laki-laki. Fenomena itu masih terjaga sampai sekarang, banyak pejabat yang berasal dari kaum wanita dengan status suami yang hanya pegawai biasa atau bukan apa-apa. Namun, si wanita tetap menempatkan dirinya sebagai wanita (istri) yang menganut kultur Bugis-Makassar menempatkan suami tetap di atas mereka, bukan membaliknya.

Pada struktur keseluruhan baju bodo sendiri berbentuk baju kurung tanpa jahitan, bagian bawah terbuka, bagian atas berlubang seukuran kepala tanpa kerah. Bagian depan tidak memiliki kancing atau perekat lainnya, pada ujung atas sebelah kiri dan kanan dibuat lubang selebar satu jengkal. Lubang tersebut berfungsi sebagai lubang keluar masuknya lengan. Struktur bentuk baju bodo ini merupakan bentuk *denotatif* yang reel dalam pandangan suku Bugis-Makassar. Struktur baju yang sangat sederhana ini akan melahirkan konsep *konotasi,* bahwa wanita Bugis-Makassar haruslah sederhana dalam berpenampilan, berpikir, dan bertindak.

Empat struktur lubang yang ada pada baju bodo yang dianggap sebagai bagian penutup sesungguhnya membawa bentuk kualitas tanda tertentu. Keempatnya merupakan bentuk *indeks* dari sebuah hubungan sebab akibat dibuatnya lubang tersebut. Keempat lubang akan membawa fungsinya masing-masing. Pada sisi atas, dibuat lubang sejengkal sebagai akibat akan dilalui oleh sebuah kepala penggunanya. Secara denotatif, lubang ini berbentuk bundar tanpa kerak. Namun, secara konotatif, hal ini merefresentasikan bahwa hanya ada satu kepala yang harus diikuti oleh seorang wanita Bugis-Makassar. Jika, dia masih gadis, maka harus tunduk dan patuh kepada sepasang kepala orang tua (ayah dan ibu). Kalau dia sudah bersuami, maka kepala yang dimaksud tentu suaminya.

Lubang bagian bawah sebagai struktur pembuka dengan lubang besar dipakai untuk dilewati oleh badan. Lubang itu merefresentasikan secara konotasi bahwa seorang wanita Bugis-Makassar menjadi wadah meletakkan calon generasinya. Lubang besar bermakna seluruh hidup wanita Bugis-Makassar harus dicurahkan untuk merawat generasi yang lahir dari rahim mereka. Mereka harus menjadi seorang ibu, membesarkan anak, merawat, dan membimbing mereka. Proses ini akan dilakoni oleh wanita Bugis-Makassar hingga anak tersebut tumbuh menjadi generasi yang kuat.

Sejalan dengan itu struktur konotasi lain terhadap tanda lubang besar pada bagian bawah baju bodo dapat dihubungkan dengan kesuburan, kemampuan melahirkan yang besar, ibarat ladang akan menghasilkan keturunan yang banyak. Jika keluarga luas (banyak) maka klan tersebut akan menjadi kuat sehingga muncul ungkapan banyak anak pasti banyak rejeki. Besarnya lubang atau luas area yang dapat dimasuki oleh badan wanita yang memakainya, juga merupakan refleksi seorang anak perempuan yang akan dipersiapkan untuk tugas-tugas yang tidak kecil. Kalau diperhatikan dengan seksama, terlihat seorang anak perempuan sebelum akil baliq (*menstruasi*) sudah harus mengambil

alih sebagian tugas ibunya. Misalnya, membersihkan rumah, menggendong adik, membantu di dapur dan lain sebagainya. Jika mereka telah sampai pada tahap haid (masa *menstruasi*) belum juga mampu untuk mengambil sebagian tugas ibu mereka, maka biasanya anak wanita Bugis–Makassar akan dicemooh.

Bentuk *ikonik* yang merefresentasikan wanita Bugis–Makassar dalam baju bodo, akhirnya menjadi *ikon* yang lebih luas terhadap wilayah Sulawesi Selatan. Jadi, orang akan mengatakan bahwa baju bodo merupakan *ikon* Sulawesi Selatan, bukan milik daerah lain. Proses semiosis akan terjadi pada suku di luar Sulawesi Selatan yang memiliki *ground* terhadap baju bodo. Begitu melihat baju bodo, maka orang akan menginterpretasi tanda tersebut sebagai masyarakat Sulawesi Selatan. Tetapi, jika masyarakat Bugis–Makassar yang melihat baju bodo dikenakan oleh seorang wanita, maka akan terinterpretasi dalam diri seseorang terhadap sebuah ritual acara perkawinan (lamaran, *mappacci*, perkawinan, dan sebagainya).

Prinsip penggunaan baju bodo dalam beberapa ritual masyarakat Bugis–Makassar akhirnya menjadi sebuah *mitos*. Hal ini terjadi karena berbagai konotasi yang ada dalam baju bodo yang semakin mantap dalam kehidupan masyarakat ini. Konotasi yang muncul dalam diri masyarakat Bugis–Makassar terhadap baju bodo yang sudah meluas serta mendalam menyebabkan bentuknya menjadi sebuah keharusan menggunakan baju ini dalam beberapa rangkaian prosesi acara. Terdapat anggapan dalam masyarakat bahwa keluarga kurang tatakrama (kurang ajar/tidak beradat) terhadap tamu undangan yang menghadiri prosesi perkawinan, apabila tidak ada penyambut tamu undangan yang mengenakan baju bodo. Jika baju bodo tidak dihadirkan dalam acara maka dapat mempermalukan atau merendahkan derajat keluarga penyelenggara acara perkawinan. Bahkan, ada istilah *bunga sibali* (laki–laki dan perempuan) dalam ritual akad nikah yang harus dihadirkan. Si perempuan dalam *bunga sibali* wajib mengenakan baju bodo.

Salah satu bagian ritual perkawinan, misalnya, *pettu ada*, prosesi lamaran, bahkan acara akad nikah, tidak pernah luput dengan kehadiran deretan wanita yang memakai baju bodo. Dalam setiap bagian acara tersebut selalu tamu disambut dengan barisan wanita muda yang mengenakan baju bodo. Tidak sah rasanya jika tamu tidak disambut dengan beberapa pasang wanita yang mengenakan pakaian ini. Wanita yang mengenakan baju bodoh dalam menyambut tamu di acara tersebut jumlahnya pun tidak sedikit. Jumlah ini memang saat ini tidak terlalu mengikat, seperti yang terjadi zaman dahulu. Pada zaman dahulu, baju bodo yang harus dipakai dalam acara untuk menyambut tamu undangan hanya boleh dalam hitungan ganjil, misalnya lima pasang, tujuh pasang, dan seterusnya.

PENUTUP

Kajian semiotika menunjukkan struktur baju bodo merefresentasikan karakteristik wanita Bugis–Makassar secara umum. Wanita yang berjiwa besar, bermartabat, berpegang teguh pada prinsip hidup yang diyakini, setia, dan tidak pernah melupakan kodratnya sebagai seorang wanita. Eksistensi mereka akan teraktualisasikan dalam perilaku yang akan diimplementasikan dalam perbuatan sehari–hari. Karakter ini masih terjaga sampai sekarang, kemajuan ilmu dan teknologi belum mampu untuk menggerus nilai kearifan ini. Baju bodo memiliki tiga bagian struktur yang masing–masing memiliki makna terangkai dalam satu kesatuan yang utuh.

DAFTAR PUSTAKA

Barthes, Rolland. 1990. *Imaji Musik Teks*. Yogyakarta: Jalasutra

Maknun, Tadjuddin. 2012. *Nelayan Makassar Kepercayaan, Karakter.* Makassar: Identitas.

Pelras, Chiristian. 2006. *Manusia Bugis (terjemahan).* Jakarta: Nalar, Forum Jakarta, dan EFEO.

Saussure, Ferdinand de. 1988. *Pengantar Linguistik Umum.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press

Zoest, Aart Van. 1993. *Semiotika.* Jakarta: Yayasan Sumber Agung.

http://etalase999makassar.blogspot.co.id/2013/03/ Sejarah Baju Bodo Salah Satu Baju Tertua di Dunia. Html.

THE SPEECH ACT OF THE ANNOUNCER OF "*CAMPUR SARI TAMBANE ATI TVRI JAWA TIMUR*" AS AN EFFORT TO SUPPORT THE LOCAL CULTURE

Surana
Universitas Negeri Surabaya
surana@unesa.ac.id

ABSTRACT

Human actions are always related to language, including the speech act of the announcer (Poedjasoedarma, 1979; Yule, G., 2014). Announcer's speech act is expected to give support to the local culture (Blakemore, D., 2014). This paper examines the language used by the announcer of *"Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur"* covering 1) What are the form of locution speech act in *"Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur?"* 2) What are the form of illocution speech act in *"Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur?"* 3) What are the form of perlocution in *"Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur?"* The results are expected to strengthen the local culture through the language used (Thomas, J. A., 2014; Leech, G. N., 2016)). The form locution of announcer's language can be divided into three: 1) Giving information, 2) Giving another perception, and 3) Asking. While illocution speech act is divided into five: 1) Asking for apology, 2) Scaring, 3) Giving a warning, 4) Ruling, and 5) Joking (Wijana, I. D. P., 2015; Moalla, A., 2015). Perlocution speech act is divided into three: 1) Inviting, 2) Asking to choose, and 3) Asking to buy.

Keyword: speech act, announcer, *campur sari*

I. PENDAHULUAN

Semua tindakan manusia selalu berhubungan dengan bahasa, termasuk tindakan bertutur penyiar. Tuturan penyiar diharapkan dapat memberikan dukungan dalam upaya penguatan budaya lokal. Tulisan ini mengaji bahasa yang digunakan oleh penyiar "Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur". Meliputi: 1) Apa wujud tindak tutur lokusi dalam acara "Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur"? 2) Apa wujud tindak tutur ilokusi dalam acara "Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur"? 3) Apa wujud tindak tutur perlokusi dalam acara "Campur Sari Tambane Ati TVRI Jawa Timur"?

II. PEMBAHASAN

Melalui pendeskripsian ini diharapkan dukungan terhadap penguatan budaya lokal melalui bahasa yang digunakan.

2.1 LOKUSI

Tuturan lokusi merupakan tuturan yang dilakukan penutur bertujuan hanya memberi informasi atau memberitakan. Wujud lokusi bahasa penyiar dibagi menjadi tiga:

1. Memberi info atau berita

(1) CT : Ya nggone lemah iku nang jero desa. Lemah, gelem dinggoni omah
'*Ya tempatnya tanah itu di dalam desa. Tanah, Mau ditempati rumah*'
CP : Ooo….
CT : Iku lemah
'*Itu tanah*'
CP : Lemah
'*Tanah*'
CT : Iya
'*Iya*'

CP : Onok sing ngarani bumi
'Ada yang menyebutnya bumi'
CT : Lha bumi
'Lha bumi'
CP : Nggone nok endi?
'Tempatnya dimana?'
CT : Tegalan
'Kebun'
CP : Lho kok isa
'Lho kok bisa'
CT : Diencepi tebu mesthi semi
'Ditanami tebu pasti tumbuh'
(DL 1, PT 7, H 63)

(2) CT : Gak ngono kari awakmu, gak ngono kari gelem ngijini ta gak ngono ae wis
'tidak seperti itu sekarang tinggal kamu, tidak begitu tinggal member ijin apa tidak gitu aja.'
MI : Apane iku?
'Apanya?'
CT : Ya masalah watu
'Ya masalah batu'
MI : Aku iku sing eman mik siji
'Saya ini yang khawatir cuma satu'
CP : Apa? Koen iku kate lapo sih? Kate lapo sih?
'Apa? Kamu mau apa sih? Mau apa sih?
CT : Iki lho tak uber-uber!
'Ini lho tak kejar-kejar!'
CP : Apaa? Bojomu koen goleki lapo?
'Kenapa? Istrimu kamu cari kenapa?
CT : Anakku kan oleh rejeki gedhe!
'Anakku baru saja dapat rejeki besar'
CP : O... Critane ya apa critane?
'O... Ceritanya bagaimana?
(DL 1, PT 10, H 65)

Dari data (1) dan (2) di atas dapat dilihat bahwa tuturan yang dikemukakan oleh para peserta tutur merupakan tuturan lokusi. Tuturan yang dilakukan oleh MI, CT, dan CP tersebut lebih tepatnya hanya sekadar memberi informasi dan tidak ada tujuan lain.

2. Memberi gambaran lain

(3) CP : Kula cak Pendik
'Saya cak Pendik'
CT : Kula Trubus karya
'Saya Trubus Karya'

(4) MI : Kula Ida Saputri
'Saya Ida Saputri'
CP : Ngaturaken Sugeng dalu, pepisahan sawetawis, pinanggih sabtu ngajeng.
'Mengucapkan selamat malam, berpisah sementara, bertemu lagi sabtu depan.'
(DL 1, PT 13, H 72)

Dari data (3) dan (4) di atas juga membuktikan bahwa tuturan yang dikemukakan oleh para peserta tutur juga merupakan tuturan lokusi. Tuturan yang dilakukan oleh MI, CT, dan CP tersebut lebih tepatnya hanya sekadar memberi informasi atau sekadar memberi gambaran dan tidak ada tujuan lain.

3. Sekadar bertanya

(5) Peristiwa Tutur 1

CP : Alhamdulillah… Woh, pak Harno wisan, ning ngarep dhewe karo bu Harno. Dos pundi bapak ibu? Sami sehat sedaya nggih?
PC : Sehaat
CP : Mboten, kula niki heran. Saben kula takon sehat gak'e, mesthi gecol abot sing sisih. Sing kene iki lho sing banter, kana iku gak banter, heran. Apaa Bus ya?
CT : Seje, soale banyu kan miringe mesthi ngene, srengenge kan teka wetan, srengenge teka wetan terus nang kulon, lha nek kene tambah abot sehaaattt, lha kene kari-kari sehaaattt
CP : Sami sehat sedaya?
PC : Nggiih…!!
CP : Lha, nek ngene kait muni
CP : Mari yasinan jam pira cak Pendik? Setengah wolu, woo nggih. Mari yasinan ya rene dhek'e
CT : Mahasiswi, masiya wedok gak gelem ketinggalan, bagian nuthuk ngene
CP : Sing situk iku tabuhe gedhe
CT : Tapi milihe gak gelem nabuh gong, tak tekoki napaa kok gak gelem nabuh gong? Boten, nabuh gong tabuhe gedhe
CP : Gak wani dhek'e
CT : Nabuh pisan kerasa, he'eh
CP : Yang jelas kanca-kanca Bharada mangke badhe ngaturaken lagu-lagu kagem panjenengan ngantos jam sanga dalu mangke Cak Trubus, sakdurunge campursari dimulai, ayo ndelok ketoprak
CT : Woo ketoprak?
CP : Eruh lakone? Sri Huning

Dari data peristiwa tutur (5) di atas juga membuktikan bahwa tuturan yang dikemukakan oleh para peserta tutur juga merupakan tuturan lokusi. Tuturan yang dilakukan oleh MI, CT, dan CP tersebut lebih tepatnya hanya sekadar bertanya tuturan tersebut tidak ada tujuan lain.

2.1 ILOKUSI

Tindak tutur ilokusi merupakan tidak tutur yang disampaikan penutur dengan maksud dan tujuan tertentu, selain bertujuan memberi informasi. Tuturan ilokusi tidak sekadar memberi informasi dan sejenisnya seperti lokusi tetapi ada maksud lain seperti meminta maaf. Tindak tutur ilokusi dibagi menjadi lima, yaitu:

1. Meminta maaf

(6) Peristiwa Tutur 2

CP : Pokoke nek mahasiswa sing maen, wah semangate penonton luar biasa!
CT : Wo… temenan!
CP : Lha yaapa ketok sik kencling-kencling sing maen, biasane kan, biasane sing maen kan ana sing setengah tuwa
MI : Nek iki jan mak nyus! apadene tukang keyboarde mas
CP : Trubus ki gak nglirik rana blas! nglirik mrana ae
MI : Aku tak mrana ae, pean mranaa ndang! aku tak mrana
CT : Aku nglirik mrana ki kok jan pintere pak Johan iku, kok nggolek sing wedok gumer-gumer

CP : Kok gumer! Ya apa sih koen iku?
CT : Lha nek gong! Guurr! Merga saking gumer
CP : Halah, koen paling nglirik sing tengah iku paling
MI : Sing tengah iku penak cak diglundhungne… rana! rana nduk! rana!
CP : Arek kok isa wungkul ngono
CT : Aja ngono, soale ngene cak Pendik, soale kan remaja
CP : Remaja
CT : Iki biyen ya ngono, kurang nemen sak mono
CP : Iki biyen lemu ta?
CT : Hlo… lo lo….
CP : Kok isa kuru koen apakna iki?
CT : Gak tau tak ingoni ngono lo, kuru ngono
CP : Tapi kan modot, iya kan? Asale kan pendhek lemu, malih gak tau diingoni dadi kuru, modot
MI : Ngenes kula ngrasakaken bojo kula niki
CT : Ngenes apa
TP : Tapi semenjak tak rawat, wajahe berseri-seri, bersinar terus!
CT : He? Apa, dirawat apa?
CP : Ben dina tak kek'i sinlik ta? Rutin ta?
MI : Rutin sekali mas
CP : Deloken ketipane koyok wong kelilipen
MI : Kaya barongsai
CP : Kaya barongsai matane
CT : Lha kedhip ngonoe
CP : Deloken maneh nek ketip-ketip, apa iku
CT : Ketip kok mrereret, ndang di culek!
MI : Ya gak ngono, saiki wes gak seneng kok mesti ana
CP : Wong gaya kok kaya wong kesurupan!
CT : Jamane sir-siran karo aku biyen ya ngono
CP : Yo ngono ta….?
MI : He eh… sir-siran apane? Wong awake dhewe ketangkep ngono kok!
CP : Hayo ngaku! iku jujur lo ki!
MI : Ketangkep ngono kok sir-siran, kesuen!
CP : O… biyen ketangkep hansip ta ki biyen?
MI : O… ketangkep niki biyen, ten gerdu!
CT : Aja di omongno po'o?
MI : Lha iya sih?
CT : Ya iya tapi aja banter-banter
CP : Koen lak biasa se?
CT : Ya iya ketangkep, ketangkep! Lha aku ya kepeksan biyen, athuka gak ambek aku, saking aku mendem!
MI : Heh! ***Sepurane cak***.
CP : Pokoke mbak Ida
MI : Inggih mas
CP : Sing tak sarane ngono sampean secara rutin iku sampean gunakna terus!
MI : O… inggih!
CP : Macem-macem ada untuk remaja, pokoke kaum wanita bisa menggunakan pil sinlik seng kepengin wajahnya berseri-seri, bersinar
CT : Bersinar
CP : Kepengin awet muda
MI : Inggih
CP : Sing kepengen bojone mbulet

MI : Bojone mbulet, gak tau nyambut gawe mas iki
CT : Lha ya apa? ancene wis kadhung di PHK. Gak nyambut gawe tapi nyembadani. Enak rabi mono iki pena masiya gak nyambut gawe tapi sindhen. Ben mari tanggapan jajan kabeh digowo
CP : Teka tanggapan oleh sembarang kalir!
CT : O… winginane aku digawakna rukuk-rukuk, ndok omah tak bukak mambu kabeh!
MI : Sindhen mendhing mas pendik
CP : Sampean lek kepengin rasa sakit saat haid, keputihan, pokoke tentang wanita, gunakan pil sinlik… tepuk tangan untuk pil sinlik… ya wis ayo di bacutna saiki
MI : Mangga… nderekaken!
CP : Yaapa kowe maeng sida ta gak?
CT : Engko aja dha kesusu mulih, nang omahe cak pendik kabeh!
MI : Awas! tak tekek sampeyan
CP : Bayaranmu lho pira? Wong amplop wis koen gawe nyaur aku ngono…
CT : Lha iya, tak kongkon nang peno
CP : Ya wis ayo bacutna lagune ya?
MI : Inggih!
CP : Iki lagune gethuk
CT : Sapa sing nyanyi?
CP : Dendang Arisando… Bharada Unesa Surabaya….

2. Menakut-nakuti

(7) Peristiwa Tutur 3

CP : Pokoke nek mahasiswa sing maen, wah semangate penonton luar biasa!
CT : Wo… temenan!
CP : Lha yaapa ketok sik kencling-kencling sing maen, biasane kan, biasane sing maen kan ana sing setengah tuwa
MI : Nek iki jan mak nyus! apadene tukang keyboarde mas
CP : Trubus ki gak nglirik rana blas! nglirik mrana ae
MI : Aku tak mrana ae, pean mranaa ndang! aku tak mrana
CT : Aku nglirik mrana ki kok jan pintere pak Johan iku, kok nggolek sing wedok gumer-gumer
CP : Kok gumer! Ya apa sih koen iku?
CT : Lha nek gong! Guurr! Merga saking gumer
CP : Halah, koen paling nglirik sing tengah iku paling
MI : Sing tengah iku penak cak diglundhungne… rana! rana nduk! rana!
CP : Arek kok isa wungkul ngono
CT : Aja ngono, soale ngene cak Pendik, soale kan remaja
CP : Remaja
CT : Iki biyen ya ngono, kurang nemen sak mono
CP : Iki biyen lemu ta?
CT : Hlo… lo lo….
CP : Kok isa kuru koen apakna iki?
CT : Gak tau tak ingoni ngono lo, kuru ngono
CP : Tapi kan modot, iya kan? Asale kan pendhek lemu, malih gak tau diingoni dadi kuru, modot
MI : Ngenes kula ngrasakaken bojo kula niki
CT : Ngenes apa
TP : Tapi semenjak tak rawat, wajahe berseri-seri, bersinar terus!
CT : He? Apa, dirawat apa?
CP : Ben dina tak kek'i sinlik ta? Rutin ta?
MI : Rutin sekali mas

CP : ***Deloken ketipane koyok wong kelilipen***
MI : Kaya barongsai
CP : Kaya barongsai matane
CT : Lha kedhip ngonoe
CP : Deloken maneh nek ketip-ketip, apa iku
CT : Ketip kok mrereret, ndang di culek!
MI : Ya gak ngono, saiki wes gak seneng kok mesti ana
CP : Wong gaya kok kaya wong kesurupan!
CT : Jamane sir-siran karo aku biyen ya ngono
CP : Yo ngono ta….?
MI : He eh… sir-siran apane? Wong awake dhewe ketangkep ngono kok!
CP : Hayo ngaku! iku jujur lo ki!
MI : Ketangkep ngono kok sir-siran, kesuen!
CP : O… biyen ketangkep hansip ta ki biyen?
MI : O… ketangkep niki biyen, ten gerdu!
CT : Aja di omongno po'o?
MI : Lha iya sih?
CT : Ya iya tapi aja banter-banter
CP : Koen lak biasa se?
CT : Ya iya ketangkep, ketangkep! Lha aku ya kepeksan biyen, athuka gak ambek aku, saking aku mendem!
MI : Heh!
CP : Pokoke mbak Ida
MI : Inggih mas
CP : Sing tak sarane ngono sampean secara rutin iku sampean gunakna terus!
MI : O… inggih!
CP : Macem-macem ada untuk remaja, pokoke kaum wanita bisa menggunakan pil sinlik seng kepengin wajahnya berseri-seri, bersinar
CT : Bersinar
CP : Kepengin awet muda
MI : Inggih
CP : Sing kepengen bojone mbulet
MI : Bojone mbulet, gak tau nyambut gawe mas iki
CT : Lha ya apa? ancene wis kadhung di PHK. Gak nyambut gawe tapi nyembadani. Enak rabi mono iki pena masiya gak nyambut gawe tapi sindhen. Ben mari tanggapan jajan kabeh digowo
CP : Teka tanggapan oleh sembarang kalir!
CT : O… winginane aku digawakna rukuk-rukuk, ndok omah tak bukak mambu kabeh!
MI : Sinden mendhing mas pendik
CP : Sampean lek kepengin rasa sakit saat haid, keputihan, pokoke tentang wanita, gunakan pil sinlik… tepuk tangan untuk pil sinlik… ya wis ayo di bacutna saiki
MI : Mangga… nderekaken!
CP : Yaapa kowe maeng sido ta gak?
CT : Engko aja dha kesusu mulih, nang omahe cak pendik kabeh!
MI : ***Awas!*** taktekek sampeyan
CP : Bayaranmu lho pira? Wong amplop wis koen gawe nyaur aku ngono…
CT : Lha iya, tak kongkon nang peno
CP : Ya wis ayo bacutna lagune ya?
MI : Inggih!
CP : Iki lagune gethuk
CT : Sapa sing nyanyi?
CP : Dendang Arisando… Bharada Unesa Surabaya….

3. Memberi peringatan

(8) Peristiwa Tutur 4

CP : Pokoke nek mahasiswa sing maen, wah semangate penonton luar biasa!
CT : Wo… temenan!
CP : Lha yaapa ketok sik kencling-kencling sing maen, biasane kan, biasane sing maen kan ana sing setengah tuwa
MI : Nek iki jan mak nyus! apadene tukang keyboarde mas
CP : Trubus ki gak nglirik rana blas! nglirik mrana ae
MI : Aku tak mrana ae, pean mranaa ndang! aku tak mrana
CT : Aku nglirik mrana ki kok jan pintere pak Johan iku, kok nggolek sing wedok gumer-gumer
CP : Kok gumer! Ya apa sih koen iku?
CT : Lha nek gong! Guurr! Merga saking gumer
CP : ***Halah, koen paling nglirik sing tengah iku paling***
MI : Sing tengah iku penak cak diglundhungne… rana! rana nduk! rana!
CP : Arek kok isa wungkul ngono
CT : *Aja ngono, soale ngene cak Pendik, soale kan remaja*
CP : Remaja
CT : Iki biyen ya ngono, kurang nemen sak mono
CP : Iki biyen lemu ta?
CT : Hlo… lo lo….
CP : Kok isa kuru koen apakna iki?
CT : Gak tau tak ingoni ngono lo, kuru ngono
CP : Tapi kan modot, iya kan? Asale kan pendhek lemu, malih gak tau diingoni dadi kuru, modot
MI : Ngenes kula ngrasakaken bojo kula niki
CT : Ngenes apa
TP : Tapi semenjak tak rawat, wajahe berseri-seri, bersinar terus!
CT : He? Apa, dirawat apa?
CP : Ben dina tak kek'i sinlik ta? Rutin ta?
MI : Rutin sekali mas
CP : Deloken ketipane koyok wong kelilipen
MI : Kaya barongsai
CP : Kaya barongsai matane
CT : Lha kedhip ngonoe
CP : Deloken maneh nek ketip-ketip, apa iku
CT : Ketip kok mrereret, ndang di culek!
MI : Ya gak ngono, saiki wes gak seneng kok mesti ana
CP : Wong gaya kok kaya wong kesurupan!
CT : Jamane sir-siran karo aku biyen ya ngono
CP : Yo ngono ta….?
MI : He eh… sir-siran apane? Wong awake dhewe ketangkep ngono kok!
CP : Hayo ngaku! iku jujur lo ki!
MI : Ketangkep ngono kok sir-siran, kesuen!
CP : O… biyen ketangkep hansip ta ki biyen?
MI : O… ketangkep niki biyen, ten gerdu!
CT : Aja di omongno po'o?
MI : Lha iya sih?
CT : Ya iya tapi aja banter-banter
CP : Koen lak biasa se?
CT : Ya iya ketangkep, ketangkep! Lha aku ya kepeksan biyen, athuka gak ambek aku, saking aku mendem!

4. Memerintah

(9) CP : Iku wong gendheng, cepet minggira, minggira!
'Itu orang gila, cepat pergi, pergi!'
CT : He! Surat gadhen!
'He! Surat gaden!'
CP : E… Surat gaden. He! Wani apa ora karo aku, wani apa ora!
'E… Surat gaden. He! Berani apa tidak sama aku, berani apa tidak!'
CT : Engko ndang kok sunduk temen
'Nanti kamu tusuk beneran'
(DL 1, PT 2, H 60)

(10) CP : Lha, wis apik ngono wis!
'Lha, sudah bagus begitu!'
CT : Kaya nyokot tikus!
'Seperti menggigit tikus!'
CP : Sik ndeloke, ndeloke sik!
'Sebentar tak lihate, tak lihate sebentar!'
(DL 1, PT 2, H 60)

(11) CP : Ya wis kono Bus sakarepmu!
'Ya sudah terserah Bus, terserah kamu!'
CT : Aku mau
'Saya tadi'
CP : Renea tak thuthuk watu
'Kesini kuhantam batu'
CT : Watu kenek gawe tambane untu
'Batu bisa buat obat sakit gigi'
MI : Untune metu
'Giginya keluar'
(DT 1, PT 13, H 71)

Tindak tutur ilokusi (9) sampai (11) merupakan tidak tutur yang disampaikan penutur dengan maksud dan tujuan tertentu dalam contoh di atas bermaksud memerintah, selain bertujuan memberi informasi. Tuturan ilokusi tidak sekadar memberi informasi dan sejenisnya seperti lokusi tetapi ada maksud lain seperti contoh (9) sampai (11) yakni memerintah.

5. Berhumor

Tindak tutur ilokusi pada peristiwa tutur berikut merupakan tidak tutur yang disampaikan penutur dengan maksud dan tujuan tertentu dalam contoh di atas bermaksud berhumor, selain bertujuan memberi informasi. Tuturan ilokusi tidak sekadar memberi informasi dan sejenisnya seperti lokusi tetapi ada maksud lain seperti contoh di atas yakni berhumor (Bilal, H. A., & Naeem, S., 2013; Fox, D., 2014).

(12) Peristiwa Tutur 5
CP : Wah… kenek guethuk ki rasane kaya….
Dos pundi penonton semangat terus nggih? Semangat… dike'i dendang genthuk…
Iki cak Trubus biasane minggu ngarep, sabtu ngarep ngajeng mangke njenengan saged kepanggih kalih kanca-kanca campursari Guyub Rukun Ngimbang Lamongan!
CT : Lamongan
CP : Adoh teka Lamongan kana
CT : Adoh, lagune kuwi mau lagu gethuk, sing nyanyi Dendang
CP : *Dendanng Arisando… Biasae Koprol*
CT : *Ngglundhang-ngglundhung… athik koprol? Boten cak!*
MI : Gak ana musuhe

CT : Lagu Den… Apa lagune Dendang?
CP : Lagu gethuk
CT : Lagu gethuk eling jaman nom–nomanku ambek iki biyen
CP : O… tau dhuwet mbek iki barang?
CT : Hlo… lo… lo… mara tuwaku iku kan ya termasuk panjak, dadi sak kluwarga wong seni thok, nek teka omah gak athik thothok–thothok lawang thok… thok… thok… Gak thik, nyanyi… ya aku teka ngarep lawang "gethuk, asale saka tela", nom–nomane iki nyemauri aku "pumpung pethuk cak Bus, cepetan mlebua", mara tuwa lanang wong bekase panjak apal teka njero, "ya wis ngono Bus sakarepmu, Aku maeng wis mari karo Mbokmu"
CP : Mari nyanyi
CT : Mari nyanyi… ambe shalat bengi iku lho!
MI : Ooo….
CT : Mari nyanyi
MI : Rahasiane maratuwa kok
CT : Athik mlakune karo
CP : Ya wis kono Bus sakarepmu!
CT : Aku mau
CP : Renea tak thuthuk watu
CT : Watu kenek gawe tambane untu
MI : Untune metu
CP : Ya wis, gak krasa Cak Trubus
CT : Ancene awake dhewe ya apa sih, kabeh iku nek jiwa seni, sembarang kalir marem ning pikir… Deloken po'o
MI : Sing dilirik sing iku ae
CT : Gak ngono, tingkate wedok ae olehe nabuh byuh, tuitis
CP : Tuitis, iku mene nduwe bojo athik kakean macem ngono, aa….
MI : Thuthuk… eee….
CP : Thuthuki terus
CT : Kabeh gairah–gairah! prasaku
MI : He! kok gairah iku loh… semangat ngono loh kok gairah
CP : Semangat
CT : Disamping semangat kan gairah wajahe sumeh–sumeh
CP : Sumringah
CT : Sumringah… ana situk tak delok kait maeng meneng wae
CP : Sing endi ?
MI : Sing endi ?
CT : Panjak kendhang
CP : Areke pancene menengan, arek gak kakean omong
CT : Gak kakean omong apa?
CP : Dhidhikake Johan kan ngono, koen jok kakean omong lho ya, koen nek ngendhang, gak oleh… meneng wae
MI : Titenana kowe ngko
CP : Ngono iku masiya onok sajen gak wani njupuk dhe'e
CT : Gak wani njupuk, nek mari nok omah nggremeng wae
CP : Yo iki kan kanca mahasiswa Cak Trubus… awake dhewe salut ya bahwa mahasiswa sik enom–enom, nggantheng–nggantheng ngene, kabeh penyanyine maeng kabeh ya mahasiswi kabeh iku maeng
CT : Mahasiswi kabeh
CP : Ternyata juga bisa menyanyi campur sari dengan baik!
MI : Luar biasa
CP : He eh…
CT : Masiya sing iku mau cak pendik, sing menyanyi pertama
CP : Pertama
CT : Lonthong iku maeng… mahasiswi?

MI : He ?
CP : Dudu, iku mau Mahameru! O… sing nyanyi akeh perut ayame iku mau ta?
CT : Kok perut ayam, sanggul!
CP : Lha kok bunder-bunder?
CT : Sanggul modhel anyar nggono iku, gak kaya iki… tak tukokna bolak-balik gak tau cocok
MI : Gak cocok ae
CP : Senengane tukokna, senengane
MI : Lha wong pancen ditukokna sing sak onde-onde ngene lak ya kaya uler keciput!
CT : Dhek ingenane gedhe ya muring-muring! Kurang enak
CP : Apa?
CT : Ganti tak tukokna sepet… Tak tukokna sepet iku… wis templekna plek dadi
CP : Ya wis ayo njaluk pamit
CT : Wis entek ta?
CP : kula Cak Pendik
CT : Kula Trubus karya
MI : Kula Ida Saputri
CP : Ngaturaken Sugeng dalu, pepisahan sawetawis, pinanggih sabtu ngajeng. Wassalamu'alaikum warohmatullahi wabarokatuh
Sehidup semati, Vita dan latif!
CP : Tapi salut ya, iki mahasiswa, sik yunior-yunior, sik arek-arek, tapi pinter drama, ya pinter ketoprakan, ya pinter campursari
CT : Unesa ki gak sembrana
CP : Lhah, kandhani
CT : Masiya milih peran ki gak sembrana, iki maeng rencanane lak dudu iki mau sing dadi
CP : Sing endi?
CT : Iku!
CP : He! Nek Sri Huninge iku? Sing ngangkat iku lho semaput!
CT : Ya carane
CP : Yaapa?
CT : Carane nyewa doser rek!
CP : ***Mosok ana wong perang karo nggawa bulldozer?***
CT : Tapi gak papa, hebat! hebat! hebat!
CP : Yak! Sekali lagi tepuk tangan untuk Bharada Surabaya
CT : Tepuk tangan
CP : Nggih, pun kuwatir, pun teng pundi-pundi, tetep teng nggene campursari kemawon

2. 3. PERLOKUSI

Tindak Tutur perlokusi merupakan tindak tutur selain memberi informasi, memiliki maksud lain, juga tuturan yang disampaikan memiliki pengaruh tertentu. Tindak tutur perlokusi pada penyiar Campur Sari TVRI dibagi menjadi tiga, yaitu:

1. Mengajak
2. Menyuruh memilih
3. Menyuruh membeli

Dari ketiga bagian tersebut di atas tampak dalam contoh (13) sampai (15) berikut.

(13) CP : Iku wong gendheng, cepet minggira, minggira!
'Itu orang gila, cepat pergi, pergi!'
CT : He! Surat gadhen!
'He! Surat gaden!'
CP : E… Surat gaden. He! Wani apa ora karo aku, wani apa ora!
'E… Surat gaden. He! Berani apa tidak sama aku, berani apa tidak!'
CT : Engko ndang kok sunduk temen
'Nanti kamu tusuk beneran'
(DL 1, PT 2, H 60)

(14) CP : Lha, wis apik ngono wis!
'Lha, sudah bagus begitu!'
CT : Kaya nyokot tikus!
'Seperti menggigit tikus!'
CP : Sik ndeloke, ndeloke sik!
'Sebentar tak lihate, tak lihate sebentar!'
(DL 1, PT 2, H 60)

(15) CP : Ya wis kono Bus sakarepmu!
'Ya sudah terserah Bus, terserah kamu!'
CT : Aku mau
'Saya tadi'
CP : Renea tak thuthuk watu
'Kesini kuhantam batu'
CT : Watu kenek gawe tambane untu
'Batu bisa buat obat sakit gigi'
MI : Untune metu
'Giginya keluar'
(DT 1, PT 13, H 71)

Tindak Tutur perlokusi di atas tampak bahwa tindak tutur (13) sampai (15) selain memberi informasi, memiliki maksud lain, juga tuturan yang disampaikan memiliki pengaruh tertentu, tertutama dalam hal mengajak, menyuruh memilih, dan menyuruh membeli.

III. SIMPULAN

Wujud lokusi bahasa penyiar Campur Sari di TVRI dibagi menjadi tiga: (1) Memberi info atau berita, (2) Memberi gambaran lain, dan (3) Sekadar bertanya. Tindak tutur ilokusi dibagi menjadi lima, yaitu: (1) Meminta maaf, (2) Menakut-nakuti, (3) memberi peringatan, (4) memerintah, dan (5) berhumor. Tindak tutur perlokusi menjadi tiga, yaitu: (1) Mengajak, (2) Menyuruh memilih, dan (3) Menyuruh membeli.

REFERENCES

Bilal, H. A., & Naeem, S. (2013). Probing into the Dialogue of the President of Pakistan: Application of Grice's Maxims. *International Journal of Linguistics*, *5*(4), 1.

Blakemore, D. (2014). Linguistic form and pragmatic interpretation: the Explicit and the Implicit. *The Pragmatics of Style (RLE Linguistics B: Grammar)*, *28*.

Fox, D. (2014). Cancelling the Maxim of Quantity: Another challenge for a Gricean theory of Scalar Implicatures. *Semantics and Pragmatics*, *7*(5), 1–20.

Leech, G. N. (2016). *Principles of Pragmatics*. Routledge.

Moalla, A. (2015). Intercultural Strategies to Co-construct and Interpret humor. *International Journal of Applied Linguistics*, *25*(3), 366–385.

Wijana, I. D. P. (2015). On Ethnic Jokes in Indonesia. *Phenomena*, *15*(2), 103–110.

Thomas, J. A. (2014). *Meaning in Interaction: An introduction to Pragmatics*. Routledge.

Yule, G. (2014). *The Study of Language*. Cambridge University Press.

Poedjasoedarma, Soepomo. 1979. *Tingkat Tutur Bahasa Jawa.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengenbangan Bahasa Depdikbud.

POTENSI NASKAH-NASKAH MINANGKABAU SEBAGAI INDUSTRI KREATIF

Pramono; M. Yusuf; Herry Nur Hidayat
Jurusan Sastra Minangkabau Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Andalas, Padang

ABSTRAK

Naskah-naskah Minangkabau sebagian besar merupakan koleksi surau-surau tarekat yang tersebar di berbagai tempat di Sumatera Barat. Beberapa surau di antaranya selalu ramai dikunjungi jemaah tarekat untuk berziarah. Berangkat dari fenomena tersebut, penelitian ini dirancang untuk menemukan dan menggali potensi naskah-naskah Minangkabau yang dapat dikembangkan sebagai industri kreatif. Melalui naskah-naskah tersebut diharapkan dapat memberi dukungan terhadap pengembangan wisata religi ziarah di Sumatera Barat yang sampai saat ini belum dikelola dengan baik dan maksimal.

Metode penelitian yang digunakan adalah metode penelitian kualitatif dengan tiga pendekatan, yakni filologi, kodikologi dan industri kreatif. Pengumpulan data penelitian ini melalui lima tahapan penelitian, yakni observasi, pencatatan dan pengumpulan naskah, studi pustaka, wawancara dan kritik teks. Adapun teknik analisis data didasarkan pada pendekatan fenomenologi untuk memperoleh gambaran menyeluruh tentang fenomena subjek penelitian.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa melalui penyusunan edisi teks naskah-naskah yang mengandung isi biografi ulama tarekat dan ajarannya dapat menghidupkan industri kreatif, khususnya sektor penerbitan. Selain itu, melalui rekayasa iluminasi (ragam hias dalam naskah) dapat dikembangkan menjadi motif batik. Penerbitan edisi teks naskah-naskah terpilih dan produksi batik iluminasi naskah dapat dijadikan oleh-oleh khas dari wisata religi ziarah di surau-surau tarekat di Sumatera Barat.

Kata kunci: industri kreatif, naskah, Minangkabau, profitabel, Sumatera Barat

PENDAHULUAN

Selama ini, hasil kajian filologi—ilmu yang menggunakan naskah (manuskrip) sebagai objek penelitiannya—tidak profitabel. Padahal, seharusnya menggali naskah, tidak sama dengan menggali kuburan, lalu menemukan tulang belulang, merangkainya, memajang di museum, dan selesai. Menggali naskah adalah usaha revitalisasi kodeks (bahan naskah/*tangible*) dan teks (isi kandungan naskah/*intangible*) untuk direlevansikan dengan kehidupan sekarang.

Sebagai peninggalan budaya tertulis, naskah-naskah di Indonesia umumnya dan Sumatera Barat khususnya merupakan 'harta karun' yang belum banyak tergali (Fathurahman, 2015: 9 dan Pramono, 2015: 7). Hingga kini, di Sumatera Barat misalnya, ditemukan 1.300-an naskah, baik yang tersimpan pada lembaga formal maupun yang tersebar di tengah masyarakat sebagai koleksi pribadi dan kelompok. Sebagian besar dari naskah yang ditemukan merupakan koleksi surau-surau tarekat sebagai hasil dari tradisi intelektual di kalangan ulama-ulama Minangkabau pada masa lampau. Penting dikemukakan di sini, bahwa beberapa surau tarekat tersebut saat ini menjadi tempat wisata religi ziarah. Sepanjang tahun, ribuan orang datang ke surau-surau tersebut untuk berbagai tujuan, baik membayar nazar, berziarah ke makam ulama, dan lain-lain.

Sayangnya, naskah-naskah dengan kekayaan kandungan (sastra, sejarah, hagiografi, agama, pengobatan tradisional dan lain-lain) dan keragaman iluminasi (ragam hias di dalam naskah) yang tersimpan di surau-surau tarekat itu belum terkelola dan dikembangkan. Padahal, melalui penerbitan edisi teks dan rekayasa iluminasi menjadi motif kain (batik) akan memberi peluang untuk

pengembangan ekonomi kreatif masyarakat pendukung surau-surau tarekat di Sumatera Barat. Terbitan edisi teks naskah dan rekayasa iluminasi tersebut dapat menjadi 'buah tangan' bagi penziarah atau wisatawan.

Berangkat pemikiran di atas, penelitian ini dilakukan untuk menemukan potensi dan strategi pengembangan naskah-naskah koleksi surau-surau tarekat di Sumatera Barat. Potensi dan strategi pengembangan ini dimaksudkan untuk mendukung wisata religi ziarah sebagai industri kreatif. Hal ini sesuai dengan tuntutan peradaban saat ini, yakni peradaban yang dikenal dengan Era Ekonomi Kreatif. Sebuah peradaban yang memungkinkan kebudayaan—termasuk naskah (*pen.*)—dapat menjadi sebuah deposit 'mata tambang' baru jika dikelola secara cerdas dan maksimal (PaEni, 2009: 10).

Secara khusus, penelitian ini bertujuan untuk mengemukakan potensi aspek-aspek *tangible* dan *intangible* naskah-naskah Minangkabau koleksi surau-surau tarekat di Sumatera Barat yang dapat dikembangkan dan profitabel. Terdapat sekurangnya tiga pendekatan untuk mencapai tujuan penelitian ini, yakni filologi, kodikologi, dan industri kreatif. Pada dasarnya, filologi digunakan untuk menjembatani komunikasi antara teks yang terkandung di dalam naskah dengan pembaca. Jika filologi menekankan kajian terhadap suatu naskah pada aspek teks, maka kodikologi lebih menekankan pada sejarah naskah, sejarah koleksi naskah, penelitian mengenai tempat naskah yang sebenarnya, masalah penyusunan katalog, penyusunan daftar katalog, perdagangan naskah, dan penggunaan naskah itu serta iluminasi. Adapun pendekatan industri kreatif dimanfaatkan untuk melihat potensi naskah-naskah Minangkabau sebagai industri kreatif atau ekonomi kreatif.

Penelitian terhadap khazanah naskah-naskah Minangkabau koleksi surau-surau tarekat di Sumatera Barat telah dilakukan beberapa sarjana. Studi ini merupakan hasil kajian terhadap naskah-naskah Minangkabau dalam bidang yang beragam, baik sejarah, agama maupun kesusastraan. Studi utama yang menggunakan naskah-naskah Minangkabau sebagai sumber primer di antaranya pernah dilakukan oleh Hidayat (2009); Fathurahman (2005, 2008); Zuriati (2008); Pramono (2009a, 2009b, 2010, 2012, 2013, 2014, dan 2015); Pramono dan Bahren (2009); Katkova dan Pramono (2009, 2011). Semua studi ini menampilkan fakta bahwa terdapat seribuan naskah Minangkabau yang tersebar di tengah masyarakat. Selain itu, dari studi tersebut juga digali nilai-nilai yang terkandung di dalam naskah-naskah Minangkabau. Kajian-kajian ini masih menitikberatkan pada sumbangan filologi terhadap khazanah ilmu pengetahuan. Adapun yang berkenaan dengan sumbangan praktis belum tersentuh. Berangkat dari kekosongan arah kajian yang memberi sumbangan terhadap permasalahan kehidupan masyarakat sekarang, maka penelitian ini dilakukan.

Penelitian-penelitian lain yang berkaitan dengan dinamika Islam lokal Minangkabau—yang berdampak terhadap lahirnya tradisi tulis di kalangan ulama Minangkabau—juga penting dikemukakan di sini. Kajian-kajian dalam kelompok ini seperti yang dilakukan oleh Yunus (1999); Fathurahman (2003); Pramono (2007); Suryadi (2004); dan Hadi (2011). Kajian-kajian ini telah memberi kesan tentang kaitan dinamika Islam Minangkabau dengan penulisan dan penyalinan naskah-naskah (Islam) Minangkabau.

Sayangnya, penelitian terhadap naskah-naskah Minangkabau berkenaan dengan aspek *tangible* (bahan naskah) masih minim dilakukan. Namun demikian, penelitian berkenaan dengan iluminasi naskah-naskah Melayu pernah dilakukan oleh beberapa sarjana. Untuk naskah-naskah Melayu, pembicaraan iluminasi itu dapat dilihat pada tulisan Gallop dan Bernard Arps (1991), yang berjudul *Golden Letters: Writing Tradition of Indonesia*; dan Gallop (1994), berjudul *The Legacy of the Malay Letter*. Dalam kedua buku tersebut, Gallop mendeskripsikan berbagai bentuk, fungsi, dan makna iluminasi yang terdapat dalam naskah-naskah Melayu, khususnya iluminasi pada surau-surat raja-raja Melayu. Kemudian, Behrend (1996) mendeskripsikan beberapa ilustrasi wayang yang terdapat dalam naskah-naskah Jawa dalam tulisannya yang berjudul "Textual Gateways: The Javanese Manuscripts Tradition". Tulisan itu dimuat dalam buku Kumar, John McGlynn dkk. (1996), yang berjudul *Illumination: The Writing Traditions of Indonesia: Featuring Manuscripts from the National Library of Indonesia*. Adapun yang berkaitan langsung dengan pengembangan iluminasi naskah sebagai industri kreatif, ditemukan tulisan Dewi (2014) dan Nurhayati (2014). Kedua sarjana ini membahas potensi iluminasi naskah-naskah Jawa yang dapat direkayasa atau sebagai sumber inspirasi untuk pengembangan motif batik.

Dari senarai kajian di atas diperoleh gambaran bahwa, penelitian yang secara khusus membahas potensi naskah sebagai industri kreatif masih minim dilakukan. Penelitian ini setidaknya dapat meramaikan kesunyian kajian naskah untuk keperluan praktis: industri kreatif atau ekonomi kreatif. Penelitian ini juga dimaksudkan sebagai upaya merelevansikan naskah untuk kehidupan sekarang.

METODE

Secara keseluruhan, penelitian ini merupakan gabungan antara studi lapangan dan kepustakaan dengan menggunakan metode penelitian kualitatif. Dalam pembahasan dan analisis data digunakan tiga pendekatan, yakni filologi, kodikologi dan industri kreatif. Ketiga pendekatan ini digunakan secara ekletis dengan mempertemukan satu dengan yang lain.

Pengumpulan data penelitian ini melalui lima tahapan penelitian, yakni observasi, pencatatan dan pengumpulan naskah, studi pustaka, wawancara dan kritik teks. Secara umum dapat dijelaskan bahwa, pertama, observasi dilakukan dengan pengamatan dan kunjungan ke surau-surau tarekat yang berada di Sumatera Barat untuk memperoleh data formal. Kedua, pencatatan dan pengumpulan naskah dilakukan dengan penelusuran naskah-naskah Minangkabau yang berpotensi untuk dikembangkan sebagai industri kreatif. Ketiga, studi pustaka dilakukan untuk memperoleh informasi, data dan pendapat-pendapat para sarjana, penulis, dan peneliti-peneliti terdahulu yang telah mereka tuangkan dalam tulisan-tulisan yang berkaitan erat dengan masalah-masalah dalam penelitian ini. Keempat, wawancara untuk memperoleh data kualitatif yang berkaitan dengan ideologi dan pandangan subjek penelitian. Kelima, kritik teks dimaksudkan untuk menyediakan teks terbaca dari naskah yang notabene ditulis menggunakan aksara Jawi agar dapat dipahami oleh khalayak luas.

Adapun *t*eknik analisis data didasarkan pada pendekatan fenomenologi untuk memperoleh gambaran menyeluruh tentang fenomena subjek penelitian. Analisis data ini diarahkan pada strategi pengembangan naskah-naskah koleksi surau-surau tarekat di Sumatera Barat untuk industri kreatif sebagai pendukung wisata religi ziarah.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Khazanah Naskah Koleksi Surau-Surau Tarekat

Sebagian besar koleksi naskah Minangkabau merupakan hasil tradisi intelektual ulama-ulama lokal. Naskah-naskah itu ditulis dan disalin di surau-surau yang beraliran tarekat tertentu. Tarekat yang dimaksudkan di sini adalah tarekat yang ada dan pernah berkembang di Minangkabau, yakni tarekat Samaniah, Naqsabandiyah dan Syattariyah. Surau-surau tarekat ini tersebar di berbagai tempat di Sumatera Barat (minus Mentawai).

Surau merupakan institusi lokal yang penting dalam transmisi dan penyebaran Islam di Minangkabau. Awalnya, sebagai pengaruh Islam, surau yang didirikan tidak jauh dari rumah gadang itu berfungsi sebagai tempat berkumpul para pemuda atau sebagai tempat menyelenggarakan berbagai kegiatan sosial dan keagamaan (Graves, 2007: 7). Kemudian, ia berkembang menjadi suatu lembaga pendidikan tradisional di Minangkabau, tempat dan pusat pengajaran Islam. Hampir semua surau keagamaan itu menjadi basis pengembangan tarekat, baik Syattariyah, Naqshbandiyah, maupun Sammaniyah (Fathurahman, 2008: 22).

Di surau, syekh (guru tarekat) mengajar membaca Alquran dan tafsirnya, mengajarkan hukum Islam, dan juga mengajarkan aturan-aturan, cara-cara, dan tasawuf serta praktik-praktik tarekat. Di samping itu, syekh juga menjadikan surau sebagai tempat belajar ilmu bela diri, seperti silat; cara-cara membuat diri kebal senjata; dan cara-cara menghitung angka-angka untukmenetapkan hari-hari baik (Dobbin 2008:193; 1992:150). Surau juga merupakan pusat pengajaran bagi kaum pembaharu Minangkabau dalam usaha mengakomodasi lebih jauh Islam dalam masyarakat (Azra 2003:70).

Persebaran naskah yang berada di surau-surau itu biasanya dapat ditelusuri melalui silsilah guru-berguru dalam satu tarekat. Masing-masing surau tarekat juga memiliki beragam corak yang khas dan perbedaan kualitas naskah yang dimiliki. Semua bergantung pada kadar intelektual seorang syekh yang pernah memimpin suatu surau. Semakin tinggi intelektualitas seorang syekh, maka

semakin banyak pula naskah yang ditinggalkan. Mudah saja ditafsirkan, jika seorang syekh terkenal akan keilmuan agamanya, maka akan banyak orang yang datang ke surau yang dipimpinnya untuk belajar. Semakin banyak orang yang belajar, maka semakin banyak pula kitab yang diperlukan dan banyak pula proses penulisan dan penyalinan naskah; baik yang dilakukan oleh para murid maupun syekh yang mengajar.

Berikut ini, pada Tabel 1 dapat dilihat persebaran naskah di surau–surau tarekat Syattariyah di Sumatera Barat.

Tabel 1. Persebaran Naskah Koleksi Surau–Surau Tarekat Syattariyah di Sumatera Barat

No.	Nama Surau	Jumlah Naskah	Lokasi
1.	Surau Nurul Huda	25	Batang Kabung, Tabing, Padang; Buya Imam Maulana Abdul Manaf (w. 2006).
2.	Surau Paseban	23	Di Ikua Koto, Koto Tangah, Padang; Syekh Paseban (w. 1937).
3.	Surau Gadang Ampalu	22	Nagari VII Koto, Kecamatan Sungai Sarik, Kabupaten Padang Pariaman; Syekh Tuanku Khali.
4.	Surau Ampalu Tinggi	25	Ampalu Tinggi, Kecamatan VII Koto, Kabupaten Padang Pariaman; Syekh Haji Ibrahim.
5.	Surau Gadang Tandikek	7	Nagari Tandikek, Kecamatan Patamuan, Kabupaten Padang Pariaman; Syekh Madinah.
6.	Surau Lubuk Ipuh	82	Kuraitaji, Kabupaten Padang Pariaman; Syeikh Lubuk Ipuh.
7.	Surau Bintungan Tinggi	36	Kuraitaji, Kabupaten Padang Pariaman; Syekh Bintungan Tinggi.
8.	Surau Tuo Syekh Imam Pasang	5	Dusun Pasar Ampalam, Jorong Kamumuan, Nagari Kuranji Hilir, Sungai Limau, Padang Pariaman; Syekh Imam Pasang.
9.	Surau Syekh Mato Aia	17	Jorong Sarang Gagak, Nagari Pakandangan, Padang Pariaman; Syekh Mato Aia.
10.	Surau Tanjung Medan	21	Tanjung Medan, Padang Pariaman; Syekh Burhanuddin.
11.	Surau Lintang	26	Jorong Koto Padang, Nagari Sialang Gaung, Dharmasraya.
12.	Surau Parak Pisang	22	Jalan Lintas Sumatera-Jawa, Nagari Sumani, X Koto Singkarak, Solok; Syekh Jamaluddin.
13.	Surau Parak Laweh	33	Nagari Pariangan, Kabupaten Tanah Datar.
14.	Surau Tanjung Limau Sundai	23	Nagari Ampek Koto Hilia, Batang Kapeh, Pesisir Selatan.
15.	Surau–surau di Malalo	79	Nagari Malalo, Kecamatan Batipuh Selatan, Kabupaten Tanah Datar.
16.	Surau Darussalam	5	Nagari Batagak, Sungai Puar, Kabupaten Agam.
17.	Surau Koto Tuo	12	Koto Tuo, Kabupaten Agam; Syeikh Aluma Koto Tuo.
18.	Surau Syek Yasin	20	Tanjung Ampalu, Koto VII, Kabupaten Sijunjung; Syekh Yasin.
19.	Surau Calau	99	Jorong Subarang Sukam, Nagari Muaro, Sijunjung; Syekh Abdul Wahab atau Syekh Calau.

Sumber: Pramono (2009, 2010, 2011, 2012), Zuriati (2008), dan Yusuf [Peny.] (2006)

Adapun persebaran naskah yang tersimpan di surau-surau Tarekat Naqsabandiyah di Sumatera Barat dapat dilihat pada Tabel 2 berikut ini.

Tabel 2. Persebaran Naskah Koleksi Surau-Surau Tarekat Naqsabandiyah di Sumatera Barat

No.	Nama Surau	Jumlah Naskah	Lokasi
1.	Surau Simpang	7	Jorong Ampek Surau, Nagari Matua Hilie, Kecamatan Matur, Kabupaten Agam.
2.	Surau Tuo Taram	7	Jorong Cubadak, Nagari Taram, Kecamatan Harau, Kabupaten Limapuluh Kota; Syekh Ibrahim Mufti atau Beliau Taram.
3.	Surau Tarekat Naqsyabandsiyah	10	Batu Bajarang, Muara Labuh, Kabupaten Solok Selatan
4.	Surau Suluk	9	Nagari Katinggian, Kab. Limapuluh Kota; Dt. Mali Putih Alam.
5.	Surau Syekh Abdurrahman	11	Akabiluru, Kabupaten Limapuluh Kota; Syekh Abdurrahman.
6.	Surau al-Amin	3	Nagari Kinali, Pasaman Barat.
7.	Surau Lubuk Landur	101	Lubuk Landur, Kabupaten Pasaman Barat; Syekh Muhammad Bashir.
8.	Surau [sekarang masjid] Syekh Said Bonjol	16	Bonjol, Kabupaten Pasaman; Syekh Said Bonjol.
9.	Surau Tinggi	3	Nagari Kumpulan, Kabupaten Pasaman; Syekh Maulana Syeikh Ibrahim Khalidi.
10.	Surau Lamo Tuanku Mudiak Tampang	32	Mudiak Tampang, Rao, Kabupaten Pasaman; Syekh Mudiak Tampang.
11.	Surau Ongga	5	Padang Besi, Padang; H. Ismail Rahmat.

Sumber: Pramono (2009, 2010, 2011, 2012), Yusuf [Penyunting] (2006), dan Hidayat, dkk. (2011)

Sejauh yang dapat diketahui, sampai saat ini, studi mengenai jaringan naskah-naskah Minangkabau yang berisi teks keagamaan yang tersimpan di surau-surau tarekat di Sumatera Barat, masih minim dilakukan. Demikian pula halnya dengan studi tentang karakteristik naskah-naskah keagamaan tersebut; sama sekali belum ditemukan kajian terhadapnya. Pada sisi yang lain, tampaknya juga belum ada studi yang dilakukan terhadap kandungan naskah (teks-teks) keagamaan yang dapat dilepaskan dari "belenggu" kajian filologis. Hal itu berarti bahwa untuk mengetahui jaringan naskah ataupun teks-teks keagamaan dan karakteristiknya diperlukan kajian tersendiri dan mendalam.

Berdasarkan penelusuran di lapangan diketahui bahwa naskah-naskah koleksi surau-surau tarekat tersebut tidak lagi difungsikan lagi. Ratuan naskah itu hanya menjadi "warisan" yang tersimpan di dalam surau yang kebanyakan kondisinya cukup memprihatinkan. Padahal, sebagai warisan budaya tertulis, naskah merupakan khazanah budaya yang penting, baik secara akademis maupun sosial budaya. Secara akademis melalui naskah-naskah itu dapat diungkap nilai-nilai yang relevan dengan kehidupan sekarang. Secara sosial budaya, naskah-naskah itu merupakan identitas, kebanggaan dan warisan yang berharga. Naskah merupakan hasil kegiatan intelektual dalam masyarakat tradisional (local genius). Naskah merupakan warisan budaya yang berisi beraneka ragam teks karya cipta masyarakat lama yang dapat digunakan untuk penelitian keagamaan, falsafah, kesejarahan, kesusastraan, kebahasaan, persoalan adat-istiadat, perundang-undangan, dan kajian-kajian dengan sudut pandang yang lain (Yusuf [Peny.] 2006:3).

Pengembangan Naskah untuk Industri Kreatif

Seperti yang dikatakan pada bagian awal tulisan ini, bahwa surau-surau tarekat di Sumatera Barat yang memiliki koleksi naskah di antaranya merupakan tempat ziarah. Di antara surau yang disenaraikan pada Tabel 1 yang menjadi tempat ziarah yang cukup populer di kalangan jemaah tarekat

Syattariyah adalah Surau Nurul Huda, Surau Syekh Mato Aia, Surau Tanjung Medan, surau-surau di Malalo, Surau Koto Tuo, Surau Syekh Yasin, dan Surau Calau. Adapun surau-surau pada Tabel 2 yang menjadi tempat ziarah terkenal bagi jemaah Tarekat Naqsabandiyah adalah Surau Tuo Taram, SurauSyekh Abdurrahman, Surau Lubuk Landur, Surau Lamo Syekh Mudiak Tampang. Jika dilihat dari segi jumlah, maka surau-surau yang dijadikan tempat ziarah ini merupakan surau yang memiliki jumlah koleksi naskah yang paling banyak dibandingkan surau-surau tarekat lainnya.

Penziarah yang datang ke surau-surau tersebut tidak hanya berasal dari Sumatera Barat, melainkan juga dari berbagai daerah di luar Sumatera Barat yang jumlahnya mencapai ribuan orang setiap tahunnya. Menurut H. Tuanku Sutan Ali (wawancara pada 24 April 2017), untuk tahun 2017 ini, beliau membawa rombongan penziarah dari Surau Talago Sungai Asam Kabupaten Padang Pariaman ke surau-surau Tarekat Syattariyah yang disebutkan di atas. Salah satu pemandangan penziarah yang datang pada salah satu surau Tarekat Syattariyah dapat dilihat pada Gambar 1 berikut ini.

Gambar 1. Jemaah Tarekat Sytattariyah Berziarah di Surau Syekh Yasin (24 April 2017).

Sebagai tempat ziarah, surau-surau tarekat di Sumatera Barat belum memiliki strategi pengembangan wisata religi sejarah; belum memikirkan pengembangannya ke arah ekonomi kreatif. Hingga kini, dampak ekonomi dari wisata religi ziarah tersebut hanya sebatas kemunculan pedagang makanan yang notabene adalah warga sekitar surau. Bagi surau sendiri juga hanya mendapat sumbangan atau infak dari penziarah. Bagi jemaah yang datang juga tidak ada oleh-oleh khas yang bisa dibawa pulang dari surau tempat mereka berziarah.

Kondisi tersebut merupakan peluang besar bagi surau untuk pengembangan wisata religi ziarah berbasis ekonomi kreatif. Salah satu yang dapat dilakukan adalah pengembangan naskah-naskah yang tersimpan di dalam surau-surau itu, baik dari segi kandungan isi naskah maupun bahan naskah (khususnya iluminasi yang terdapat di dalam naskah).

Dalam konteks ini, filologi, kodikologi dan industri kreatif dapat memberikan sumbangan untuk pengembangan naskah-naskah tersebut. Pada dasarnya, filologi digunakan untuk menjambatani komunikasi antara teks yang terkandung di dalam naskah dengan pembaca. Oleh karena itu, seorang

peneliti naskah mestilah mengetengahkan teks "terbaca" dan melakukan interpretasi terhadapnya supaya dapat dimengerti oleh khalayak luas (Robson, 1994:12). Atas dasar inilah kajian ini juga akan menghadirkan suntingan teks dari naskah-naskah terpilih. Filologi merupakan ilmu yang sasaran dan objek kajiannya adalah naskah dan teks.

Dalam perkembangannya, dalam filologi dikenal dengan dua pendekatan, yaitu filologi tradisional dan filologi modern. Pendekatan filologi tradisional menitikberatkan kajiannya pada teks-teks yang hadir dengan berbagai varian dan juga pada teks yang rusak (corrupt). Teks-teks yang berbeda dan rusak dipandang sebagai suatu kesalahan dari penyalin dan harus dibetulkan, terutama untuk mengungkapkan bentuk mula teks. Dengan demikian, tugas filologi hanya terbatas pada menyajikan naskah yang bersih dari kesalahan atau menemukan teks yang mendekati teks asal. Sementara itu, pendekatan filologi modern menitikberatkan kajiannya pada teks sebagai suatu hasil kreativitas dari penulis dan atau penyalin. Kesalahan dan perbedaan yang ada pada teks, baik sengaja maupun yang tidak disengaja, dianggap sebagai suatu hal yang positif. Dengan demikian, tugas filologi tidak hanya menghadirkan sebuah suntingan atau edisi teks yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, tetapi juga menjelaskan kandungannya (Teeuw, 2003:77).

Dua pendekatan filologi tersebut, kemudian melahirkan dua bentuk hasil kajian filologi. Penelitian yang berangkat dari pendekatan tradisional menghasilkan teks yang dapat difahami dalam bentuk edisi kritik teks. Edisi ini berisi teks yang benar, baik dalam pengertian teks yang murni dari kesalahan, maupun dalam pengertian teks yang asli. Edisi ini hanya menekankan pada kritik teks, melalui perbandingan berbagai bacaan dari naskah-naskah yang berbeda dan stemma. Sementara itu, penelitian yang berangkat dari pendekatan filologi modern menghasilkan suatu teks yang dapat difahami dalam bentuk edisi teks. Edisi teks ini berisi penyajian dan interpretasi. Penyajian adalah berupa teks itu sendiri disertai dengan pembahasan tentang sumber, bacaan varian, dan catatan-catatan tentang tempat yang tidak jelas. Sebuah teks hadir bukanlah tanpa konteks, kerananya kekuatan sebuah teks itu diperoleh dari latarnya, yang terbuka bagi berbagai interpretasi.

Berdasarkan dua pandangan tersebut, pendekatan filologi modern merupakan pendekatan yang relevan untuk pengembangan kandungan isi naskah. Artinya, dua usaha yang dilakukan untuk dapat membuat teks yang terkandung di dalam satu naskah dapat terbaca dan dimengerti oleh masyarakat (pembaca) dan disertai interpretasi terhadapnya. Dari segi isi, naskah-naskah yang mengandung teks biografi syekh (ulama tarekat) dan ajarannya merupakan naskah-naskah yang dapat dipilih untuk dibuat edisi teksnya.

Terbitan edisi teks naskah-naskah jenis ini sangat diperlukan oleh jemaah tarekat, baik Tarekat Syattariyah maupun Tarekat Naqsabandiyah. Hal ini erat kaitannya dengan ideologi penganut tarekat, bahwa mengetahui riwayat syekh yang menjadi gurunya atau guru dari gurunya adalah sebuah keharusan. Penghormatan kepada guru, adab kepada guru, untuk kemudian menjadi suri tauladan bagi kehidupannya. Oleh karena itu, orang berusaha untuk memiliki, membaca ataupun mendengar orang membacakan riwayat gurunya, memuliakan guru agar mendapat syafaatnya (limpahan rahmat), agar ilmu yang didapat beroleh berkah (Katkova dan Pramono, 2009; Pramono dan Zahir Ahmad, 2013).

Oleh karena merasa "wajib" untuk mengetahui riwayat dan ajaran para syaikh tersebut, maka banyak kalangan penganut tarekat Syattariyah misalnya, yang memerlukan buku yang berisi tentang riwayat syekh dan ajarannya. Perihal banyaknya peminat naskah-naskah karyanya itu, menarik untuk dipaparkan tentang teks yang menceritakan sejarah Syaikh Abdurrauf, Syaikh Burhanuddin, Syekh Surau Baru dan teks hagiografi yang lainya. Buku atau "kitab" itu dimiliki untuk dijadikan pedoman: pedoman bagiamana para syekh tarekat Syattariyah itu beramal ibadah (Katkova dan Pramono, 2009: 28–40). Jika naskah-naskah yang mengandung teks sejarah dan ajaran ulama disunting dan diterbitkan edisi teksnya, maka terbitan tersebut pastilah akan menjadi "buah tangah" yang istimewa bagi penziarah di suatu surau.

Jika filologi menekankan kajian terhadap suatu naskah pada aspek teks, maka kodikologi lebih menekankan pada bahannya. Pendekatan kodikologi sangat relevan untuk pengembangan bahan naskah menjadi profitabel. Hermans dan Huisman (1979:5–7) menjelaskan bahwa istilah *codicologie* diusulkan oleh seorang ahli bahasa Yunani, Alphonse Dain, dalam kuliah-kuliahnya di Ecole Normale Seprieure, Paris, pada bulan Februari 1944. Akan tetapi istilah ini baru terkenal pada tahun 1949 ketika

karyanya, 'Les Manuscrits' diterbitkan pertama kali pada tahun tersebut. Dain sendiri mengatakan bahwa kodikologi adalah ilmu mengenai naskah–naskah dan bukan mempelajari apa yang tertulis di dalam naskah. Dain juga menegaskan walaupun kata kodikologi itu baru, ilmu kodikologinya sendiri bukanlah hal yang baru. Selanjutnya Dain juga mengatakan bahwa tugas dan "daerah" kodikologi antara lain ialah sejarah naskah, sejarah koleksi naskah, penelitian mengenai tempat naskah yang sebenarnya, masalah penyusunan katalog, penyusunan daftar katalog, perdagangan naskah, dan penggunaan naskah itu serta iluminasi (ragam hias pada naskah).

Suatu perkembangan yang perlu dicatat dalam penelitian filologi Indonesia ialah perhatian terhadap kodikologi, suatu bagian ilmu pernaskahan yang semula tidak mendapat minat khusus para peneliti. Dengan adanya usaha untuk mendeskripsikan koleksi Merbabu–Merapi, terungkap berbagai segi naskah yang khas seperti aksara, ukuran, bahan dan teknik penulisan yang berbeda–beda, yang berkaitan dengan segi fisik naskah (Ikram, 1997). Masalah skriptoria dan bahan naskah dengan demikian juga mulai mendapat perhatian, salah satunya adalah naskah–naskah Melayu.

Selain itu, menjadikan iluminasi yang terdapat dalam naskah menjadi motif batik juga sebuah tawaran yang menarik dan menjanjikan serta profitabel. Iluminasi merupakan ragam hias dengan kekayaan estetika yang berpotensi untuk dikembangkan menjadi sesuatu yang bernilai bagi kehidupan sekarang.

Penting dikemukakan bahwa, iluminasi bukanlah sekadar bentuk–bentuk motif yang hanya hadir sebagai gambar tanpa alasan. Iluminasi merupakan tanda berupa simbol–simbol yang sengaja dipilih untuk menyampaikan makna tertentu dan sekaligus merepresentasikan sesuatu. Simbol–simbol tersebut sangat erat kaitannya dengan latar sosial budaya masyarakat tempatan yang telah menghasilkannya. Salah satu iluminasi yang terkandung di dalam naskah Minangkabau dapat dilihat pada Gambar 2 berikut ini.

Gambar 2. Naskah "Khutbah Hari Raya" beriluminasi koleksi Surau Syekh Mato Aia.

Rekayasa iluminasi naskah Minangkabau menjadi ragam motif kain akan memberi peluang untuk pengembangan ekonomi kreatif masyarakat pemilik artefak tersebut. Selain itu, motif kain yang dihasilkan dari iluminasi dapat juga dimanfaatkan menjadi motif batik khas Sumatera Barat. Salah satu contoh hasil rekayasa iluminasi naskah menjadi motif kain dapat dilihat padaGambar 3 berikut ini.

Gambar 3. Rekayasa iluminasi naskah menjadi motif kain.

Rekayasa iluminasi menjadi motif kain dapat dikembangkan dengan memperkaya warna dan perpaduan motif. Peluangnya sungguh terbuka lebar, satu bentuk iluminasi dapat dikreasi menjadi beberapa motif kain. Satu lagi contoh bentuk rekayasa iluminasi naskah Minangkabau menjadi motif kain dapat dilihat pada Gambar 4 berikut ini.

Gambar 4. Rekayasa iluminasi naskah menjadi motif kain.

Pengembangan naskah-naskah tersebut merupakan pengembangan naskah sebagai industri kreatif yang dapat mendukung wisata religi ziarah di Sumatera Barat. Pada dasarnya istilah industri kreatif sama dengan ekonomi kreatif, walaupun kemudian dibedakan bahwa ekonomi kreatif lebih

luas, yakni keseluruhan dari industry kreatif. Istilah "ekonomi kreatif" pertama kali diperkenalkan oleh John Howkins (2011) dalam bukunya Creative Economy, How People Make Money from Ideas. Menurutnya, inti dari ekonomi kreatif adalah kegiatan ekonomi yang didasarkan pada gagasan. Dengan kata lain, landasan dasar dari ekonomi kreatif adalah pengetahuan dan teknologi merupakan landasan utama dalam ekonomi kreatif (Satria dan Ayu Premeswari, 2011: 301).

Pemerintah Indonesia juga telah merumuskan tentang pengertian industry kreatif. Dalam rumusan yang disusun oleh Departemen Perdagangan dalam buku Pengembangan Ekonomi Kreatif Indonesia 2025 (2008), industri kreatif didefinisikan sebagai, "industri yang berasal dari pemanfaatan kreativitas, keterampilan, serta bakat individu untuk menciptakan kesejahteraan serta lapangan pekerjaan melalui penciptaan dan pemanfaatan daya kreasi dan daya cipta individu tersebut."

Dalam konteks ini, pemerintah juga merumuskan industri kreatif dalam 14 jenis industri kreatif. Keempat belas industri kreatif yang dimaksudkan adalah periklanan; arsitektur; pasar seni dan barang antik; kerajinan; desain; fashion; video, film dan fotografi; permainan interaktif; musik; seni pertunjukan; penerbitan dan percetakan; layanan komputer dan piranti lunak; televisi dan radio; riset dan pengembangan. Untuk memajukan industri kreatif ini, diperlukan para aktor dan berbagai faktor. Ada tiga aktor utama dalam pengembangan ekonomi kreatif, yakni pemerintah, bisnis dan cendekiawan. Harmonisasi dan integrasi ketiga aktor ini akan menjadi "energi" yang besar dalam akselerasi pengembangan industri kreatif di Indonesia.

Berdasarkan rumusan industri kratif tersebut, maka penelitian ini akan menghasilkan dua subsector industri kreatif, yakni desain dan penerbitan dan percetakan. Subsektor desain dalam penelitian ini berkaitan dengan target luaran penelitian berupa desain motif kain atau batik dari rekayasa iluminasi naskah. Adapun subsektor penerbitan dan percetakan berhubungan dengan target luaran penelitian berupa penerbitan dan percetakan edisi teks naskah–naskah terpilih.

PENUTUP

Selain berisi kandungan teks yang beragam, di antara naskah–naskah koleksi surau–surau tarekat di Sumatera Barat juga terdapat iluminasi. Iluminasi naskah yang ditemukan memiliki keragaman motif dan masih menjadi "mutiara terpendam" yang menunggu aktor intelektual untuk menggali kekayaan yang ditinggalkan oleh ulama–ulama Minangkabau pada masa silam. Sayang sekali, keberadaan iluminasi tersebut masih kurang diketahui oleh khalayak luas.

Padahal, jika mutiara yang terpendam di dalam naskah itu dikelola dan dikembangkan, maka hasilnya dapat menyejahterakan khalayak luas. Bukankah dewasa ini peradaban umat manusia telah memasuki peradaban yang lazim disebut dengan Era Ekonomi Kreatif? Sebuah peradaban di mana kebudayaan dapat menjadi deposit mata tambang baru jika dikelola secara cerdas. Mengembangkan teks klasik yang terkandung di dalam naskah menjadi teks yang dapat terbaca untuk generasi hari ini merupakan salah satu yang dapat dilakukan. Naskah–naskah saat ini tertulis dalam aksara Jawi yang tidak semua orang mampu membacanya.

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi. 2003. *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, (Penterjemah Iding Rasyidin). Jakarta: Logos Wacana Ilmu.

Departemen Perdagangan RI, 2008, Pengembangan Ekonomi Kreatif Indonesia 2025: Rencana Pengembangan Ekonomi Kreatif Indonesia 2009 – 2015.

Dewi, Trisna Kumala Satya. 2014. "Ragam Hias dalam Naskah Kuno sebagai Alternatif Pengembangan Motif Batik Madura." Simposium Internasional Pernaskahan Nusantara ke–15. Padang.

Dobbin, Christine. 2008. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri, Minangkabau 1784–1847*. Depok: Komunitas Bambu.

Fathurahman, Oman. 2003. "Tarekat Syattariyah di Dunia Melayu–Indonesia: Kajian Atas Dinamika dan Perkembangannya Melalui Naskah–Naskah di Sumatera Barat. *Disertasi Doktoral.* Depok: Pascasarjana Universitas Indonesia.

----------. 2005. Naskah dan Rekonstruksi Sejarah Lokal Islam, Contoh Kasus dari Minangkabau. *Wacana.* 7 (2): 141–148).

----------. 2008. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Jakarta : EFEO dan Prenada Media Group, bekerja sama dengan PPIM UIN Jakarta, KITLV Jakarta, and Total Indonésie

----------. 2015. *Filologi Indonesia; Teori dan Metode.* Jakarta : Kencana.

Gallop, Annabel Teh dan Bernard Arps. 1991. *Golden Letter: Writing Traditions of Indonesia (Surat Emas: Budaya Tulis di Indonesia)*, Jakarta: Yayasan Lontar.

Gallop, Annabel Teh. 1994. *The legacy of the Malay Letter: Warisan Warkah Melayu*, London: The British Library.

----------. 2005. "The spirit of Langkasuka? Illuminated manuscripts from the East Coast of the Malay Peninsula". *Journal Indonesia and the Malay World.* 33 (96): 113–182.

Graves, Elizabeth. 2007. *Asal Usul Elite Minangkabau Modern: Respon terhadap Kolonial Belanda Abad IXI/XX,* Jakarta: YOI.

Hidayat, Ahmad Taufik. 2009. "Respon Lembaga Islam Tradisional Terhadap Perubahan Sosial 1921–1950, Studi Atas Manuskrip Kuno di Surau Paseban." Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah.

Kumar, Ann dan John McGlynn. 1996. *Illumination: The Writing Traditions of Indonesia, Featuring manuscripts from the National Library of Indonesia*, New York: Weatherhill; Jakarta: Yayasan Lontar.

Hermans, Jos, M.M. dan Gerda C. Huisman. 1979. "De Descriptione Codicum". Groningen : Vakgroep Mediaevistik Rijksuniversiteit.

Howkins, John, 2001. The Creative Economy: How People Make Money From Ideas, England : Penguin Books.

Ikram, Achadiati. 1997. *Filologi Nusantara.* Jakarta : Pustaka Jaya.

Katkova, Irina & Pramono. 2009. *Sufi Saint of Sumatra: Awliya' Sumatra.* SPb : Academy of Culture's Research.

Katkova, Irina & Pramono. 2011. "Endangered manuscripts of Western Sumatra and the province of Jambi. Collections of Sufi brotherhoods". (Laporan Penelitian pada Programme Endangered, British Library, London).

Miles, M.B. dan Huberman, A.M. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Terjemahan Tjetjep Rohendi Rohedi. Jakarta: UI-Press.

Moleong, L.J. 1991. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Muhadjir, N. 1998. *Filsafat Ilmu Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.

Nurhayati. 2014. "Kolaborasi Teknik Batik dengan Iluminasi Naskah Dewa Ruci Pura Mangkunegaran Surakarta." Simposium Internasional Pernaskahan Nusantara ke-15. Padang

PaEni, Mukhlis. 2008. "Tradisi Lisan: Deposit Ekonomi Kreatif". *Makalah Seminar Internasional dan Festival Tradisi Lisan*. Wakatobi, 1 – 3 Desember 2008.

PaEni, Mukhlis. 2009. "Peran Pendidikan Tinggi dalam Pembangunan Kebudayaan". *Makalah* Rapat Kerja Pengembangan Kebudayaan di Tujuh Universitas, Bandung, 6–7 Juli 2009.

Pramono. 2006. "Tradisi Penulisan dan Penyalinan Naskah-Naskah Islam Minangkabau: Kajian Atas Imam Maulana Abdul Manaf Amin Al-Khatib dan Karya-Karyanya". Laporan Penelitian. Padang : Lembaga Penelitian Unand.

----------. 2008a. "Puasa Melihat Bulan versus Puasa Melihat Dinding: Telaah Teks dan Konteks Naskah Kitab Al-Takwim Walsiyam. Jurnal Ilmu Budaya Fakultas Ilmu Budaya Universiti Lancang Kuning Pekanbaru Vol. 5 No. 1, halaman 23-34.

----------. 2008b. "Menulis Untuk Mendebat: Telaah Teks dan Konteks Naskah Risalah Mizan al-Qalb untuk Bahan Pertimbangan bagi Kaum Muslimin Buat Beramal Ibadah Kepada Allah Karya Imam Maulana Abdul Manaf Amin al-Khatib" WACANA Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra dan Pengajarannya Universitas Bengkulu.

----------. 2008c. "Fenomena Jual Beli Naskah dan Upaya Penyelamatan Naskah Melayu-Minangkabau", Jurnal Ilmu Budaya Fakultas Ilmu Budaya Univ. Lancang Kuning, Pekanbaru, 2008c, 5 (2), hlm. 1-13.

----------. 2009a. "Surau dan Tradisi Pernaskahan Islam di Minangkabau: Studi Atas Dinamika Pernaskahan di Surau-surau di Padang dan Padang Pariaman". Jurnal Studi Islamika HUNAFA Vol. 6 No. 3, halaman 265-290.

----------. 2009b. "Tradisi Intelektual Keislaman Minangkabau: Kajian Teks dan Konteks Naskah-naskah Karya Imam Maulana Abdul Manaf Amin Al-Khatib" Jurnal TABUAH Ta'limat Budaya, Agama dan Humaniora Vol. XIV No. 1 Hlm. 1-24.

----------. 2015. *Naskah Riwayat Hidup Abdul Manaf: Pengantar dan Suntingan Teks.* Padang : SURI.

Pramono dan Bahren. 2009. "Kepemimpinan Islam di Kalangan Kaum Tua dalam Naskah-naskah Tarekat Syattariyah di Minangkabau" Jurnal Lektur Keagamaan Vol. 7 No. 1, hlm. 91-108.

Robson, S.O. *1994*. *Prinsip-prinsip Filologi* Indonesia. Jakarta : RUL.

Satria, Dias & Ayu Prameswari. 2011. Strategi Pengembangan Industri Kreatif untuk Meningkatkan Daya Saing Pelaku Ekonomi Lokal. *Jurnal Aplikasi Manajemen.* 9 (1): 301-308.

Teeuw, A. 2003. *Sastra dan Ilmu Sastra (Cetakan Ketiga).* Jakarta: Pustaka Jaya.

Yusuf, M. (Penyunting). 2006. *Katalogus Manuskrip dan Skriptorium Minangkabau.* Tokyo : Centre for Documentation and Area-Transcultural Studies, Tokyo University of Foreign Studies.

Zuriati. 2008. "The Digitisation of Minangkabau's Manuscript Collections in Suraus". (Laporan Penelitian pada Programme Endangered, British Library, London).

EKSISTENSI PAWANG HUJAN BAGI MASYARAKAT BUGIS SIDENRENG RAPPANG DI SULAWESI SELATAN

Firman Saleh dan Sumarlin Rengko HR.
fiermansaleh@yahoo.com, sumarlinrengkohr@gmail.com.

ABSTRAK

Pawang Hujan dalam tuturannya merupakan tradisi masyarakat Bugis Sidrap memiliki makna dan fungsi tersendiri. Keberadaannya masih tetap terjaga dan masih eksis bagi masyarakat Bugis di Kabupaten Sidrap. Makna mantra adalah kelengkapan ritual, komunikasi sosial budaya masyarakat, dan komunikasi batin dengan alam gaib. Kemudian fungsinya adalah sebagai pelengkap prosesi *Mappanini Bosi* bagi masyarakat Bugis Sidrap, pengintegrasian diri dengan Tuhan Pencipta Alam Semesta, permintaan izin kepada 4 (empat) unsur utama semesta, penolak bala' bagi masyarakat dan doa pengharapan bagi masyarakat Bugis Sidrap. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang memadukan penelitian lapangan dan kajian pustaka. Dalam menungumpulkan data, penulis menggunakan teknik observasi, wawancara, dan studi pustaka. Data yang telah diperoleh baik dari data primer maupun sekunder diolah dan analisis secara deskriptif, suatu metode penelitian yang menggambarkan dan menjelaskan fenomena-fenomena yang menjadi objek kajian, yakni eksistensi dan mantra pappanini Bosi dalam tradisi Masyarakat Bugis Sidrap. Mantra dianggap bagian kesempurnaan pasa rangkaian aktivitas ritual *Mappanini Bosi* Masyarakat Bugis Sidrap sebab di dalamnya terdapat ikatan sosial antara pemilik rumah dan masyarakat dan ikatan batin antara manusia dengan kekuatan gaib, yakni Sang Pencipta Alam Semesta.

Kata Kunci: Eksistensi, Pawang Hujan, Masyarakat Bugis Sidrap

PENDAHULUAN

Hampir semua kegiatan yang merupakan tradisi masyarakat Bugis di Kabupaten Sidrap dilaksanakan di luar gedung, sehingga dalam pelaksanaannya tidak dapat menghindari guyuran hujan. Hingga sekarang pawing hujan masih eksis bagi masyarakat Bugis di Kabupaten Sidrap, jasanya sangat dibutuhkan oleh masyarakat yang melaksanakan pesta adat tradisi masyarakat Bugis di daerah tersebut. Mantra *Mappanini Bosi* Bugis Sidrap yang mengandung makna dan fungsi yang merupakan suatu bentuk puisi lisan yang tergolong ke dalam puisi tradisional masyarakat Bugis Sidrap. Dengan demikian, mantra dalam masyarakat Bugis Sidrap dapat dikategorikan sebagai suatu karya sastra yang menampilkan suatu gambaran kehidupan Masyarakat Bugis Sidrap dan keadaan sosialnya.

Pawang hujan masih eksis di masyarakat Bugis di kabupaten Sidrap, hingga sekarang jasanya masih digunakan oleh masyarakat disetiap pesta adat yang menjadi tradisi masyarakat setempat. Tuturan Pawang hujan merupakan hasil imajinasi yang turun temurun berfungsi sebagai kepercayaan tersendiri bagi masyarakat setempat dan bagi Pawang hujan itu sendiri. Untuk mengetahui fungsi mantra yang terdapat dalam kata-katanya maka di perlukan suatu pengkajian yang diteliti dengan menggunakan suatu pendekatan yang tepat, pendekatan semantik sangat relevan dalam mengungkapkan makna yang terkandung di balik mantra *Mappanini Bosi* masyarakat Bugis Sidrap.

Paradigma maasyarakat atas suatu kejaiban yang membuat masyarakat terperangah karena mantra *Mappanini Bosi* dianggap sakti dan bersifat gaib, maka umumnya hanya dimiliki oleh pawang hujan dan orang-orang tertentu untuk menyebarkannya kepada orang lain, yang bersangkutan haruslah mempunyai pertalian darah dengan pemilik mantra, persebaran tersebut dalam masyarakat Bugis Sidrap sangat erat kaitannya dalam pewarisan budaya. Namun pada masa sekarang ini hal tersebut sudah mulai mengalami pergeseran meskipun demikian mantra tetap dimiliki oleh kalangan tertentu.

Mantra terdiri atas beberapa jenis berdasarkan fungsi dan kegunaannya, mantra juga membutuhkan pemilihan kata–kata yang tidak bisa melepaskan diri dari unsur bahasa yang mempunyai pengertian dari satu. Dengan kata lain, karena berhungan denga alam gaib, dan menggunakan pilihan kata pengungkapan yang tepat dan memiliki makna yang tersirat di dalam mantranya.

Telah dipahami bersama bahwa sebuah karya sastra, baik lisan maupun tulisan selalu mengandung makna khias atau bukan makna sebenarnya dan terdapat makna tersendiri dibalik karya sastra tersebut, baik dalam bahasa Indonesia ataupun dalam bahasa Bugis. Mantra *Mappanini Bosi* Bugis Sidrap tergolong dalam karya sastra lisan. Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa untuk mengetahui kandungan yang ada di dalamnya seperti makna dan fungsi, maka diperlukan suatu pengkajian dengan menggunakan pendekatan yang tepat, maka itu peneliti terlebih dahulu akan memaparkan Mantra yang diperoleh dari hasil penelitian dengan menggunakan bahasa Bugis Sidrap. Setelah itu diadakan terjemahan secara bebas atau terjemahan makna.

Mengucapkan mantra, serapah, atau Doa harus benar–benar dijaga syarat dan pantangannya, seperti waktu yang baik dan waktu dan waktu yang buruk. Setiap kata yang diucapkan haruslah dengan irama (tekanan kata atau kalimat) yang tepat, di samping itu, si pengguna mantra harus tahu benar sejarah dan tujuan setiap perkataan yang diucapkannya. Pikiran pembaca atau pengguna mantra harus bulat (menyatu–padu), memanfaatkan makrifat sebagai sarana untuk menembus alam gaib.

Dengan cara demikian, tenaga gaib akan muncul atau sakti, yakni tenaga yang dapat menguasai roh–roh halus atau binatang tertentu (buaya dan harimau). Bila syarat tidak dipenuhi atau larangan tidak dihindari, kegiatan itu malah dapat menyimpulkan bahwa kata–kata dalam mantra yang mengandung kekuatan sakti bukan hanya dapat memesona atau menundukkan manusia biasa, melainkan juga dapat mempengaruhi binatang serta makhluk halus lainnya. Makhluk halus dan alam beserta isinya dapat dimanfaatkan, dipengaruhi, bahkan ditundukkan oleh mantra.

METODE

Metode penganalisis akan dilakukan secara kata perkata, setiap kata akan dibahas satu persatu. Setelah rampung, pembahasan dilangjutkan dengan analisis secara utuh. Artinya, akan ditarik suatu kesimpulan mengenai makna yang terkandung di dalamnya. Pada tahap ini peneliti meneliti makna apakah yang menonjolkan dalam mantra *Mappanini Bosi* Bugis Sidrap, dari hasil analisis tersebut peneliti mendapatkan hasil yaitu makna yang menonjol adalah makna konotatif, selanjutnya akan di paparkan cara yang di gunakan dalam analisis teks, adapun caranya adalah, pada bagian ini diambil beberapa sampel yang telah dikumpulkan dari hasil penelitian untuk dijadikan bahan analisis untuk menemukan kandungan makna yang ada didalamnya dengan menggunakan pendekatan semantik.

PEMBAHASAN

Mantra

Bismillahi Rohmani Rohim
Menyebut nama Allah SWT Yang maha pengasih lagi maha penyayang
Niniko Bosi nini tokko cella Lua
Berniat Memindahkan hujan dan sirambut merah
Ana'na Datu'e Mappagoe-goe Aje
Anak Raja duduk dengan santainya
Iwattanna Bulu Paja
Disebelah barat gunung dia berhenti
Paja toni Bosi'e
Berhentilah hujan
Wellang Toni esso'e
Dan terbitlah sinar matahari
Barakka' Lailaha-illalah
Karena kehendak Allah Ta Allah
(H. Mardin, 57 Tahun. Tanrutedong Sidrap)

Bila dilihat dari segi pemaknaan konotatif maka mantra di atas pada baris pertama, ada kata Bismillahi yang mengandung makna dengan menyebut nama Allah rahmanir yang mengandung Allah maha pemurah dan rahim yang mengandung makna Allah yang maha penyayang. Setelah digabungkan maka maknanya adalah dengan menyebut nama Allah yang maha pemurah lagi maha penyayang, pawang hujan (*Pappanini* Bosi) menjelaskan segala sesuatu yang akan dilakukan semuanya menyandarkan diri kepada Allah SWT. Segala sesuatu yang akan di kerjakan/dilakukan yang mulai dengan menyebut nama Allah, setelah masyarakat Bugis utamanya di Sidrap setelah memeluk ajaran Islam maka segala sesuatu yang dilakukan maka harus senantiasa menyerahkan penuh kepada Sang Pencipta.

Orang yang membacakan mantra atau pawang hujan (*Pappanini Bosi)* yang berupa doa atau harapan agar hujan yang akan turun di daerah atau wilayah yang dikehendaki bisa berpindah tempat. Hujan yang sering kali diiringi dengan petir yang turun ke bumi kiranya dapat berpindah ke tempat yang lain, agar kegiatan atau acara adat yang berupa tradisi dalam masyarakat bugis Sidrap dapat berjalan dengan lancar sesuai yang diharapkan.

Mantra di atas disebutkan bahwa " *Niniko Bosi Nini tokko Cella' Luwa' "* , potongan mantra yang disebutkan tadi menjelaskan bahwa *Cella' Luwa'* yang artinya rambut merah yang bagi masyarakat Bugis dimaknai sebagai kilat atau petir. Masyarakat Bugis mempercayai bahwa kilat atau petir merupakan sesuatu yang berasal dari langit kiriman dewa yang berupa sebuah teguran bagi masyarakat yang ada di muka bumi ini, sehingga dalam mantra sangat mengharapkan agar hujan yang disertai dengan kilat tidak jatuh ditanah atau wilayah dimana mereka melakukan suatu kegiatan atau sebuah acara adat yang menjadi tradisi masyarakat setempat.

Menamai atau mengistilahkan sebuah peristiwa alam yang terjadi dipermukaan bumi, masyarakat bugis sangat menyebutnya dengan istilah yang sangat halus. Karena bila meyebutkan langsung nama kejadian tersebut, mereka meyakini bahwa sang pencipta atau dewa yang ada dilangit akan marah dan murkah. Maka dari itu, masyarakat bugis menamakan kilat atau petir sebagai *Cella' Luwa'* yang berarti rambut merah. Disebut rambut merah karna warna yang dipancarkan kilat saat jatuh ke bumi itu berwarna merah, sehingga masyarakat Bugis Sidrap utamanya yang menggunakan mantra tersebut menyebut kilat sebagai rambut merah atau *Cella' Luwa'.*

Pada potongan mantra yang terdapat pada baris ketiga, yakni " *Ana'na Datu'e Mappagoe-goe Aje"*.Dalam mantra tersebut di atas, menjelaskan bahwa *Ana'na Datu'e*dalam arti arafiahnya diartikan sebagai anak Sang Raja.Namun bagi masyarakat Bugis Sidrap khususnya pemilik mantra diatas memaknai, semua orang yang melaksanakan pesta adat pernikahan yang telah menjadi tradisi dianggap sebagai anak yang menjadi raja dan ratu pada hari itu. *"Mappagoe-goe aje"* artinya mengayun-ayunkan kakinya, dimaknai sedang senang dan bahagia.

Harapan memindahkan turunnya hujan agar pesta adat yang dilaksanakan pada saat itu tidak terganggu karna turunnya hujan. Pada potongan mantra tersebut menjelaskan bahwa, ada sepasang anak yang menjadi raja dan ratu sedang duduk bersanding dalam suasana yang bahagia. Sehingga upaya dalam memindahkan hujan sangat diharapkan bagi masyarakat Bugis yang melaksanakan sebuah pesta adat pernikahan, agar berjalan lancar yang sesuai dengan yang diharapkan.

Pada mantra di atas tepatnya pada baris ke empat dan ke lima, yakni *"Iwattanna Bulu Paja na Paja Toni Bosie"* yang artinya di sebelah barat gunung akan berhenti. Dalam mantra ini, pawang hujan memaknai hujan mengungkapkan keindahan sebuah rima yang menyambungkan kata terakhir pada bait ke empat dan akhir bait ke lima. Yang artinya bila hujan telah berhenti disebelah barat gunung maka berhenti pula hujan yang terjadi pada sebuah wilayah atau daerah dilaksanakannya pesta adat perkawinan atau sebuah kegiatan yang menjadi tradisi masyarakat Bugis Sidrap, agar pesta adat yang diselenggarakan tidah terhambat karna turunnya hujan dan sesuai dengan harapan semua pihak penyelenggara kegiatan tersebut.

Maka dari itu, pawang hujan menyelipkan dua baris frasa bugis yang diyakini sebagai doa kepada Sang pemilik alam semesta agar kiranya hujan yang akan turun dapat berpindah ketempat lain atau hujan yang turun akan segera redah. Bentuk karya sastra lisan masyarakat Bugis yang berupa mantra

yang diyakini kemujaraban memiliki kekuatan magis, yang secara akal sehat itu tidak mungkin terjadi.Namun dengan kepercayaan akan mantra yang dibacakan oleh pawang hujan *(pappanini bosi)* dapat memberikan kekuatan yang magis terhadap proses tersebut.

Larik berikutnya dalammantra yang duangkap pawang hujan yakni baris keenam, *"wellang toni esso'e"* yang artinya dan terbitlah matahari. Dalam mantra ini pawang hujan *(pappanini bosi)* memaknai hujan telah berhenti dan telah perpindah ketempat lain, maka harapan dalam doanya adalah terbitlah matahari yang berarti hujan tidak akan turun lagi. Dalam mantranya, pawang hujan (*Pappanini Bosi*) mengungkap sebuah peristiwa alam yang dengan sekejap berubah dari hujan berganti menjadi terangnya sinaran matahari. Sebuah peristiwa alam yang terjadi diatas permukaan bumi masyarakat Bugis Sidrap yang di luar akal sehat manusia namun dengan kasak mata kejadian tersebut benar–benar terjadi, dari hujan tiba–tiba berubah dengan munculnya sinar matahari.

Pada baris terakhir dalam mantra diatas disebutkan, "*Barakka' Lailaha–illalah*" yang artinya mendapat berkah dari Allah SWT. Dalam setiap mantra yang digunakan atau diucapkan seorang pawang hujan *(Pappanini Bosi)*, pada umumnya diakhiri dengan kata "*Barakka' Lailaha–illalah*" yang artinya mendapat berkah dari Allah SWT sebab menurut keyakinannya tidak ada yang mustahil terjadi di permukaan bumi ini bila Allah SWT yang menghendaki. Semua yang dilaksanakan masyarakat baik itu dilakukan secara sengaja maupun tidak sengaja dalam pelaksanaan sebuah ritual atau pesta adat, senantiasa menyandarkan diri kepada Allah SWT.

Dari keseluruhan isi mantra yang diungkap oleh narasumber yang bernama H. Mardin yang merupakan seorang pawang hujan (*Pappanini Bosi*) yang terdapat di Kabupaten Sidrap, maka dapat disimpulkan bahwa isi mantranya merupakan sebuah doa yang diucapkan dalam ritualnya yang mengalihkan arah atau tempat turunnya hujan sesuai yang dikehendaki agar tidak turun hujan yang disertai kilat disebuah tempat atau daerah tempat dimana dilaksanakannya sebuah pesta adat perkawinan dimana ada pasangan yang menjadi anak Raja dan Ratu seharidalam suasana kebahagiaan dengan terlihat cerahnya sinaran matahari bekat kehendak Allah yang Maha Kuasa yang senantiasa memberikan berkah sesuai dengan harapan dalam doanya yang berupa mantra.

Analisis Teks 2

Bismillahi rahmani rohim
Menyebut nama Allah SWT Yang maha pengasih lagi maha penyayang
Nabi elere asemmu
Aku menyebutmu sebagai nabi
Pole ri langi'e
Yang di ciptakan dari langit
Namunonno Rilino'e
Hingga turun ke muka bumi
Uniankenngi Uwalai
Dengan mengatas namakanmu sebagai Air
Pappanini Bosi
Berniat untuk menghentikan Turunnya Hujan
Barakka Insya Allah …
Karena Allah Ta Allah…

Bila dilihat dari segi pemaknaan konotatif maka mantra di atas pada baris pertama, ada kata Bismillahi yang mengandung makna dengan menyebut nama Allah rahmanir yang mengandung Allah maha pemurah dan rahim yang mengandung makna Allah yang maha penyayang. Setelah digabungkan maka maknanya adalah dengan menyebut nama Allah yang maha pemurah lagi maha penyayang, pawang hujan (*Pappanini Bosi*) menjelaskan segala sesuatu yang akan dilakukan semuanya menyandarkan diri kepada Allah SWT. Segala sesuatu yang akan di kerjakan atau dilakukan yang mulai dengan menyebut nama Allah, setelah masyarakat Bugis utamanya di Sidrap setelah memeluk ajaran Islam maka segala sesuatu yang dilakukan maka harus senantiasa menyerahkan penuh kepada Sang Pencipta.

Mantra diatas yang terdapat pada bait ke dua yaitu "*Nabi elere asemmu"*dalam arti yang sesungguhnya adalah keyakinan yang dimiliki oleh diri seorang pawang hujan yang menganggap semua yang mengatur turunnya hujan adalah seorang nabi yang diutus oleh Allah SWT yang tinggal di langit. Menurut keyakinan pawang hujan pemilik mantra di atas, meyakini bahwa ada kisah yang diceritakan dalam ajaran Islam bahwa ada seorang Nabi yang diangkat ke langit yaitu Nabi Isa.

Sehingga dalam mantranya pawang hujan mengistilahkan Nabi Isa dengan nama Nabi Elere, dalam kisahnya Nabi Isa dalam Islam beliau diberikan mukhjizat oleh Allah mampu merubah kejadian yang berada di alam semesta. Beliau dapat memotong lautan dengan tongkatnya, dapat pula menghentikan turunnya hujan dan menurunkan hujan dengan tiba–tiba, dapat membuat matahari bersinar dan dapat pula membuat langit mendung secara tiba–tiba. Maka dari itu keyakinan pawang hujan dalam mantranya, Nabi Elere dapat menolongnya memenuhi keinginannya dalam menghentikan turunnya hujan di wilayah atau daerah yang dikehendaki.

Sebagai penyempurnaan pelaksanaan sebuah ritual atau pesta adat, dimana berperan penting sebagai pembaca mantra dan sebagai pawang hujan (*pappanini bosi*). Maka sesungguhnya arti dari manta tersebut sangat memberikan peran penting terhadapnya berkat kepercayaan dari masyarakat Bugis Sidrap.

Pada bait ke dua terdapat mantra yaitu "*pole ri langi'e*" pada mantra ini diartikan sebagai kekuatan dari langit, dalam mantra ini bisa juga diartikan sebagai sang pencipta kekuasaan yang terjadi di muka bumi ini semuanya berasal dari kekuasaan Allah SWT. Tiada kejadian berkat utusan sang pencipta, semua kembali pada yang diatas. maka masyarakat Bugis utamanya di Sidrap senantiasa menyerahkan penuh kepada Sang Pencipta segala bentuk kejadian yang terjadi di muka bumi ini.

Larik berikutnya yang diungkapkan pada bait ke tiga dalam mantra *"na munonno rilino'e"* dapat diartikan sebagai turun dari ke muka bumi ini, maka maknanya adalah segala bentuk kejadian akan terjadi di muka bumi ini dan manusia sangat berperan penting sebagai pelengkap kegiatan yang ada, seperti halnya proses *Mappanini Bosi* tanpa adanya pawang hujan (*pappaninibosi*) kejadian tersebut tidak akan perna ada dan di kenal di masyarakat Bugis Sidrap, dimana proses tersebut selalu menjadi kegiatan pokok di wilayah tersebut karena sangat memiliki fungsi tersendiri bagi mereka yang berada di wilayah Bugis Sidrap.

Pada bait ke empat terdapat mantra seperti ini *"nariyasekko wae".* Arti dari mantra tersebut adalah dinamakan air, yang memiliki makna tersendiri yaitu pada dasarnya hujan menghasilkan air maka air sangat dianggap sebagai bentuk keresahan bagi masyarakat Bugis Sidrap dimana saat melakukan pesta adat akan mendatangkan kecemasan tersendiri karena bisa berakibat fatal pada saat pesta masih berlangsung. Apabila hujan terus menurus menguyur di wilayah tersebut maka mereka menganggap pesta tersebut terhambat dan tidak meriah karena kurangnya masyarakat atau pihak penyelenggara acara datang menyabadikan pesta pernikahan yangsedang berlangsung pada saat itu. Maka dengan adanya mantra tersebut yang di bacakan oleh pawang hujan *(pappanini bosi)* maka atas izin Allah SWT semua akan kembali menjadi terang terhindar dari hujan dan petir yang kemungkinan besar sangat memiliki kendala tersendiri bagi masyarakat Bugis Sidrap.

Adapun mantra yang terdapat pada bait ke lima yaitu *"uniyakengngi uwalai"* dalam artinya adalah diniatkan sebagai alat pelengkap ritual proses *Mappani Bosi* berkat kekuasaan Allah SWT tak ada yang tidak mungkin bisa terjadi sesuai dengan apa yang di jalankan oleh pawang hujan itu sendiri. Tanpa adanya niat yang tulus segala sesuatu yang ingin di laksanakan akan mendapat kekuatan dari sang pencipta sesuai dengan apa yang kita inginkan sebagai mahluk Tuhan. Maka dengan adanya niat terlebih dahulu maka segala kejadian yang diinginkan akan terkabulkan sesuai dengan kepercayaan yg ada.

Dalam bait ke enam terdapat mantra *"pappanini bosi"*yang artinya memindahkan arah hujan, dari tempat yang tidak diingkan ketempat yang lebih membutuhkan turunnya hujan tersebut. Maka mantra ini berguna sebagai pelengkap kegiatan *mappanini bosi* bagi masyarakat Bugis Sidrap.

Dari keseluruhan isi mantra yang terdapat diatas dimana terlah diungkap oleh narasumber yang bernama Mappangile yang merupakan seorang pawang hujan (*Pappanini Bosi*) yang terdapat di Kabupaten Sidrap, maka disimpulkan bahwa isi mantranya merupakan sebuah doa yang diucapkan dalam ritualnya *Mappanini bosi* yang selalu menyadarkan mantranya terlebih dahulu kepaada sang

pencipta yang berfungsi akan mengalihkan arah atau tempat turunnya hujan sesuai yang dikehendaki agar tidak turun hujan disebuah tempat atau daerah tempat dimana dilaksanakannya sebuah pesta adat perkawinan.

Makna *mappanini bosi* memiliki tiga aspek yaitu :

1. Penunjang ritual

Pada prosesi *Mappanini bosi* dalam bentuk wujud dan perlakuan atau aktivitas, penyiapan benda-benda ritual, terdapat pula kelengkapan ritual yang sangat penting, yakni mantra, mantra dianggap sebagai bagian kesempurnaan pada ritual *MappaniniBosi* sebab di dalamnya terdapat ikatan sosial pawang hujan dengan masyarakat yang sedang ingin melaksanakan ritual tersebut dengan meminta bantuan sang ahli atau pawang hujan itu sendiri.

2. Komunikasi sosial masyarakat

Ritual *Mappanini Bosi* memerlukan keterlibatan sang Pawang dan masyarakat setempat, kemudian mantra yang dianggap memiliki daya magis dan bernuangsa sakral serta diyakini mengandung doa, mendorong mereka yang sementara melangsungkan acara mendapatkan kebaikan dengan memindahkan arah hujan agar acara yang di laksanakan berjalan dengan lancar sesuai dengan harapan yang terdapat pada mantra tersebut.

3. Komunikasi batin dengan alam gaib

Alam ini selain manusia, juga dipercayai dihuni oleh mahluk lain, baik yang nyata maupun yang gaib. unsur tanah, api, air, dan angin dianggap sebagai ruang yang di atas atau di dalamnya dihuni oleh mahluk gaib seperti syaitan, jin, kuntilanak, dan lain-lain. Kemudian keseluruhan ruang dan mahluk ini dipercaya sebagai ciptaan Tuhan yang menguasai alam semesta beserta isinya, agar rumah dan penghuninya kelak terhindar dari gangguan kejahatan mahluk gaib ini dan senantiasa komunikasi batin melalui bacaan mantra yang diyakini bias menghubungkan antara manusia dengan unsur alam, mahluk gaib, dan Tuhan.

SIMPULAN

Pelaksaan *Mappanini Bosi* tradisi Masyarakat Bugis Sidrap pada saat-saat tertentu seperti saat adanya kegiatan acara pesta adat pernikahan yang dianggap sakral bagi masyarakat setempat. Dengan melakukan proses ritual yang dianggap sakral sambil meminta bantuan kepada pawang hujan yang menguasai mantra dan proses berjalannya ritual *Mappanini Bosi* itu sendiri dengan menggunakan beberapa macam alat sebagai bahan pelengkap ritual tersebut seperti, gayung, batu ulekan, kemiri, cabe merah, celana dalam, dll. Pawang hujan dan masyarakat yang perperan penting dalam melakukan prosesi tersebut saling melengkapi hingga ritual tersebut berjalan dengan lancar, dimana pawang hujan berperang penting sebagai pembaca mantra *Mappanini Bosi* hingga akhir ritual selesai. Biasanya sebelum melakukan ritual tersebut pawang hujan terlebih dahulu melaksanakan sholat sunah 2 rakaat agar ritual tersebut mendapatkan kemudahan dari sang pencipta. Selangjutnya memilih alat atau bahan yang ingin digunakan sebagai pelengkap mantra *Mappanini Bosi* contohnya, batu ulekan di ikat dengan ilalang lalu digantung serta di bakar menjadi empat bagian. Atau mengambil pangkaian dalam pengantin lalu dilempar keatas atap rumah si pemilik acara pernikahan tersebut. Dengan sesajian makanan bagi sipawang hujan.

Mantra merupakan rangkaian pilihan kata yang memiliki makna komunikasi magis baik kepada Sang Pencipta maupun terhadap sesame manusia dan mahluk lainnya. Mantra dipercayai oleh masyarakat tradisional pada situasi tertentu sebagai doa yang bisa mendatangkan pengaruh pada aktivitas atau ritual tertentu. Mantra memiliki makna dan fungsi *Mappanini Bosi* pada masyarakat Bugis Sidrap.

Fungsi mantra pada kegiatan *Mappanini Bosi* masyarakat Bugis Sidrap adalah (1) sebagai Mantra sebagai alat utama bagi pawang Hujan, (2) Mantra sebagai pengintegrasian diri dengan Tuhan Pencipta Alam Semesta, (3) Mantra sebagai peminta izin kepada 4 (empat) unsur utama semesta, (4) Manta sebagai penolak bala' bagi masyarakat setempat, (5) Mantra sebagai doa pengharapan bagi pawang hujan dan yang melaksanakan pesta adat yang merupakan tradisi masyarakat Bugis Sidrap.

DAFTAR PUSTAKA

Chalid, Syamsuddin Ili, dkk. 1985. *Upacara Tradisional Dalam Kaitannya Dengan Peristiwa Alam Dan kepercayaan Daerah Sulawesi Tengah*. Jakarta: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan Daerah.

Daeng, Henrikus. Johanes (Hans). 2000. *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Djajasudarma, Fatimah. 2009. *Semantik 1*. Bandung : PT. Rafika Aditama.

George, F. H. 1964. *Semantics.* London: The English Universities Press Ltd.

Gising, Basang. 2006. *"Linguistik Umum: Pengantar Belajar Bahasa".* Makassar: Era Media Press.

Handani, Hamsa (1988). *Konsep dan Pendidikan Sastra*. Yogyakarta : Putaka Pelajar

Hakim, Zainuddin, dkk. 1998. *Nilai dan Manfaat Paruntukkana dalam Sastra Makassar.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Keraf, Gorys. 1987. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: PT Gramedia.

J. moleong, Lexy (1995). Metode Penelitian Kualitatif. Bandung : PT.Remaja Rosdakarya.

Maryaeni. 2005. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Malang: PT Bumi Aksara.

Mattulada. 1997. *Kebudayaan, keemanusiaan, dan Lingkungan Hidup*. Makassar. Hasanuddin University Press.

Subroto, Edi. 1992. *Pengantar Metoda Penelitian Linguistik Stuktural.* Surakarta: Sebelas Maret University Press.

Ullmann, Stephen. 1972. *Semantics an Introduction to the Science of Meaning*. Oxford: Basil Balckwell.

Verhaar, J.W.M. 1991. *Pengartar Linguistik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Wahida. 1995. *"Makna Simbol Mantra Pengasih Dalam Masyarakat Bugis : Suatu Tinjauan semiotika".* Skripsi Sarjana. Makassar: Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin.

Wiyatmi. 2009. *Pengantar Kajian Sastra.* Yogyakarta: Pustaka Book Publisher.

Yusuf, Yusri. 2001. *Struktur Dan Fungsi Mantra Bahasa Aceh.* Jakarta: Pusat Bahasa.

Zainuddin. 1985. *Pengetahuan Kebahasaan Pengantar Linguistik Umum*. Surabaya: Usaha Nasional.

PENGEMBANGAN KEWIRAUSAHAAN BERBASIS BUDAYA JAWA DAN PANGGILAN JIWA

Dra. Sri Harti Widyastuti, M. Hum.
Universitas Negeri Yogyakarta
sriharti@uny.ac.id

ABSTRAK

Budaya Jawa yang didalamnya terdapat bahasa dan sastra dalam dunia keilmuan dan pembelajaran berkembang tidak begitu pesat dan terkesan berat, serta statis. Sesungguhnya banyak potensi bisa digali dari budaya Jawa dengan cara mengembangkan kewirausahaan budaya Jawa. Tujuan penulisan makalah ini adalah memaparkan pengembangan kewirausahaan berbasis budaya Jawa berdasarkan panggilan jiwa pelakunya. Pendekatan yang dilakukan adalah pendekaran deskriptif. Adapun teori yang dikembangkan adalah teori psikologi kepribadian.

Paparan hasil analisis adalah terdeskripsikannya bidang usaha pada pelaku-pelaku wirausaha kelompok kreatif, yaitu bidang usaha boga, kerajinan berbasis kearifan lokal Jawa, penerbitan buku, bahasa, sastra, budaya, dan pembelajaran Jawa, kecantikan dan kebugaran berbasis kearifan lokal Jawa, pertunjukan seni Jawa dengan pengolahan tembang dolanan, permainan tradisional serta folklor Jawa. Bidang usaha kelompok konsultatif adalah konsultan budaya Jawa, kursus pranatacara, bahasa, penulisan sastra Jawa, dan gamelan. Bidang usaha kelompok pelayanan misalnya *wedding organizer,* jasa pranatacara, fitoterapi, pembuatan sesaji, persewaan busana, persewaan properti pertunjukan seni Jawa, dan layanan wisata budaya Jawa. Kelompok analis adalah membuat buku, karya sastra, perancang busana Jawa, transliterasi, dan penerjemah manuskrip. Jenis-jenis wirausaha yang tergali kemudian dikaji sesuai dengan tren ekonomi, perubahan sosial, dan pengkajian peraturan.

Kata kunci: kewirausahaan, kelompok konsultatif, kelompok pelayanan, kelompok analis

PENDAHULUAN

Budaya Jawa merupakan salah satu budaya daerah yang sudah berusia sangat tua. Pada tradisi tulis yang dapat menunjukkan usia budaya tulis orang Jawa, tercatat abad ke VII bangsa Jawa sudah mengenal tradisi pembelajaran bahasa Jawa kuna melalui buku Candakarana (Pustakawara, tt). Dalam prasasti Sukabumi juga tercatat tanggal 25 Maret tahun 804, dimana merupakan masa paling tua diketemukannya prasasti berbahasa Jawa kuna (Zoetmulder, 1974:3).

Budaya mawujud dalam tiga wujud budaya yaitu ide, perilaku berpola serta artefak atau karya manusia. Sementara budaya juga terdiri dari unsur-unsur budaya yang berjumlah tujuh unsur, diantaranya adalah sastra. Usia yang sudah sangat tua tersebut apabila dirunut dari perjalanan kebahasaan dan kesastraannya akan muncul masa Jawa Kuna, yaitu abad VII sampai abad XIV. Masa Jawa Tengahan yang muncul diantara masa Jawa Kuna yaitu abad ke XIV sampai abad ke XV. Sastra Jawa Antara dan sastra Jawa Islam yang dimulai dari kerajaan Demak sampai tahun 1719 (Pustakawara, tt: 1-60). Berikutnya sastra Jawa Baru dimulai tahun 1749 sampai dengan tahun 1920. Selanjutnya adalah masa Jawa Modern yang berlangsung sampai saat ini. Tentu usia budaya Jawa pada tradisi lisan sudah lebih tua dibandingkan dengan usia budaya tulis.

Dalam ranah pembelajaran budaya Jawa di sekolah formal baik tingkat dasar maupun perguruan tinggi, budaya Jawa diajarkan bersama-sama dengan sastra, dan bahasa Jawa. Sementara di ranah perguruan tinggi budaya Jawa diajarkan bersama-sama dengan sastra, bahasa, pendidikan dan pengajaran bagi perguruan tinggi keguruan, filologi dan ketrampilan.

Apabila diperhatikan dengan saksama, maka laju perkembangan bahasa, sastra dan budaya Jawa seolah-olah berjalan di tempat. Materi seolah-olah berbicara tentang suatu fenomena yang sudah kuna dan berjarak terhadap para siswa. Oleh karena itu bahasa, sastra dan budaya Jawa menjadi mata

pelajaran di tingkat SD sampai sekolah lanjut menjadi mata pelajaran yang tidak popular dan menarik.

Terkait dengan kebijakan penyusunan kurikulum pembelajaran di Perguruan Tinggi yang harus melihat kebutuhan pasar dan kondisi lapangan secara cermat maka muncul mata kuliah kewirausahaan. Adanya mata kuliah ini menolong mata kuliah dalam bidang-bidang yang kurang popular seperti bahasa, sastra dan budaya Jawa untuk dibedah dan dimunculkan potensi-potensi yang menarik perhatian masyarakat. Berdasarkan pendekatan deskriptif, makalah ini disusun berdasarkan fenomena-fenomena yang ada dalam budaya Jawa setelah dianalisis dengan menggunakan teori-teori kewirausahaan.

A. STUDI KEWIRAUSAHAAN

Studi kewirausahaan berkembang dalam disiplin ilmu-ilmu yang lain yang penekanannya pada wirausaha sendiri. Dalam bidang ilmu psikologi, studi kewirausahaan meneliti karakteristik kepribadian wirausaha. Dalam ilmu sosiologi, penelitian ditekankan pada pengaruh lingkungan sosial dan kebudayaan dalam pembentukan wirausaha (Andharini, Sri Nastiti 2012: 124). Kewirausahaan mempelajari tentang nilai, kemampuan dan perilaku seseorang dalam berkreasi dan berinovasi (Casson, MC, 2002 :57). Sementara itu, Carson, David dan Cromi (2008:2) menyebutkan bahwa kewirausahaan dimiliki, dikuasai atau menjadi bagian langsung maupun tidak langsung dari usaha menengah atau usaha besar yang memenuhi kriteria usaha kecil sebagimana dimaksud dalam undang-undang.

Adapun usaha menengah yaitu usaha ekonomi produktif yang berdiri sendiri yang dilakukan seseorang, perseorangan atau badan usaha yang bukan merupakan anak perusahaan atau cabang perusahaan yang memiliki dikuasai atau menjadi bagian baik langsung maupun tidak langsung dengan usaha kecil atau usaha besar dengan jumlah kekayaan bersih atau hasil penjualan tahunan sebagimana dimaksud dalam undang-undang. Sehubungan dengan wirausaha yang berorientasi pada kelompok-kelompok usaha mikro kecil dan menengah maka bidang wirausaha berbasis budaya Jawa ini perlu dipetakan sesuai dengan konteks pasar dan pelaku.

B. MENCARI GAGASAN KEWIRAUSAHAAN BERBASIS PANGGILAN JIWA

Untuk memulai usaha baru perlu kecermatan untuk memilih produk yang *profitable*. Kunci untuk sukses adalah melakukan bisnis yang tepat pada saat yang tepat. Hal ini menunjukkan penentuan jenis produk yang menguntungkan dan memiliki waktu dalam arti saat konsumen membutuhkan sebagai sesuatu yang sangat penting. Namun demikian mencapai sukses dalam berwirausaha tidak mudah. Hanya sedikit ide wirausaha yang meraih sukses, bahkan ketika produk baru atau inovasi diperkenalkan perusahaan mapanpun masih sering mengalami kegagalan. Untuk itu diperlukan strategi wirausaha yang baik.

Dalam rangka strategi tersebut terlebih dahulu dilakukan pemahaman diri. Menurut pengalaman, keberhasilan ditentukan oleh banyak hal, diantaranya adalah adanya kesamaan bidang yang dipilih dengan karakter pelaku sehingga wirausaha yang dilakukan adalah bidang yang disukai dan diakrabi. Untuk itu perlu dilakukan pemilahan tipe-tipe kepribadian manusia.

Menurut Jung (2014: 70) terdapat dua kepribadian manusia yaitu *introvert* dan *ektrovert*. Seorang yang *introvert* pada dasarnya selalu ingin melarikan diri dari obyek. Sekan-akan obyek harus dicegah agar tidak menguasainya. Tipe *ekstrovert* mempunyai sikap positif terhadap obyek, dialah yang menguasai obyek tersebut. Selanjutnya kadang terdapat dorongan mendominasi orang lain yang disebut tipe dominan. Kombinasi antara tipe dominan dan tipe *introvert* akan membentuk garis sumbu X horisontal yang mewakili kadar dominasi yang dipotong oleh sebuah sumbu Y atau vertikal yang mewakili intensitas keinginan berhubungan dengan orang lain dan disebut garis pembawaan yang dapat dibaca pada bagan dibawah ini.

		Introvert
		Produksi
(Analitis)		(Kreatif)
IV		I
Pelayanan		Pengarahan
Dedikasi	K	D **Dominasi**
	T	P
III		II
(Servis)		(Konsultatif)
		Ekstrovert

Dengan demikian akan diperoleh 4 buah kuadran yang masing-masing menunjukkan tipe-tipe pembawaan manusia dalam hubungannya dengan pelaku yang mengadakan hubungan dengan orang lain. Kuadran I menggambarkan tipe manusia dominan atau D yang merupakan perpaduan sifat *introvert* dengan pembawaan kuat untuk mendominasi orang lain. Kuadran II adalah orang-orang dengan sifat *ekstrovert* yang senang bergaul dengan orang banyak yang terkombinasi dalam tipe popular atau P, sifatnya cenderung mencari pengaruh.

Tipe tenang atau T dibentuk dari perpaduan antara bawaan yang *ekstrovert* dengan sifat yang cenderung mengalah pada orang lain. Tipe ini disebut tipe tenang, karena yang bersangkutan berperilaku tenang serta ramah. Selanjutnya adalah tipe konvensional atau K terdapat pada kuadran IV tipe ini dibentuk dari pembauran *introvert* dengan sifat mengalah atau melayani.

Selanjutnya akan dilihat orang-orang yang termasuk tipe-tipe dominan adalah orang-orang yang mempunyai motivasi kuat untuk mengejar prestasi. Perilakunya berorientasi pada hasil akhir dari pekerjaan atau tanggung jawab. Manusia tipe ini tidak suka diatur dan bebas berkreasi berdasarkan karakter tersebut untuk kuadran satu terdiri dari orang-orang yang dominan dengan pembawaan *introvert*. Pada daerah ini akan didapat kelompok wirausaha yang menonjol dalam kreatifitas.

Orang-orang dengan tipe popular atau P biasanya berorientasi pada pemerolehan pengakuan orang banyak sebagai orang penting. Karena itu tipe P kadang-kadang kurang mewaspadai hasil akhir pekerjaannya. Tipe ini menunjukkan prestasi, banyak bicara dan mendambakan persahabatan. Padanan pada kuadran ini terdapat padanan manusia yang berperilaku dipengaruhi oleh sikap mendominasi serta pembawaan yang *ekstrovert*. Pada daerah ini kelompok wirausaha konsultatif merupakan kelopok usaha dikuadran tersebut sehingga daerah kuadran dua disebut daerah konsultatif.

Kelompok manusia dengan tipe T atau tenang merupakan kelompok manusia yang tidak mempunyai ambisi dalam mencapai prestasi. Kelompok ini mudah diajak berkonsultasi tetapi kurang menyukai tanggung jawab karena kurang menyukai tantangan maka mereka kurang berani mengambil resiko. Kuadran tiga merupakan tempat orang yang berperilaku dipengaruhi oleh sifat yang condong

melayani dengan pembawaan yang *eksrovert* kelompok ini cenderung memberikan pelayanan, meyukai persahabatan, tidak mempengaruhi orang lain. Kuadran III ini dinamakan daerah servis atau pelayanan.

Manusia tipe konvensional biasanya bekerja dengan acuan ketelitian. Mereka termasuk *introvert* dan kurang peduli terhadap lingkungan sosial. Namun demikian manusia tipe ini teliti, perfeksionis, namun kurang memperhatikan batas waktu, manusia tipe ini termasuk dalam kuadran IV yyaitu orang-orang yang condong memberikan layanan, pembawaannya tertutup atau *introvert*, suka pada hal-hal yang rinci karena itu kuadran IV disebut sebagi daerah analitis.

PENGEMBANGAN KEWIRAUSAHAAN BERBASIS BUDAYA JAWA DAN PANGGILAN JIWA

Berdasarkan bagan yang sudah dituliskan diatas maka tampak adanya signifikansi antara tipe dan kepribadian seseorang yang menunjukkan keinginan jiwa atau panggilan jiwa. Pada orang-orang yang mempunyai kepribadian *introvert* dominan akan lebih baik apabila mengambil bidang usaha produksi (Rhenald Kasali, dkk. 2010: 128).

1. Bidang Usaha Kelompok Produksi

Adapun bidang-bidang usaha produksi yang dapat dikembangkan dari budaya Jawa:

a. Bidang Makanan dan Minuman

Saat ini sudah banyak orang tertarik untuk mengembangkan bidang usaha makanan tradisional Jawa. Hal itu dipicu dengan munculnya wisata kuliner dan keinginan untuk makanan kembali ke makanan sehat. Makanan tradisional dapat dipilah menjadi: (1). jajan pasar, (2). makanan berupa nasi sayur dan lauk, (3). Minuman, (4). makanan sesaji. Pada makanan tradisional berupa jajan pasar yang berasal dari khasanah budaya Jawa sebagian besar dibuat dari bahan makanan pokok seperti misalnya yang terbuat dari beras yaitu intip, ketan, lemper, tape ketan, wajik, jadah, lopis, rengginan.

Gambar 1. Lemper
Sumber: www.google.com

Gambar 2. Wajik
Sumber: www.google.com

Makanan yang terbuat dari tepung beras misalnya nagasari, klepon, kipo, mendut, mata kebo, lapis, kue talam, dan putu.

Gambar 3. Klepon
Sumber: www.google.com

Gambar 4. Kipo
Sumber: www.google.com

Adapun yang berbahan ketela misalnya combro, onde-onde thoklo, bakwan tela, lemet, aneka jenang, tape tela, bengawan solo, thiwul, gandos, gethuk, enthok berupa jajan pasar yang berasal dari khasanah budaya Jawa sebagian besar dibuat dari bahan makanan pokok seperti misalnya yang terbuat dari beras yaitu intip, ketan, lemper, tape ketan, wajik, jadah, lopis, rengginan.

Adapun yang berbahan ketela misalnya combro, onde-onde thoklo, bakwan tela, lemet, aneka jenang, tape tela, bengawan solo, thiwul, gandos, gethuk, enthok-enthok, gathot, growol.

Gambar 5. Gathot
Sumber: www.google.com

Gambar 6. Bengawan Solo
Sumber: www.google.com

Makanan yang berbahan jagung misalnya sega jagung atau nasi jagung.

Gambar 7. Nasi Jagung
Sumber: www.google.com

Berbahan kelapa misalnya geplak, sagon dan rangin, sedangakan yang terbuat dari pisang, misalnya sate pisang, pisang goreng dan *tetel gedhang*.

Gambar 8. Pisang Goreng
Sumber: www.google.com

Gambar 9. Sate Pisang
Sumber: www.google.com

Untuk makanan besar berupa nasi sayur dan lauk, terdapat makanan tradisional yang kadang-kadang menjadi ciri khas dari suatu daerah, misalnya untuk daerah Yogyakarta terkenal dengan gudeg, gudeg manggar, gudeg ceker, gudeg ayam, bubur lemu, mie lethek, sate klathak, brongkos.

Gambar 10. Gudeg Manggar
Sumber: www.google.com

Gambar 11. Brongkos
Sumber: www.google.com

Untuk daerah Muntilan terkenal dengan masakan ndas beyong, empal. Untuk daerah Magelang terkenal dengan sop senerek, magelangan, sega godhog, buntil, tahu kupat. Untuk daerah Gunungkidul terkenal dengan walang goreng, ulat goreng, telur ulat goreng, Untuk daerah Jawa timur terkenal dengan rawon.

Gambar 12. Ndas Beong
Sumber: www.google.com

Gambar 13. Sup Senerek
Sumber: www.google.com

Gambar 14. Walang Goreng
Sumber: www.google.com

Gambar 15. Rawon
Sumber: www.google.com

Adapun untuk aneka macam minuman tradisional Jawa dapat disebutkan minuman yang berasal dari Yogyakarta adalah wedang ronde, limun, bir plethok, sekoteng, wedang uwuh, bajigur, kolak, Didaerah Magelang misalnya cao glethak, Daerah Banjarnegara Dawet ireng, Daerah Sidoarjo terkenal dengan Es Oyen.

Gambar 16.Wedang Ronde
Sumber: www.google.com

Gambar 17.Wedang uwuh
Sumber: www.google.com

Gambar 18. Dawet Ireng
Sumber: www.google.com

Gambar 19. Es Oyen
Sumber: www.google.com

Adapun jenis-jenis makanan untuk sesaji dewasa ini dapat menjadi peluang gagasan wirausaha seiring dengan tumbuhnya EO untuk upacara tradisional dan atensi masyarakat Jawa untuk menyelenggarakan upacara tradisional daur hidup manusia. Berbagai jenis makanan untuk selamatan misalnya sega wuduk, sega golong, pecel pitik, jangan menir, sega liwet, jangan manggul, bakaran dendeng gepukan, sega punar, dhaharan ketan salak, pindang ayam, tumpeng robyong, aneka macam jenang untuk sesaji. Untuk menyajikan makanan-makanan tersebut membutuhkan ketrampilan khusus karena makanan tersebut ditampilkan dalam bentuk yang estetis.

b. Bidang Kerajinan

Bidang kerajinan yang berbasis budaya Jawa dapat dikembangkan dari wujud budaya yang merupakan ikon budaya Jawa. Seperti misalnya kerajinan pusaka keris, tombak, kerajinan pembuatan wayang untuk berbagai kepentingan yaitu kepentingan pertunjukan maupun kepentingan souvenir.

Gambar 20. Keris
Sumber: www.google.com

Gambar 21. Kerajinan berbentuk Wayang
Sumber: www.google.com

Kerajinan berkaitan dengan pembuatan busana Jawa dan perlengkapannya seperti misalnya industri pakaian temanten Jawa, pakaian kethoprak dan pertunjukan, industri lurik, industri batik tradisional, produksi berbagai macam baju, aksesoris, tas, yang memakai ikon budaya Jawa seperti misalnya menggunakan gambar-gambar aksara Jawa, wayang, alat-alat tradisional maupun tempat-tempat bersejarah.

Gambar 22. Sanggul
Sumber: www.google.com

Gambar 23. Blangkon
Sumber: www.google.com

Gambar 24. Pakaian Kethoprak
Sumber: www.google.com

Gambar 25. Pakaian Pengantin Jawa
Sumber: www.google.com

c. Pertanian dan agro bisnis

Penanaman pertanian dengan model kearifan lokal perlu dikembangkan. Penggunaan *pranata mangsa* serta kearifan lokal pengelolaan bibit sampai pada pemanenan akan menghasilkan hasil seperti halnya tanaman organik.

d. Penerbitan

Usaha penerbitan buku-buku bahasa, sastra dan budaya Jawa serta pengajarannya dapat menjadi bidang usaha pada kelompok ini.

e. Mainan Anak-Anak

Beberapa permainan tradisional yang menggunakan alat seperti misalnya dakon, egrang, gangsingan, stinan, umbul kartu, boneka, ganjilan, bekelan, dapat menjadi bidang usaha kelompok ini, untuk itu perlu pula diupayakan untuk mengembangkan kembali jenis-jenis permainan tradisionalnya.

Gambar 26. Egrang
Sumber: www.google.com

Gambar 27. Dakon
Sumber: www.google.com

2. Bidang Usaha Kelompok Konsultatif

Bidang usaha ini untuk kalangan ekstrovert dominan. Bidang usaha yang sesuai adalah bidang-bidang yang memungkinkan mereka pada posisi pemegang kendali, dengan demikian usaha yang cocok untuk kalanan ini adalah:

a. Jasa Konsultasi

Jasa konsultasi yang dapat dibuka pada ranah pengembangan budaya Jawa adalah konsultasi persiapan pernikahan terkait dengan penentuan hari, termasuk pula penentuan hari pada upacara-upacara besar daur hidup manusia, seperti: tetakan, lamaran, juga termasuk peringatan-peringatan orang yang meninggal. Jasa konsultasi juga dapat diselenggarakan untuk konsultasi terkait dengan kecocokan seseorang didalam menentukan pasangan hidupnya. Arah hadap, arah bangun, lokasi yang sesuai, tanaman yang harus ditanam didalam lingkungan tersebut pada bangunan atau rumah yang akan ditinggali.

Jasa konsultasi yang lain adalah jasa konsultasi penyusunan skripsi atau tugas akhir mahasiswa program studi bahasa Jawa. Bidang konsultasi penyelenggaraan upacara pernikahan yang dewasa ini sangat pesat kemajuannya. Bidang kursus-kursus bahasa yang meliputi sesorah pranatacara, kursus pelajaran bahasa Jawa untuk anak-anak, untuk orang asing, kursus tembang, karawitan, busana tradisional, kursus perias pengantin, kursus dalang, kursus penulisan scenario kethoprak, kursus menari merupakan suatu bidang yang dapat dilakukan oleh kelompok ini.

Gambar 28. Kursus Karawitan
Sumber: www.google.com

Gambar 29. Kursus Merias Pengantin
Sumber: www.google.com

3. Bidang Usaha kelompok Layanan

a. Biro Jasa

Biro jasa yang didirikan secara solid untuk mengurus-upacara-upacara tradisional dari sejak direncanakan sampai pada pestanya merupakan satu bidang usaha yang sangat menjanjikan. Biro jasa ini berkolaborasi dengan catering, perias manten, MC, pengisi acra, baik karawitan maupun tari-tarian, EO, dan biro konsultasi

b. Jasa pengetikan transliterasi maupun transkripsi manuskrip.

Jasa ini dapat melayani pengetikan teks-teks jawa latin yang diketik dengan manual yang kemudian dialihkan dalam program komputer melayani transliterasi naskah-naskah berhuruf carik maupun cetak juga dapat melayani transkripsi teks untuk kepentingan studi atau penyelamatan.

c. Sablon pesanan

Pada bidang ini usaha lebih ditekankan adanya kebebasan pelanggan untuk memilih rancangan dan motif yang dikehendaki sehingga usaha dapat dikonsentrasikan pada rancangan dan motif-motif kearifan lokal maupun budaya jawa.

Gambar 30. Kaos Jawa
Sumber: www.google.com

d. Perbengkelan

Perbengkelen disini dapat mencakup bengkel kendaraan tradisional seperti misalnya dokar, becak, sepeda onthel. Disamping itu juga bengkel untuk gamelan, benda-benda pusaka, kontraktor dan jasa perbaikan bangunan. Bidang usaha ini dapat melingkupi perbaikan bangunan-bangunan dan rumah-rumah tradisional Jawa maupun kantor-kantor yang dilindungi sebagai cagar budaya.

Gambar 31. Bengkel Andong/Dokar
Sumber: www.google.com

e. Salon Kecantikan

Bidang usaha ini sangat menjanjikan karena dewasa ini berkembang tren untuk kembali ke alam. Salon kecantikan yang berbasis jamu tradisional, bahan-bahan herbal, spa tradisional yang dikemas dalam berbagai konsep dapat menjadi bidang usaha kelompok ini.

Gambar 32. Spa Tradisional Jawa
Sumber: www.google.com

f. Makelar

Makelar adalah bisnis mediator atau perantara yang mempertemukan penjual dan peminat. Dari situ makelara dapat mendapatkan fee. Makelar dalam budaya Jawa dapat berupa makelar untuk penjualan barang-barang antik, pusaka, topeng, perhiasan khas Jawa, batik-batik tradisional kuno. Pada bidang usaha ini sesungguhnya masih belum banyak yang menekui padahal sesungguhnya bidang ini sangat dinanti oleh masyarakat yang mempunyai barang-barang koleksi barang-barang tersebut. Tanpa adanya makelar mereka susah untuk mendapatkan pasar.

4. Bidang Usaha Kelompok Analitis

a. Jasa Penerjemah

Dalam budaya Jawa dapat membuka penerjemahan dari bahasa Jawa Kuno, Jawa tengahan, Jawa Baru, Jawa Modern ke bahasa Indonesia, atau bahasa Inggris dan sebaliknya sesuai dengan ketrampilannya.

b. Jas Reparasi

Jasa reparasi ini dapat membuka bidang reparasi untuk penanganan naskah yang rusak atau preservasi naskah, reparasi baju-baju antic dan kuno, kain batik kuno, serta jam kuno yang membutuhkan dedikasi yang tinggi.

c. Karya Intelektual

Bidang-bidang untuk menghasilkan media-media pembelajaran bahasa Jawa yang kreatif baik dalam bidang aksara, sastra maupun pendidikan dapat dibuka pada usaha kelompok ini

d. Perancang Busana

Rancangan busana berbasis budaya Jawa untuk pakaian tradisional Jawa dapat dibuka senyampang dengan semakin maraknya penggunaan pakaian tradisional di Jawa.

Gambar 33. Rancangan Busana Berbahan Lurik
Sumber: www.google.com

e. Jasa Penatu atau *laundry*

Bidang usaha penatu atau *laundry* khusus untuk batik tradisional, pakaian Jawa tradisional, perhiasan imitasi dapat dibuka karena untuk menatu barang-barang in merupakan sesuatu yang khusus.

f. Jasa Penjahitan

Jasa penjahitan untuk baju pengantin, baju tradisional Jawa dan pernik-pernik keJawaan dapat dibuka dalam kelompok ini dengan mempelajari karakteristik ikon budaya Jawa.

Gambar 34. Pakaian Tradisional Jawa untuk Acara Pernikahan
Sumber: www.google.com

D. PANGGILAN JIWA, PSIKOLOGI PASAR TERKAIT DENGAN PRODUK DAN PROSES

Terkait dengan panggilan jiwa, terlebih dahulu akan dipaparkan tentang bakat. Malcolm Gladwell (2008: 50) menulis tentang kesuksesan manusia menemukan karya-karya besar yang dilakukan ternyata tidak ditentukan tingginya IQ yang dimiliki, latar belakang keluarga, tanggal lahir, darah biru atau bukan, melainkan oleh dedikasi, sebagai suatu kecerdasan praktis. Temuan itu sejalan dengan apa yang dikatakan John Maxwell (2007: 21) yang menyatakan bahwa talenta atau bakat itu hanyalah sebuah kesempatan, tetapi untuk menjadi sesuatu, bakat harus diasah agar dapat menjadi besar. Bakat, kesempatan dan potensi harus bergerak bersama untuk mengupayakan keberhasilan.

Dalam masyarakat terdapat banyak orang berbakat dan pintar memiliki jiwa dan spirit *entrepreneurship* serta kreatif namun tidak menjadi orang sukses. Hal itu karena cara berpikir pemilik bakat yang kurang tepat. Demikian pula ketika orang pintar tersebut merasa pintar, maka banyak kesempatan yang kemudian terabaikan. Terkait dengan bakat uji, maka orang tersebut harus mencari untuk bisa memiliki dengan cara berubah, walaupun untuk itu kadang-kadang harus bergulat dengan ketidaknyamanan. Seorang *entrepreneur* adalah orang yang merasa hidupnya kurang nyaman, terancam dan siap menghadapi keadaan sulit, oleh karena itu diperlukan kewaspadaan dan perjuangan terus menerus dalam kehidupannya.

Untuk menggali bakat harus disertai dengan kerja keras, kejujuran, kecerdasan, ketrampilan, penampilan fisik, kualitas suara dan pendidik. Semua potensi tersebut adalah model yang sangat bernilai. Untuk memulai suatu usaha diperlukan langkah-langkah persiapan yang menyangkut persoalan kekuatan psikis. Untuk mencari bidang yang sesuai juga diperlukan ptetapi untuk menjadi sesuatu, bakat harus diasah agar dapat menjadi besar. Bakat, kesempatan dan potensi harus bergerak bersama untuk mengupayakan keberhasilan.

Dalam masyarakat terdapat banyak orang berbakat dan pintar memiliki jiwa dan spirit *entrepreneurship* serta kreatif namun tidak menjadi orang sukses. Hal itu karena cara berpikir pemilik bakat yang kurang tepat. Demikian pula ketika orang pintar tersebut merasa pintar, maka banyak kesempatan yang kemudian terabaikan. Terkait dengan bakat uji, maka orang tersebut harus mencari untuk bisa memiliki dengan cara berubah, walaupun untuk itu kadang-kadang harus bergulat dengan ketidaknyamanan. Seorang *entrepreneur* adalah orang yang merasa hidupnya kurang nyaman, terancam dan siap menghadapi keadaan sulit, oleh karena itu diperlukan kewaspadaan dan perjuangan terus menerus dalam kehidupannya.

Untuk menggali bakat harus disertai dengan kerja keras, kejujuran, kecerdasan, ketrampilan, penampilan fisik, kualitas suara dan pendidik. Semua potensi tersebut adalah model yang sangat bernilai. Untuk memulai suatu usaha diperlukan langkah-langkah persiapan yang menyangkut persoalan kekuatan psikis. Untuk mencari bidang yang sesuai juga diperlukan pemahaman terhadap karakter pelaku. Hal itu disebabkan karena orang yang benar-benar mencintai pekerjaan adalah orang-orang yang berhasil. Untuk itu pelaku wirausaha harus dapat benar-benar mengenal panggilan

jiwanya dan mampu memenuhi keinginan pasar. Untuk dapat mengerti panggilan jiwa maka perlu di cek apakah bidang wirausaha cocok dengan dirinya, bagaimana akses jaringan, lingkungan pendukung dan bagaimana potensinya apakah komersialisasinya mampu memberikan tingkat perhitungan dan pengembalian investasi yang layak.

PENUTUP

Kewirausahaan mempelajari tentang nilai, kemampuan dan perilaku seseorang dalam berkreasi dan berinovasi. Pada kewirausahaan yang dikembangkan dari budaya Jawa maka wirausaha tersebut akan menyasar pada usaha mikro kecil dan menengah. Berdasarkan signifikansi antara tipe dan kepribadian seseorang yang menunjukkan keinginan jiwa atau panggilan jiwa. Pada orang-orang yang mempunyai kepribadian *introvert* dominan akan lebih baik apabila mengambil bidang usaha produksi seperti pada bidang makanan dan minuman bidang kerajinan pertanian agro bisnis, penerbitan dan mainan anak-anak terkait dengan budaya Jawa benar-benar mencintai pekerjaan adalah orang-orang yang berhasil. Untuk itu pelaku wirausaha harus dapat benar-benar mengenal panggilan jiwanya dan mampu memenuhi keinginan pasar. Untuk dapat mengerti panggilan jiwa maka perlu di cek apakah bidang wirausaha cocok dengan dirinya, bagaimana akses jaringan, lingkungan pendukung dan bagaimana potensinya apakah komersialisasinya mampu memberikan tingkat perhitungan dan pengembalian investasi yang layak.

Adapun untuk kalangan ekstrovert dominan, bidang yang cocok adalah bidang usaha kelompok konsultatif, yaitu jasa konsultasi terkait dengan budaya Jawa. Bidang usaha kelompok layanan yang meliputi biro jasa, jasa pengetikan transliterasi maupun transkripsi manuskrip,sablon pesanan, perbengkelan, salon kecantikan dan makelar. Bidang usaha kelompok analitis yang diantaranya yaitu jasa penerjemah, jasa reparasi, karya intelektual, perancang busana, jasa penatu atau *laundry* dan jasa penjahitan.

Untuk mencari bidang yang sesuai juga diperlukan pemahaman terhadap karakter pelaku dan harus dapat benar-benar mengenal panggilan jiwanya sehingga mampu memenuhi keinginan pasar. Untuk dapat mengerti panggilan jiwa maka perlu di cek apakah bidang wirausaha cocok dengan dirinya, bagaimana akses jaringan, lingkungan pendukung dan bagaimana potensinya apakah komersialisasinya mampu memberikan tingkat perhitungan dan pengembalian investasi yang layak.

REFERENSI

Andharini, Sri Nastiti. 2012. *Pemasaran Kewirausahaan dan Kinerja Usaha Mikro Kecil dan Menengah*. Jurnal Ekonomika-Bisnis Vol. 03 No.2 Bulan Juli Tahun 2012, Hal 121-130.

Carson,D., Cromie, S., Mc. Gowan, P. and Hill, J., 2007. *Marketing And Entrepreneurship in SMEs – An Innovative Approach*, London : Prentice Hall.

Casson, M.C., 2002. *The Entrepreneur* : an Economy Theory, Oxford: Martin Robertson.

Gladwell, Malcom. 2009. *Outliers: The Story of Succes*. Gramedia Pustaka Utama.

Hadiyati, Ernani. 2012. *Kreativitas Dan Inovasi Pengaruhnya Terhadap Pemasaran Kewirausahaan Pada Usaha Kecil.* Yogyakarta: Jurnal Inovasi dan Kewirausahaan Volume 1 No. 3 September 2012 Halaman 135-151.

Pustakawara, tt.

Rhenald Kasali, dkk. 2010. *Modul Kewirausahaan untuk Program Strata 1.* Jakarta: Hikmah.

Sujanto Agus, Halem Lubis dan Taufik Hadi. 2014. *Psikologi Kepribadian.* Jakarta: Bumi Aksara.

Suryana, 2003. Kewirausahaan*, Pedoman Praktis, Kiat dan Proses Menunju Sukses*, Edisi Revisi, Penerbit: Salemba Empat, Jakarta.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2008 Tentang Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah diakses dari *www.bi.go.id/id/tentang-bi/uu-bi/Documents/UU20Tahun2008UMKM.pdf pada 27 Agustus 2017 pukul 12.16.*

Zoetmulder, P. J. 1974. *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang.* Jakarta: Djambatan.

NILAI-NILAI MULTIKULTURALISME DALAM BUDAYA MINANGKABAU

Hasanuddin
Universitas Andalas
Email: hasanuddin17b@gmail.com

ABSTRAK

Persoalan Indonesia hari ini kembali mempertanyakan esensi keindonesiaan itu sendiri. Bukankah konvensi nasional Indonesia pada saat memproklamirkan NKRI adalah *bineka tungga ika*? Bukankah filosofi ideologis negara ini adalah Pancasila dan dasar konstitusional adalah UUD 1945? Lantas mengapakah ketiga pilar kebangsaan itu sepanjang sejarah NKRI mengalami berbagai perlakuan: dikonstruksi, didekonstruksi, direkonstruksi, dimonopoli dalam tafsir, dipinggirkan, dan (sekarang) dirindukan kembali? Apakah rindu yang dirasakan anak bangsa Indonesia hari ini adalah wujud dari sebuah kesadaran budaya?

Tujuan penulisan makalah ini adalah untuk merepresentasikan nilai-nilai multikulturalisme dalam Budaya Minangkabau, kontribusi signifikan Budaya Minangkabau bagi keindonesiaan secara histroris , kekinian, dan masa depan.

Metodologi penelitian adalah studi teks peribahasa, analisis praktik kewacanaan (intertekstual dan antarkewacanaan), serta analisis praktik sosial.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa (1) Budaya Minangkabau memiliki pondasi ideologis dan operasional dalam mendukung keindonesiaan yang multikultural, (2) secara historis kontribusi tersebut begitu nyata namun surut, dan (3) ke depan, kontribusi tersebut semakin diperlukan secara dialektis.

PENDAHULUAN

Persoalan Indonesia hari ini kembali mempertanyakan esensi keindonesiaan itu sendiri. Konvensi nasional Indonesia pada saat memproklamirkan NKRI adalah *bineka tungga ika*. Filosofi ideologis negara ini adalah Pancasila dan dasar konstitusional adalah UUD 1945. Namun, ketiga pilar kebangsaan itu sepanjang sejarah NKRI mengalami berbagai perlakuan: dikonstruksi, didekonstruksi, direkonstruksi, dimonopoli dalam tafsir, dipinggirkan, dan (sekarang) dirindukan kembali. Apakah rindu yang dirasakan anak bangsa Indonesia hari ini adalah wujud dari sebuah kesadaran budaya?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut sangat mendasar karena begitu penting dan mendesaknya persoalan keindonesiaan itu direaktualisasi. Reaktualisasi tersebut dimaksudkan sebagai sebuah "gerakan budaya" yang memotivasi setiap daerah dan kelompok etnik, keagamaan, serta golongan untuk mengaktualisasikan nilai-nilai luhur nasionalisme-multikultural yang berbasis pada budaya daerah masing-masing. Gerakan budaya tersebut diharapkan mampu menunjukkan identitas yang khas yang memberi kontribusi positif dan konstruktif bagi bagunan multikulturalisme Indonesia, sebagaimana ditunjukkan secara tegas dalam semangat nasionalisme para pahlawan kemerdekaan Indonesia masa lalu.

Persisnya apa sih persoalan keindonesiaan saat ini? Seperti sebagian sejalan dengan pernyataan yang disuarakan oleh penyelenggara Dialog Budaya Nasional di Aceh beberapa waktu yang lalu [1] di antaranya adalah realitas faktual Indonesia yang "bineka" tetapi secara sadar atau tidak sadar, dibijaki untuk diingkari demi "tunggal ika" dan akibatnya jati diri Indonesia yang "plural" tergiring menjadi "singular"; relasi antar satuan (etnik, kelompok keagamaan, dan satuan lainnya) diwarnai prasangka, sentimen dan konflik—yang mungkin tanpa disadari dan dikehendaki—memiliki andil menggagalkan "proyek" multikulturalisme; yaitu Indonesia yang aneka warna dalam suatu harmoni (Hasanuddin,

1 Dialog Budaya Nasional dengan tema: Kebudayaan sebagai Strategi Penguatan Jati Diri Bangsa, diselenggarakan Balai Pelestarian Nilai Budaya Aceh, Tanggal 5-8 Juli 2017, di The Padee Hotel, Jl. Soekarno-Hatta, Keutapang, Banda Aceh.

2017). Sebuah kekeliruan dan kemunduran bila pemahaman keindonesiaan adalah sebuah "bangunan keseragaman" sehingga memberangus semua unsur perbedaan dan keberagaman. Sebab, Indonesia itu memang beragam, dan keindahannya adalah seperti sebuah mozaik atau taman bunga, yakni ada keanekawarnaan bukan pada kesewarnaan.

Makalah ini tidak ditujukan untuk mengupas persoalan keindonesiaan dalam perspektif politik dan lain-lain, tetapi membatasi diri pada perspektif wacana kritis untuk merepresentasikan nilai-nilai (ideologi) multikulturalisme dalam Budaya Minangkabau, kontribusi signifikan Budaya Minangkabau bagi keindonesiaan secara histroris, kekinian, dan masa depan?.

Data penelitian adalah teks pepatah atau peribahasa yang disediakan melalui teknik simak dan catat. Analisis dilakukan dengan metode wacana kritis Fairclough, (Fairclough, 1992, 1998; Jorgensen and Phillips, 2007:152-153). Analisis meliputi teks pepatah atau peribahasa yang berkaitan dengan keberagaman dan keselarasan, analisis praktik kewacanaan (intertekstual dan antarkewacanaan) atas teks-teks peribahasa tersebut, serta analisis praktik sosial untuk menunjukkan keselarasan antara ideologi; perilaku dan teks-teks data.

NILAI-NILAI MULTIKULTURALISME DALAM BUDAYA MINANGKABAU

Saya sangat cenderung kepada pemahaman Daoed Joesoef yang menyatakan budaya adalah sistem nilai yang dihayati. Nilai adalah sesuatu yang "diyakini baik" dan menjadi standar perilaku dan segala sesuatu yang mencirikan budaya adalah kebudayaan (Joesoef, 1996:10). Jadi, nilai multikulturalisme disini dapat dijelaskan sebagai "sesuatu yang diyakini baik dan menjadi standar perilaku yang dihayati oleh orang Minangkabau.

Amerika mengklaim bahwa multikulturalisme adalah versi paling politis dari posmodernisme mereka (Agger, 2005:140). Multikulturalisme merupakan gelombang kedua gerakan hak-hak sipil yang membentuk masyarakat Amerika tahun 1950-1960-an (Ritzer, 2005: 322-323). Multikulturalisme menyokong posmodernisme, mulai dari feminimisme (perjuangan kesetaraan kaum perempuan minoritas), melawan narasi-narasi besar (yang mengucilkan kelompok-kelompok minoritas dan perspektif-pespektifnya), menolak esensialisme (yang menggeneralisasi ciri individu pada semua konteks sosial, budaya, dan sejarah kelompok; sebagai dasar penindasan minoritas), mendukung ide desentralisasi (penolakan pemusatan pada kelompok-kelompok utama) dan perbedaan (sebagai dasar penghargaan dan toleransi). Posmodernisme, merupakan antitesis terhadap modernisme, menentang rasionalisme, totalitarianisme, dan universalisme; serta cenderung kepada penghargaan keanekaragaman, pluralitas, kelimpahruahan, dan fragmentasi, dengan menerima berbagai kontradiksi, banalitas, dan ironi di dalamnya (Piliang, 2004).

Benarkah esensi multikulturalisme itu milik Amerika dan baru ada tahun 1950-an atau 1960-an? Tentu tidak, karena secara normatif dan faktual, multikulturalisme telah diberi pondasi dan dipraktekkan dalam kehidupan social di berbagai bangsa Timur. Dalam Islam, multikulturalisme itu telah ditauladankan oleh Rasulullah Saw dalam sistem pemerintahannya di Madinah dan Makkah pada paro awal abad ke-7 M. Demikian pula di Nusantara, akar multikulturalisme itu telah ada ratusan bahkan ribuan tahun yang lalu. Di Bali, misalnya, kita bisa melihat bagaimana konsep multikulturalisme itu dipraktikkan di Karangasem, di Buleleng, dan lain-lain. Apalagi di Minangkabau, masyarakat egalitarian yang melembagakan tradisi merantau dan beradaptasi dengan masyarakat tempat mereka menjadi pendatang.

Multikultural terdiri atas dua kata: "multi" (= banyak, beragam, majemuk) dan "kultur" (= budaya atau tradisi yang diciptakan dan diikuti oleh manusia). Multikultur berarti kemajemukan kultur atau pluralitas budaya yang dicirikan oleh suatu komunitas masyarakat. Multikultural berarti hal-hal yang berkaitan dengan multikultur. Masyarakat multikultural (*multicultural society*) didasari oleh masyarakat plural (*plural society*). Dalam masyarakat plural, hubungan antar berbagai unsur yang berbeda diwarnai dominasi dan karena itu juga diskriminatif walau sangat tersamar. Pada masyarakat multikultural, interaksi aktif di antara masyarakat dan budaya yang plural itu terjadi dalam kedudukan yang sejajar, setara, dan adil (Lubis, 2006: 166,169)."

Paper kecil ini ingin mendikusikan beberapa segi multikultural dalam perspektif Budaya Minangkabau, yang meliputi (1) teks-teks dasar multikultural, (2) praktik kewacanaan (intertekstualitas dan antarkewacanaan), dan (3) konteks sosio kultural yang menghidupinya. Indikator multikulturalisme adalah perbedaan, kesetaraan, toleran, dan harmoni. Ada banyak teks yang diperoleh, tetapi yang ditampilkan dalam paper kecil ini hanyalah sampel secara tematik.

TEKS DAN PRAKTIK KEWACANAAN MULTIKULTURALISME MINANGKLABAU

Ada empat konsep yang sentral dalam wacana multikulturalisme Minangkabau, yakni perbedaan dan peneguhan identitas, kesetaraan dan persaingan, toleransi dan adaptasi, dan harmoni dinamik.

1. Perbedaan dan Peneguhan Identitas

Basis pluralitas dan multikulturalitas adalah perbedaan. Perbedaan mengindikasikan keberagaman yang memiliki cirri khas masing-masing. Ciri-ciri khas tersebut meliputi nilai, norma, perilaku, dan budaya fisik. Ciri-ciri khas tersebut diciptakan, dipupuk, dihidupi, diperteguh, dikembangkan dan dipertahankan. Perbedaan tersebut dalam peribahasa Minangkabau digambarkan sebagai berikut.

Kapalo samo itam, pandapek balain-lain
Lain padang lain bilalang, lain lubuak lain ikannyo'
' Kepala sama hitam, pendapat berlain-lain
Lain padang lain belalang, lain lubuk lain ikannya'

Budaya Minangkabau menyadari bahwa perbedaan adalah faktual. Perbedaan ada dalam lingkup individual maupun komunal. Dalam lingkup individual, dalam kesamaan (kepala sama hitam) ada perbedaan (pendapat berlain-lain). Orang yang bersaudara sedarah bahkan yang kembar siam sekalipun, memiliki perbedaan satu sama lain, terutama dalam ide, pemikiran, atau keinginan. Demikian pula, dalam lingkup komunal, perbedaan lingkungan fisik menentukan atau memberi pengaruh bagi terjadinya perbedaan sosial antara satu kelompok dengan kelompok yang lain.

Menyikapi faktualitas perbedaan tersebut, sikap Budaya Minangkabau adalah mempertahankannya. Penciri lahir menunjukkan sesuatu yang esensial secara batin. Oleh sebab itu, ciri-ciri khas merupakan identitas masing-masing. Hal itu dipandang perlu dan patut untuk dipertahankan secara dinamis. Ciri khas tersebut tidak boleh berubah oleh gerusan faktor eksternal, sebagaimana peribahasa berikut.

Indak itam dek arang,
bukan lamak dek santan
Bapantang kuniang dek kunik

'Tidak hitam karena arang
Bukan enak karena santan
Berpantang kuning karena kunyit'

Masuak kandang kambiang mambebek, tapi bukan jadi kambiang
Masuak kandang arimau mangaum, tapi bukan jadi arimau
'Masuk kandang kambing mambebek, tapi bukan jadi kambing
Masuk kandang harimau mangaum, tapi bukan jadi harimau'

Peribahasa di atas menyatakan bahwa identitas mestilah dipertahankan. Sebagaimana layaknya sebuah benda, walau kena arang ia tidak akan hitam; semisal gulai ia enak bukan karena santan; atau seumpama nasi putih ia berpantang kuning disebabkan kunyit. Begitu kukuh prinsip mempertahankan identitas itu dalam perspektif Budaya Minangkabau.

Dalam praktik kewacanaan, teks-teks di atas memiliki hubungan dengan teks-teks lain. Teks perbedaan sehaluan dengan teks-teks spiritualitas Orang Minangkabau yang muslim. Teks-teks dimaksud adalah ayat-ayat Al Quran al Karim. Al Quran menyatakan bahwa manusia diciptakan dari seorang laki-laki dan seorang perempuan kemudian dijadikan bersuku-suku dan berbangsa-bangsa untuk saling kenal mengenal (QS 49:13). Banyak ayat yang lain yang menyatakan bahwa manusia memang diciptakan di dalam perbedaan, baik bahasa dan warna kulit (QS 30:22), syariat (QS 22: 67), kiblat (QS 02:148), cara sembahyang dan tasbih (QS 24:41), jalan yang berbeda-beda (QS 72:11), dan ayat lainnya.

Prihal peneguhan identitas, teks-teks yang berhubungan adalah perintah untuk istiqomah (teguh pendirian) mempertehankan keimanan dan ketakwaan. Misalnya QS 103:3 berupa anjuran istiqomah beriman, beramal sholeh dan saling menasihati prihal kebenaran dengan sabar agar tidak merugi dalam perjalanan waktu), atau QS 95:6 berisi anjuran istiqomah beriman dan beramal sholeh agar tidak menjadi manusia yang direndahkan.

Teks-teks dari Al Quran di atas menunjukkan bahwa manusia telah ditakdirkan untuk banyak, jamak, majemuk, atau beragam dan berbeda satu sama lain. Keberagaman itu ditandai oleh perbedaan ras (warna kulit), bahasa, bangsa, suku, dan usaha; dan demikian pula perbedaan syariat, kiblat atau pandangan hidup (*way of life*), cara tasbih dan sembahyang, cara berbuat, dan jalan yang ditempuh oleh manusia satu dengan yang lain. Dengan kata lain, perbedaan adalah sunnatullah atau hukum alam dan dianjurkan untuk teguh dalam kebenaran. Itulah landasan filosofis-teologis multikultural dalam Islam (Hasanuddin, 2010).

Dalam praktik sosial, kemana pun Orang Minangkabau merantau, mereka tetap mempertahankan identitas mereka. Bila tersebab beberapa hal, yang mengkibatkan identitas keminangkabauannya akan digugat, maka mereka biasanya benar-benar menyembunyikan diri.

2. Kesetaraan dan Persaingan

Setiap orang atau kelompok dalam perbedaan dan keberagaman, dalam Budaya Minangkabau, ditempatkan dalam kesetaraan. Seseorang atau suatu kelompok tidak lebih tinggi derajatjnya dibandingkan yang lain. Hal itu digambarkan dalam petuah berikut.

Duduk sahamparan, tagak sapamatang
Duduk samo randah, tagak samo tenggi
'Duduk sehamparan, tegak sepematang
Duduk sama rendah, tegak sama tinggi'

Petuah tersebut menyatakan bahwa semua ada dalam hamparan dan tataran yang sama, duduk sama rendah tegak sama tinggi. Tidak ada manusia, secara individual atau kelompok' yang lebih tinggi atau lebih mulia dari individu atau kelompok yang lain.

Setiap individu dan atau kelompok harus senantiasa mempertahankan kesetaraan tersebut. Mempertahankan kesetaraan bukan bersifat pasif tetapi selalu dinamis. Dalam dinamika kesetaraan, dengan demikian, individu atau kelompok harus bersaing satu sama lain. Bila tidak, maka akan terjadi ketimpangan, sebagian akan maju dan sebagian akan tertinggal. Orang yang tidak mampu mempertahankan kesetaraan disebut *orang kurang* atau orang yang tidak punya harga diri atau pecundang. Petuah Minangkabau mengamanatkan sebagai berikut.

Nak kayo kuaik mancari
Nak cadiak rajin baraja
Nak mulie pahaluih budi

Hendak kaya kuat mencari
Hendak cerdik rajin belajar
Hendak mulia perhalus budi'

Teks-teks lain yang sejajar adalah QS 49:13. Teks tersebut di samping menyatakan bahwa perbedaan dan keberagaman adalah sunnatullah, teks itu juga menegaskan bahwa "orang yang paling mulia hanyalah orang yang paling takwa kepada Allah Swt". Dengan kata lain, semua manusia diciptakan sama, sederajat, dan setara namun perbedaannya hanyalah dalam hal ketakwaan. Setiap orang dituntut untuk selalu bersaing dalam perlombaan demi kebaikan (*fastabiqul khairat*).

Dalam praktik sosial, sikap egalitarian dan bersaing sehat untuk kemajuan adalah dua hal yang menonjol dalam perilaku orang Minangkabau. Mereka tidak mendukung kultus individu dan menolak pola hubungan *patron client*.

3. Toleransi dan Adaptasi

Dalam dinamika perbedaan dalam keberagaman, Minangkabau menjunjung tinggi prinsip toleransi dan adaptasi. Sikap toleransi didasarkan atas kesadaran bahwa berbeda adalah sunnatullah atau hukum alam. Oleh karena itu, perbedaan harus dihormati dan diberi porsi yang pantas, sesuai dengan pepatah berikut.

Lain padang lain bilalang, lain lubuak lain ikannyo
Lain padang lain belalang, lain lubuk lain ikannya'

Walaupun demikian, dalam interaksi lintas budaya, ketentuan yang digariskan adalah pendatang menghormati adat istiadat masyarakat setempat.

Dima bumi dipijak, disitu langik dijunjuang
Dima aie disauak, disitu sumua digalikan
Dimana bumi dipijak, disitu langit dijunjung
Dimana air disauk, disitu sumur digalikan

Bahkan, adaptasi bukan sekadar menghormati tetapi juga mengakomodasikan diri ke dalam struktur masyarakat setempat.

Kalau anak pai ka lapau
Iyu bali balanak bali
Ikan panjang bali daulu
Kalau anak pai marantau
Induak cari sanak pun cari
Induak samang cari daulu
'Kalau anak pergi ke lepau
Iyu beli belanak beli
Ikan panjang beli dahulu
Kalau anak pergi merantau
Ibu cari sanak pun cari
Induk semang cari dahulu

Basis sikap toleran adalah 'budi', yakni nilai yang menuntun orang Minangkabau untuk bertenggang rasa sesuai dengan prinsip *sakik dek awak sakik dek urang* 'sakita bagi kita pasti sakit pula bagi orang'. Oleh karean itu, pola penyelesaian sengketa yang utama dalam Budaya Minangkabau adalah diplomasi. Cara-cara yang menonjolkan kekerasan sangat dihindari. Oleh sebab itu, keahlian orang Minangkabau yang menonjol adalah diplomasi.

4. Harmoni dinamik

Harmoni adalah keniscayaan yang sama pentingnya dengan semangat berbeda dengan mempertahankan identitas primordial masing-masing. Dengan kata lain, ketika dihadapkan kepada dua hal: primordial *indigeneous* atau multikulturalisme *cross cultural*, maka pilihannya bukan pilih salah satu melainkan adalah menjaga keseimbangan di antara kedua hal yang antagonis tersebut. Harmoni meliputi harmoni horizontal (material dan social) dan harmoni vertical (spiritual).

HARMONI HORIZONTAL

Harmoni dapat dicapai pertama-tama dengan peningkatan kesejahteraan material, sebagaimana pepatah *Majilih di tapi aie, Maradeso di paruik kanyang* 'Menjelis di tepi air, Merdesa di perut kenyang'. Maksudnya, menjelis atau bersih-bersih dapat dilakukan dengan optimal bila berada dekat dengan air. Demikian pula, merdesa atau perkataan/ perbuatan yang layak; patut; sopan (beradab) dapat dilakukan apabila perut kenyang (tidak dalam keadaan kelaparan). Maknanya, adat yg halus hanya dapat dilakukan apabila orang berkecukupan atau kaya.

Pernyataan di atas dipertegas dengan ungkapan adat berikut.

Kaluak paku kacang balimbian, Tampuruang lenggang lenggokkan
Bao manurun ka Saruaso, Tanamlah siriah jo ureknyo
Anak dipangku kamanakan dibimbiang, Urang kampuang dipatenggangkan
Tenggang nagari jan binaso, Tenggang sarato jo adatnyo

'Keluk paku kacang belimbing. Tempurung lenggang lenggokkan
Bawa menurun ke Saruasa, Tanamlah sirih beserta uratnya
Anak dipangku kemenakan dibimbing, Orang kampung dipertenggangkan
Tenggang negeri jangan binasa, Tenggang serta dengan adatnya'

Artinya, harmoni diwujudkan dalam bentuk penunaian tanggung jawab terhadap keluarga batih (*nucleous family*), keluarga komunal (*extended family*), dalam ranah kesejahteraan material (harta pencaharian dan harta pusaka) dan baru bisa berimbas ke kesejahteraan sosio kultural (negeri dan adat istiadat)

Tagak basuku mamaga suku,
Tagak bakampuang mamaga kampuang,
Tagak banagari mamaga nagari,
Tagak babangso mamaga bangso.

'Tegak bersuku memagar suku
Tegak berkampung memagar kampung
Tegak ber*nagari* memagar *nagari*
Tegak berbangsa memagar bangsa'

Teks di atas merepresentasikan pandangan adaptasi multikultural yang bersifat strukturalis, yaitu bahwa seseorang adalah makhluk global yang hidup dalam ruang-ruang berjenjang. Sebuah kesatuan suku atau *clan* merupakan sebuah keseluruhan yang terdiri atas individu-individu genealogis. Namun, dalam konteks kampung dan *nagari*, kesatuan suku atau *clan* hanyalah sebuah unsur. Demikian pula, dalam konteks berbangsa, kesatuan etnik hanyalah sebuah unsur dalam keseluruhan yang multi etnik. Pada posisi sebagai sebuah unsur, ia bersifat partikularitas terhadap keseluruhan yang dibangunnya. Demikianlah realitas berjenjang dipahami sehingga setiap individu memiliki kewajiban mengayomi diri dan kelompoknya secara proporsional berjenjang itu. Hal yang ditekankan dalam wacana tersebut adalah bahwa kepentingan bersama mesti lebih diutamakan daripada kepentingan individu atau kelompok parsial.

Konflik merupakan hal yang lumrah bahkan niscaya. *Rancak gandang dek batingkah, elok talempong dek batalu, lamak rundiangan dek batikai* 'indah (bunyi) gendang karena ada peningkah, elok (bunyi) talempok karena bertalu-talu, enak rundingan karena ada pertikaian'. Lebih jauh, peribahasa mereka mengatakan: *basilang kayu dalam tungku, baitu api mako ka iduik, baitu nasi mako ka masak* 'bersilang kayu dalam tungku dengan begitu maka api akan hidup, dengan begitu maka nasi akan masak'.

Harmoni horizontal mereka pahami secara dialektik-dinamik. Harmoni mestilah dialektik, sejalan dengan mekanisme tesis-antitesis-sintesis. Bahkan, lebih jauh menghendaki adanya output dan outcomes. Bila kita cermati secara struktural, peribahasa itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

basilang kayu adalah konflik (tesis–antitesis), *tungku* adalah media/ mediasi, *api mako ka iduik* adalah *output* berupa sintesis, dan *nasi mako ka masak* adalah *outcome* atau hasil. Dengan demikian, konflik tidak saja diperlukan tetapi juga mesti dimediasi sehingga mengalami transformasi manifestasi yang menghasilkan sintesis, *output*, dan *outcome*.

HARMONI VERTIKAL

Harmoni horizontal hanyalah jalan menuju harmoni veretikal. Pepatah mereka mngatakan: *iduik baraka mati bariman.* Artinya, harmoni horizontal perihal kehidupan dunia yang material atas dasar pertimbangan rasional (*baraka* 'berakal') diperjuangkan sejalan dengan kehidupan akhirat yang spiritual atas dasar pertimbangan keimanan (*bariman* 'beriman'). Kehidupan dunia (ibadah sosial) mesti selaras dengan kehidupan akhirat (ibadah *ubudiyah* atau ritual). Dengan kata lain hubungan sosial dalam bentuk saling meminta dan bersilaturahmi (ibadah sosial) harus didasarkan atas dasar ketakwaan karena sesungguhnya segala tindak tanduk manusia senantiasa dalam penjagaan dan pengawasan Allah Swt. Oleh sebab itu, *di lahie mancari kawan, di batin mancari tuhan* 'lahiriyahnya mencari teman, batiniyahnya mencari tuhan'.

Ungkapan adat yang sudah sangat lazim berkaitan dengan harmoni horizontal dan vertical ini adalah sebagai berikut.

Syarak mandaki, adat manurun
Syarak mangato, adat mamakai
'Syarak mendaki, adat menurun
Syarak mengata, adat memakai'

PRAKTIK SOSIAL PERIBAHASA MULTIKULTURALISME

Dalam konteks keindonesiaan, praktik social multicultural orang Minangkabau ditunjukkan oleh tokoh-tokoh Minangkabau di pentas nasional. SPEAK menyebut bahwa tiga dari empat *the founding fathers* NKRI adalah orang Minangkabau. Hal itu sesungguhnya sebuah keunikan. Bukankah ada banyak suku bangsa di Indonesia dan Minangkabau hanyalah satuan etnik yang relative kecil di hamparan luas Nusantara? Tapi, itulah faktanya. Mengapa hal itu terjadi? Umar Kayam menyebut di dalam pidato anugerah guru besarnya, bahwa bibit demokrasi itu hanya ada di Minangkabau. Saya kira, yang dimaksud dengan "bibit demokrasi" itu adalah sikap egalitarian dan penghormatan terhadap perbedaan. Kedua sikap nilai itulah yang menjadi pondasi multikulturalisme. Dalam konteks keindonesiaan, multikulturalisme itulah "bineka tunggal ika".

Dalam perjalanan sejarah, konsep dan nilai–nilai multikulturalisme tersebut mengalami berbagai ujian. Ujian–ujian tersebut terepresentasi pada berbagai peristiwa, seperti menarik dirinya Hatta dari dwitunggal RI bersama Sukarno, tuntutan otonomi daerah dan perimbangan keuangan pusat–daerah, pecahnya PRRI (Permesta), penumpasan PRRI secara *draconian* (keras dan kejam) (Kahin, 2005), trauma kultural kaminangkabauan pasca PRRI, dan penurunan eksistensi serta fungsi nilai–nilai multikulturalisme dalam tatanan keindonesiaan.

Bila saat ini, "kerinduan" akan multikulturalisme (baca kebinekaatunggalikaan) Indonesia muncul kembali, maka seyogianya ini sebuah kesadaran budaya daripada sebuah kamuflase politik semata. Sebagai sebuah gerakan budaya, maka rekonstruksi dan revitalisasi nilai–nilai multikulturalisme dalam budaya Minangkabau khususnya dan dalam berbagai budaya etnik di Indonesia pada umumnya, menjadi sebuah keniscayaan yang mutlak dan mendesak.

PENUTUP

Refleksi nilai–nilai multikulturalisme dalam Budaya Minangkabau ada ada pada empat kata kunci, yakni perbedaan, kesetaraan, toleransi dan harmoni. Kunci kebhinnekaan adalah perbedaan dan kunci multikulturalisme adalah kesetaraan dan toleransi (penghormatan atas perbedaan). Dinamika harmoni adalah keseimbangan dalam perbedaan. Itulah pondasi ideologis dan operasional Budaya Minangkabau yang mendukung keindonesiaan yang multikultural,

Secara historis, dalam praktik sosial, kontribusi nilai–nilai multikulturalisme Minangkabau dalam membangun konstruksi NKRI begitu nyata. Hal itu ditunjukkan dalam komposisi *the founding fathers* Indonesia, yang menempatkan tiga dari empat tokohnya adalah putera Minangkabau. Dalam proses sejarah keindonesiaan, peran dan kontribusi tersebut surut terutama akibat penyempitan ruang bagi ekspresi multikulturalisme itu sendiri oleh kekuasaan. Ketika saat ini semangat keindonesiaan itu kembali dibangkitkan, maka kontribusi nilai–nilai tersebut sepertinya kembali diperlukan.

Wacana nilai–nilai multikulturalisme dalam Budaya Minangkabau tersebut di atas merefleksikan sebuah preskripsi bahwa perbedaan semestinya dirayakan. Perayaan perbedaan dengan cara peneguhan identitas subbudaya–subbudaya yang berakar pada kearifan–kearifan lokal yang khas. Semangat peneguhan identitas subbudaya bukan dalam arti menumbuhkan sikap primordialisme sempit. Budaya primordial adalah pondasi berdirinya sebuah bangsa besar yang disebut Indonesia. Politik kebudayaan yang seyogianya disuburkan adalah peneguhan akar, penguatan batang, peningkatan kualitas bunga dan buah bagi seluruh subbudaya yang diarahkan untuk terbangunnya dengan kokoh "taman budaya kebangsaan" yang indah dan bermakna. Taman yang indah adalah sebuah mozaik, kebermaknaannya adalah pada aneka warna bukan pada kesewarnaan, yang dinamis dan berkualitas.

Dengan begitu, esensi multikultural yang bebas dari etnosentrisme, yang menghormati hak–hak untuk berbeda secara budaya, dan menjunjung emansipasi budaya–budaya kecil dan minoritas dalam tataran "duduk sama rendah berdiri sama tinggi", akan dapat diwujudkan. Diperlukan sistem hukum yang adil dan beradab, karena tanpa itu sulit dibayangkan harmoni multikultural itu dapat direalisasikan.

DAFTAR PUSTAKA

Agger, Ben. 2005. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan, dan Implikasinya*, (Terj. Nurhadi). (Yogyakarta: Kreasi Wacana.) hlm. 140

Fairclough, Norman. 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

Fairclough, Norman. 1998 "Discourse Representation in Media Discourse", dalam *Critical Discourse Aanlysis*. London and New York: Longman.

Hasanuddin. 2010. "Multikulturalisme dalam Bahasa Quran dan Hadits". *Jurnal Linguistika Kultura*. Vol.3, No.3, Maret, 197–209.

Hasanuddin. 2017. “Nilai dan Karakter Budaya “. Makalah Dialog Budaya Nasional dengan tema: Kebudayaan sebagai Strategi Penguatan Jati Diri Bangsa. Balai Pelestarian Nilai Budaya Aceh, (5–8 Juli 2017).

Joesoef, Daoed. 1996. *Era Kebudayaan: Pemberdayaan Manusia dalam Perkembangan Zaman*. Tulisan dalam buku Pemberdayaan, Konsep, Kebijakan dan Implementasi oleh Onny S, Prijono. Jakarta: *Center for Strategic and Internasional Studies*.

Jorgensen, Marianne W. dan Louise J. Phillips. 2007. *Analisis Wacana, Teori dan Metode* (Imam Suyitno, Lilik Suyitno, dan Suwarna, Pentj.). Jakarta: Pustaka Pelajar

Kahin, Audrey. 2005. *Dari Pemberontakan ke Integrasi.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Lubis, Akhyar Yusuf. 2006. *Dekonstruksi Epistemologi Modern, Dari Posmodernisme, Teori Kritis, Poskolonialisme Hingga Cultural Studies*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.

Rogers dalam George Ritzer, *Teori Sosial Postmodern* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005) h 322-323

Yasraf Amir Piliang, *Dunia Yang Dilipat, Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan.* (Yogyakarta: Jalasutra, 2004).

MEMBANGUN TOLERANSI BUDAYA MELALUI KARYA SASTRA. SEBUAH ANALISIS POSTSTRUKTURAL ATAS *RINDU* KARYA TERE LIYE

Margriet M. Lappia
Jurusan Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin
Email: margie_ml@yahoo.com

ABSTRAK

Kegemaran dan perhatian generasi muda masa kini akan novel dan karya-karya sastra lainnya dapat dimanfaatkan sebagai sarana menebarkan semangat toleransi budaya, agama dan etnis. Pemahaman yang benar akan nilai-nilai sejarah budaya dapat menumbuhkan pemahaman positif di dalam suatu masyarakat multikultural. Selama ini telah banyak karya sastra yang menggambarkan budaya Sulawesi Selatan yang terbit, bahkan sejak jaman kolonial Hindia Belanda. Di dalam tulisan ini akan diperlihatkan bagaimana pemahaman budaya sangat berperan dalam menumbuhkan toleransi terhadap sesama di tengah keragaman budaya, agama atau etnis. Untuk itu akan dibahas novel *Rindu* karya penulis muda masa kini Tere Liye dengan pendekatan metode dekonstruksi dari teori poststrukturalisme (Budianto, 2007). Kami ingin menganalisis sejauh mana pandangan multikulturalisme liberal (Crowder, 2013) dapat membangun pemikiran positif untuk bertoleransi terhadap sesama.

Kata kunci: karya sastra, multikultural, toleransi, generasi muda, poststrukturalisme

MASYARAKAT MULTIKULTURAL DAN POTENSI KONFLIK

Dalam proses pemilihan gubernur DKI Jakarta lalu muncul sejumlah peristiwa intoleransi yang cukup mengejutkan masyarakat pada umunya, baik intoleransi karena perbedaan etnis, agama, bahkan hanya karena perbedaan pilihan ideologis politis ataupun sekedar berbeda siapa calon yang menjadi favoritnya. Intoleransi ini bahkan berimbas kepada anak-anak dan juga generasi muda, yang terlihat dengan adanya a.l. penolakan siswa akan hasil pemilihan pengurus OSIS, hanya karena kandidat terpilih berbeda etnis dan agama. Dalam artikel "Belajar dari Konflik Poso" di Kompas, 20 Juli 2017 Ichsan Malik dalam resensinya terkait buku *Poso* karya Dave McRae mengulas bahwa konflik horizontal di Poso yang telah diselesaikan melalui rekonsiliasi damai di Malino tampaknya telah gagal karena dilaksanakan secara *top down* dan ini salah arah, karena yang terlibat adalah seluruh lapisan masyarakat. Harus dibangkitkan suatu rasa kebersamaan *we-ness* atau *togetherness* baru konflik itu diharapkan dapat benar-benar berakhir. Jika hal ini tidak dilakukan, dan suatu saat timbul situasi yang memicu ketegangan, maka secara potensial konflik akan muncul kembali, karena pendamaian itu tidak menyentuh hingga ke masyarakat awam sebagai korban dari konflik yang pernah terjadi . Jadi menyelesaikan konflik dengan sistim pemadam kebakaran ini baik untuk menghentikan konflik, tetapi harus ditindak lanjuti dengan beragam kegiatan pembinaan masyarakat umum untuk kembali menghargai keragaman budaya, agama dan etnis ini secara mendasar. Pola pikir (*mind set)* yang telah keluar jalur ini harus dikembalikan ke relnya. Masyarakat Bhineka Tunggal Ika berlandaskan ideologi Pancasila harus kembali menjadi landasan hidup masyarakat kita agar tercapai suatu kehidupan damai yang langgeng.

Masyarakat multikultural dapat dibagi dalam tiga kategori: masyarakat dengan dua atau lebih kelompok etnis yang berbeda secara ekstrim satu dengan yang lain serta status yang seringkali tidak setara, misalnya antara kaum kolonis dan masyarakat jajahannya, atau dalam masa moderen antara penduduk asli dan kaum pendatang . Dalam tipe masyarakat kedua, kelompok etnis yang ada memiliki rekam sejarah yang sama , namun latar belakang budayanya berbeda-beda, seperti halnya di Indonesia. Kelompok masyarakat ketiga terdiri dari kelompok etnis yang sama, namun di dalamnya terdapat perbedaan tradisi, stratifikasi sosial, agama, ideologi, dan lain-lain. Crowder (2013) menyatakan bahwa dalam menanggapi keragaman ini, pengakuan positif dari masyarakat sangatlah penting, demikian juga dukungan penguasa melalui lembaga dan kebijakan publik: '[…]but a multicultural

society is not necessarily a society animated by multiculturalism. It all depends on how far the society, especially through its political norms and institutions, respond positively to the fact of diversity' (Kristiyanto, 2014:10). Hal ini menyatakan betapa respons pribadi-pribadi dan kelompok masyarakat terhadap setiap kebijakan dan kondisi politik pemerintahan sangat menentukan bagi terciptanya suatu kondisi masyarakat yang damai dan kondusif.

G. Bartoli (1976) menurut Chang (2014:99) menyatakan bahwa "sebuah hubungan antarpribadi (atau kelompok) akan menjadi konflik kalau tindakan itu dengan sengaja dilakukan untuk melawan keberadaan dan pertahanan pihak lain". Ini berarti bahwa tidak akan terjadi konflik jika kedua belah pihak memiliki itikad baik untuk tidak mulai menyerang pihak yang lain dengan niat sengaja. Faktor yang dapat mencegah niat sengaja adalah pemahaman terhadap pihak yang lain, mengapa seseorang berbuat atau berkata sesuatu yang dianggap berbeda.

Dalam menganalisis *'Bloed'* (Darah) karya J.H. Friedericy, Lappia (2015:183) sampai kepada kesimpulan bahwa melalui penggambaran latar belakang sosial-budaya dan penggunaan gaya bahasa yang tepat, karya sastra dapat menjadi sarana yang ideal dalam menyampaikan pesan-pesan multikulturalisme serta mendorong terjadinya proses asimilasi budaya. Karya sastra dapat digunakan untuk mencoba menjembatani permasalahan multikultural, serta memperlihatkan bahwa penyelesaian masalah dalam masyarakat multikultural bukan pertama-tama bergantung kepada besarnya perbedaan budaya yang ada, tetapi terutama kepada kemauan untuk mencapai penyelesaian secara damai dan optimal.

Kemauan menerima perbedaan akan menciptakan interaksi positif di antara kelompok yang beragam. Hal ini pada saatnya akan menciptakan persaingan yang memicu usaha pelestarian keunikan setiap budaya tanpa tujuan-tujuan negatif. Dalam hal ini penting bahwa kelompok masyarakat tersebut memiliki idealisme dan tujuan yang sama. Menurut Crowder (2013:6) pemahaman saja tidaklah cukup, sebab orang mudah sekali berubah pikiran jika kepentingan diri atau kelompoknya terancam.Sejak dini sebaiknya setiap orang memperoleh masukan berupa nilai-nilai tradisi budaya dan agama yang positif, dan pemerintah menjaga kesatuan dan perdamaian itu melalui beragam undang-undang dan peraturan, serta penjiwaan atas nilai-nilai ideologi serta pilar-pilar kebangsaan.

Pemerintah saat ini berusaha menggalakkan kembali pembelajaran sejarah, nilai-nilai Pancasila, nilai-nilai budaya bangsa seperti gotong royong kepada generasi muda melalui jalur pendidikan formal maupun non-formal. Salah satu cara untuk menanamkan nilai-nilai positif kepada generasi muda adalah dengan membaca buku-buku bermutu seperti karya sastra. Novel-novel yang mulai menjamur patut diapresiasi, namun perlu dijaga bahwa karya-karya ini memang mengandung nilai-nilai budaya bangsa Indonesia yang luhur, serta menampakkan bahwa situasi multikultural bangsa kita tidak menjadi halangan untuk mewujudkan hidup damai, bahkan justru memperkaya budi luhur bangsa kita.

LATAR BELAKANG TEORI DAN METODE DEKONSTRUKSI POSTSTRUKTURALISME

Di dalam bukunya Ratna (2010:4,5) mulai dengan penjelasan arti kata sastra menurut Teeuw, yaitu: 'kumpulan sarana untuk mengajar, buku petunjuk, atau buku pengajaran yang baik….", sedangkan 'susastra bearti hasil ciptaan yang indah'. Teori kontemporer sastra selalu dikaitkan dengan ciri-ciri imajinasi dan kreativitas yang merupakan satu-satunya ciri kesusasteraan, sementara seorang penulis adalah seseorang yang memiliki kapasitas untuk mengungkapkan kembali pengalamannya yang ia peroleh dalam kehidupannya, dalam proses pembelajarannya, dipengaruhi cita rasa, watak dan karakternya, sehingga ia dapat menciptakan kembali sesuatu yang baru, yang berbeda, berdasarkan sesuatu yang pernah ada (Ratna:17). Seorang pengarang adalah obyek kehidupan dan sekaligus subyek kehidupan, yang menciptakan suatu kehidupan yang baru. Ciptaan baru ini pada dasarnya adalah versi baru yang terbentuk sebagai hasil keberagaman hidup yang ia alami, lihat ataupun baca, yang dituliskan nya kembali sesuai gaya dan penjiwaannya. Ini berarti bahwa sebuah karya pada dasarnya tercipta berdasarkan fakta kehidupan nyata, tulisan-tulisan lain yang diramu berdasarkan pemahaman dan pengalaman hidup sang penulis. Julia Kristeva dalam 'Word, Dialogue, and Novel' (1980:66), membuat pernyataan mendasar yang kemudian akan digunakan sebagai titik tolak interteks sebagai berikut: "each word (text) is an intersection of other words (or texts) where at least one other

word (text) can be read", sedangkan mengenai interteks itu sendiri, Kristeva menyatakan: "a text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another" (ibid). Di sini intertekstualitas membawa implikasi adanya intersubjektivitas, pengetahuan yang dibagikan melalui suatu proses baca.

Ratna (2010:132–133) mengatakan bahwa bagi Langer (1953) seni memiliki ciri sebagai hasil kreativitas yang sebelumnya tidak ada. Bahan-bahan dasar karya seni itu memang telah ada, namun karya itu sendiri merupakan ciptaan baru. Dengan demikian sebuah karya sastra itu bukanlah hasil suatu perasaan secara aktual, melainkan ide-ide tentang mengenai suatu perasaan. Dengan imajinasi dan kreativitas fungsi sebuah karya sastra adalah mengevokasi kemampuan manusia dalam membangkitkan citra tentang kehidupan. Karya sastra ini bukan hanya memiliki makna yang bersifat cenderung pasif, tetapi juga harus mengandung pesan yang bersifat aktif (Ratna:119). Aktif dalam usaha menggugah pola pikir dan tata kehidupan pembacanya.

Di sinilah kemudian berkembang poststrukturalisme, yang merupakan reaksi atas oposisi binair yang mendasari teori strukturalisme, yang dalam perjalanan waktu mengalami berbagai pengaruh khususnya pemikiran-pemikiran dalam studi kultural dan (post)modernisme. Di dalam pembahasan mengenai poststrukturalisme ini Budianto (2007:25) mengungkapkan bahwa dibanding strukturalisme, poststrukturalisme menggunakan suatu paradigma baru, yaitu metode dekonstruksiyang diarahkan kepada tiga elemen, yaitu: **tulisan, metabahasa dan subyek.** Yang dimaksud dengan 'tulisan' adalah pemaknaan atas ekspresi dari berbagai tanda yang muncul karena adanya pengetahuan dalam pembacaan konteks suatu teks. Sedangkan 'metabahasa' adalah suatu prapengandaian dari peneliti untuk melihat bagaimana sebenarnya suatu wacana atau gagasan atau konsep itu lahir dari penulis. Pada subyek, akan terlihat bahwa subyek memiliki kesadaran diri yang dinamis bahkan ambigu. Subyek mampu berpikir kritis, melakukan imajinasi, mampu berpikir dari kesadarannya sendiri atau bahkan ketidak-sadarannya. Budianto (ibid) mengutip pendapat Lancan dalam bukunya *The Language of Self* (1968) bahwa kesadaran ego akan muncul melalui simbol, bahasa, interpretasi, historisitas dan dunia kehidupan manusia.

Dalam perkembangannya, strukturalisme yang terfokus ke pada analisis struktur dan arti di dalam suatu karya sastra telah berproses menjadi teori poststrukturalismeyang melihat interkoneksitas suatu karya dengan para pembacanya. Gambaran kehidupan dan pemikiran masyarakat di dalam karya memicu gambaran dan pemikiran baru pada pembacanya, yang kemudian dapat diekspresikan kembali ke dalam suatu bentuk baru, seperti yang dipercaya teori interteks bahwa tidak ada karya yang benar-benar baru di dunia ini. Namun harus dikatakan, jika seorang penulis dapat membuat versi baru yang kreatif dan segar dari sesuatu ujaran atau pandangan yang lama, hal ini yang menjadi daya tarik dan menggairahkan pembaca, karena telah disesuaikan dengan konteks jamannya.

Karya sastra bersifat mementingkan nilai. Pada tataran mikro, bentuk sebuah novel sebagai karya individual terdiri dari unsur-unsur seperti: penokohan, latar, insiden/peristiwa, plot, yang setelah melakukan hubungan secara fungsional memberikan nilai terhadap novel tersebut. Pada tataran makro sebagai representasi suatu masyarakat tertentu, novel mrupakan salah satu bentuk yang setelah berfungsi akan menghasilkan makna(Ratna:131). "Karya sastra tidak secara langsung mendidik pembaca, tetapi karya sastra menciptakan citra energetis yang secara langsung berpengaruh terhadap kualitas emosional, yang kemudian berpengaruh kepada kualitas yang lain seperti pendidikan, pengajaran, etika, budi pekerti, dan sistim norma yang lain" (Ratna:143).

NOVEL *RINDU* KARYA TERE LIYE

Dalam makalah ini kami akan membahas salah satu karya novel populer masa kini yang kaya akan nilai-nilai bahasa dan etika budaya bangsa, *Rindu* karya Tere Liye (2016) sebagai contoh novel yang berisi nilai-nilai budaya toleransi yang tinggi terkait nilai-nilai budaya, agama dan etnis, serta strata sosial.

Mengapa sebuah novel? karena novel merupakan karya prosa hasil rekaan yang menggambarkan kehidupan nyata dengan beragam nilai-nilai dari tokoh-tokoh di dalamnya, tertulis dalam bahasa yang indah dan mudah, sehingga novel yang baik akan berkesan bagi pembacanya. Penulis novel dapat memilih arah dan fokus tulisannya tanpa kesan ingin memaksa pembaca mengikuti atau mengakui

suatu pandangan tertentu, karena terbungkus ke dalam suatu kisah yang terasa nyata. Novel dapat dibaca berulangkali dan orang tetap dapat menikmatinya, bahkan sesorang mungkin menemukan nilai–nilai baru setiap kali membacanya.

Sumanto (2009:7) yang mengutip Waluyo (2002) menyatakan bahwa novel memiliki tiga ciri yaitu: (1) ada perubahan nasib tokoh cerita, (2) kisah itu mencakup beberapa episode kehidupan tokohnya (3) biasanya tokoh utamanya tidak meninggal. Sebuah roman biasanya cukup panjang, dan sebaliknya sebuah puisi umumnya sangat singkat dan dapat menimbulkan interpretasi yang sangat pribadi. Novel sebaliknya merupakan kisah menarik yang memiliki plot yang mudah dicerna, namun tetap dapat memberikan berbagai kesan dan mengungkap kekayaan nilai–nilai yang dapat berbeda bagi setiap pembacanya. Untuk kepentingan tersebut karya novel *Rindu* akan dibahas menggunakan teori poststrukturalisme dengan metode dekonstruksi terkait *tulisan*nya, *metabahasa*nya dan *subyek*nya.

Penulis Tere Liye adalah penulis masa kini yang sangat produktif. Jika kita memasuki toko buku yang menjual beragam novel, bukunya akan tampak berjajar di atas meja pajang. Sudah lebih duapuluh buku menjadi karyanya sejak mulai diterbitkan di tahun 2005. Ini disebabkan karena karya–karyanya cukup digandrungi karena memiliki beragam thema, bahasanya mudah, indah, kreatif dan segar. Khususnya *Rindu* yang kami bahas di sini mendapat terlihat mendapat apresiasi yang cukup besar, sehingga sejumlah ungkapan–ungkapan yang digunakannya dikutip dan dibahas di internet karena dianggap sebagai 'quotes' yang menarik dan segar. Penulis berusia 38 tahun yang lahir di Lahat, Sumsel ini sebenarnya berprofesi sebagai akuntan yang menulis diwaktu luangnya. Lahir dari keluarga petani dan tumbuh di pedalaman Sumatera tampaknya memberinya rasa bahasa yang indah dan baik, kemungkinan gemar membaca dan diikuti kehidupan di Jakarta setelah berkuliah di Universitas Indonesia memperluas cakrawala pengetahuan dan pemikirannya, yang memberinya bahan dasar untuk thema karya–karyanya yang cukup beragam.

ANALISIS DEKONSTRUKSI MENURUT TEORI POSTSTRUKTURALISME

a. Pemaknaan tulisan

Seperti telah disebutkan di atas, yang dimaksud dengan pemaknaan tulisan yaitu pemaknaan atas ekspresi dari berbagai tanda yang muncul karena adanya pengetahuan dalam pembacaan konteks suatu teks. Karya ini memiliki plot cerita mengenai kerinduan akan kebebasan dari tekanan dalam hati yang menyesakkan tokoh–tokohnya, baik tokoh utamanya Ambo Uleng, maupun Gurutta Ahmad Karaeng, Daeng Adipati dan juga Bonda Upe. Kerinduan untuk melupakan masa lalu, yang penuh kepedihan dan luka hati, agar bisa melanjutkan kehidupan dengan hati yang terbebas, hati yang dapat berdamai dengan kepahitan yang pernah dialami. Plot cerita mengambil latar interakasi kehidupan penumpang di atas kapal penumpang bernama *Blitar–Holland* yang melakukan perjalanan dari Ambon ke Belanda di tahun 1938, dengan awal kisah keberangkatan kapal dari pelabuhan Makassar hingga tiba di pelabuhan Jeddah, ditutup dengan epilog mengenai nasib para tokohnya, khususnya Ambo Uleng ketika kembali ke Makassar bersama Gurutta. Alur cerita mengkisahkan mengenai Ambo Uleng, seorang nelayan muda, yang naik ke atas kapal milik perusahaan Belanda ini karena patah hati ditolak keluarga kekasihnya, karena kekasihnya dikatakan telah dijodohkan dengan pemuda yang memiliki latar belakang yang lebih baik. Sekalipun tidak memenuhi persyaratan secara utuh, kapten Philips akhirnya menerimanya sebagai awak kapal yang bertugas di dapur. Di atas kapal ada pula keluarga bangsawan Daeng Adipati dengan dua anak perempuan, Elsa dan Anna yang akan melakukan perjalanan naik haji ke Mekah, juga Bonda Upe dan suaminya, Gurutta, chef Lars, keluarga kerajaan Ternate, sepasang kakek–nenek orang Jawa serta *boatswain* bernama Ruben yang akhirnya akrab dengan Ambo Uleng. Di sepanjang perjalanan terjadi beragam peristiwa yang menyenangkan (Elsa dan Anna mendapat adik kembar laki–laki yang diharapkan, Elsa khatam Al Quran), menegangkan (Gurutta dituduh makar karena menulis buku tentang kemerdekaan, sehingga ditangkap dan bahkan dipenjarakan di atas kapal oleh sersan Lukas; juga peristiwa naiknya sejumlah perompak yang ingin mengambil alih kapal itu namun gagal berkat kekompakkan dan keberanian tokoh–tokohnya didukung seluruh penumpang), menyedihkan (meninggalnya eyang putri, kisah *Gurutta* yang kehilangan teman baiknya di Aceh, ditolaknya keinginan Ambo Uleng melamar kekasihnya), menakutkan (meledaknya bom di Pasar Turi; dikenalinya Bonda Upe oleh teman lamanya semasa masih bekerja

di *nightclub* di Batavia). Dalam episode-episode ini digambarkan bagaimana karakter para tokoh dan interaksi di antara mereka, baik di atas kapal maupun ketika berhenti di pelabuhan-pelabuhan yang disinggahi. Di dalamnya terlihat adanya rasa malu, ketertutupan, pengorbanan, kasih sayang, perhatian, kebersamaan, kemarahan, kebencian, kesombongan, dan sebagainya. Latar belakang etnis, budaya dan agama para penumpang kapal ini beragam. Tokohnya ada yang orang Belanda seperti Kapten Philips, *boatswain* Ruben, para kelasi kapal, sersan Lukas dan anak buahnya yang karakternya dipengaruhi agama dan budaya mereka. Ada juga orang Makassar seperti keluarga Daeng Adipati, Ambo Uleng dan Gurutta, keluarga kerajaan Ternate, pasangan orang Cina, Bonda Upe dan suaminya yang mualaf, orang-orang Jawa, antara lain kaum terpelajar yang bersedia menjadi guru di atas kapal, serta mbah kakung dan mbah putri. Mereka masing-masing memiliki latar belakang etnis, bahasa dan sosial budaya, serta strata sosial yang beragam dan berbeda.

Yang perlu mendapat catatan khusus dari novel ini adalah penggunaan bahasa dan ungkapan yang cukup menarik dan mengena di hati. Ungkapan-ungkapan lama yang telah terpola diubah menjadi ungkapan yang segar dan cukup orisinal, menggetarkan dan menyentuh hati, sehingga dibahas dan dikutip oleh beberapa pembaca di internet. Di bawah ini akan kami kutip beberapa contoh:

"Takdir tidak pernah bertanya apa perasaan kita, apakah kita bahagia, apakah tidak suka. Bahkan basa basi menyapapun tidak. Tidak peduli" (Liye, 2016:471).

"Apakah cinta sejati itu? Maka jawabannya dalam kasus kau ini, cinta sejati adalah melepaskan. Semakin sejati perasaan itu, maka semakin tulus kau melepaskannya" (Liye: 492).

"Jangan merusak diri sendiri. Selalu pahami, cinta yang baik selalu mengajari agar kau menjaga diri. Tidak melanggar batas, tidak melanggar kaidah agama". (Liye:493).

"Jika harapan dan keinginan memiliki itu belum tergapai, maka teruslah memperbaiki diri sendiri, sibukkan diri dengan belajar" (ibid).

".....apakah arti memiliki? Ketika diri kami sendiri bukanlah miliki kami? (Liye:494)

"Wahai ...., bukankah banyak kerinduan saat ... hendak melupakan? Dan tidak terbilang keinginan melupakan saat kami dalam rindu? Hingga rindu dan melupakan jaraknya setipis benang saja" (Liye:495)

b. Pemaknaan 'metabahasa'

'Metabahasa' adalah suatu prapengandaian dari peneliti untuk melihat bagaimana sebenarnya suatu wacana atau gagasan atau konsep itu lahir dari penulis. Dalam karya ini tampak bagaimana Tere Liye menyiapkan gagasannya dengan mengambil latar belakang dengan batasan waktu dengan mengambil momen-momen bersejarah sebagai titik tolak. Ia dengan sengaja menyebutkan peristiwa bersejarah di tahun 1938 , tahun dimana Indonesia pertama kali ikut dalam Olympiade di Perancis. Juga bahwa pada masa ini di Eropa negara Jerman mulai mewujudkan langkahnya untuk menjadi penguasa terbesar di Eropa. Namun pemilihan ini tampaknya hanya sebagai batasan waktu, karena tidak nampak dikembangkan lebih lanjut di dalam kisah selanjutnya.

Judul yang dipilih penulis novel ini adalah *Rindu,* sebuah pilihan kata yang singkat dan mudah diingat, serta menimbulkan tanda tanya pembaca ketika ingin membelinya. Di halaman belakang buku, dikutip ungkapan-ungkapan yang diambil dari sajak yang diingat Gurutta seperti yang telah kami kutip di atas:"Wahai, bukankah banyak kerinduan saat hendak melupakan? Dan tidak terbilang keinginan melupakan saat kami dalam rindu? Hingga rindu dan melupakan jaraknya setipis benang saja". Kata-kata ini menjadi inti dan roh buku ini, karena kerinduan ini bukan semata kerinduan melupakan kekasih yang tidak bisa dimiliki oleh Ambo Uleng, tetapi secara lebih mendalam berarti rindu untuk dapat melupakan kepedihannya, rindu dapat mengatasinya untuk melanjutkan kehidupan tanpa rasa kecewa, sakit hati, marah,sedih, dan benci setelah mengalami kepedihan, kebencian dan kekecewaan yang tersimpan dalam di hati masing-masing. Jadi ini bukan hanya menyangkut kehidupan Ambo Uleng yang kehilangan kekasihnya, tetapi semua tokohnya, bahkan Gurutta dan Daeng Adipati sekalipun punya permasalahan yang terkubur dalam-dalam di hati mereka.

Pemilihan kapal sebagai latar peristiwa menurut kami dipilih dengan seksama oleh penulis, untuk dapat membatasi ruang berlangsungnya berbagai peristiwa, serta membatasi jumlah tokoh yang beraksi dan berinteraksi secara intens. Keragaman latar belakang budaya, etnis dan agama serta

strata sosial penumpang juga menjadi pilihan yang dilakukan dengan sadar, untuk menciptakan suatu kebhinekaan. Untuk memperlihatkan bahwa jika mereka bersikap dan bertindak bersama secara kompak, bersatu melawan situasi yang mengancam keselamatan mereka bersama, mereka akan berhasil (a.l. ketika melawan para perompak).

Juga peristiwa hilangnya koper biru kecil milik Anna sejak awal naik ke kapal dilakukan secara sengaja. Di sini tersirat pesan bagi pembaca bahwa kehilangan sesuatu justru dapat membawa hikmah dan kebaikan. Karena kehilangan koper birunya, Anna justru mendapatkan sejumlah pakaian baru, termasuk dengan model baju Bonda Upe yang dijahit oleh penjahit di kapal yang sangat disukainya dan baju *cheongsam* yang dibelikan baginya di Colombo. Hilangnya koper yang dianggap Anna begitu berharga ini juga seperti perlambang kehilangan yang dialami Ambo Uleng yang kehilangan kekasihnya. Namun sama seperti koper Anna yang pada akhirnya kembali setelah sempat terbawa kapal hingga ke Belanda, Ambo Uleng pada akhirnya dapat diterima oleh keluarga kekasihnya berkat campur tangan Gurutta.

Adanya peleton tentara pimpinan sersan Lukas juga memiliki peran sebagai perlambang penguasa kolonial yang sombong dan sok berkuasa, sekalipun kapten kapal adalah penguasa yang sebenarnya. Sejak di pelabuhan telah terjadi konflik dengan para kelasi kapal ketika Gurutta akan naik ke kapal, sementara ia dicurigai sebagai anggota kelompok perlawanan terhadap pemerintahan kolonial. Di sepanjang perjalanan pun mereka seringkali justru menjadi penyebab ketidak nyamanan situasi di kapal, termasuk ketika mereka menangkap gurutta yang berhasil menyelesaikan bukunya tentang hak hidup merdeka bagi semua orang.

Surat cinta kekasih Ambo Uleng yang dirobek-robek oleh Ambo melambangkan hatinya yang tercabik-cabik, kecewa karena ditolak lamarannya oleh ibu kekasihnya. Namun surat ini oleh teman sekamarnya, Ruben direkatkan kembali, dan dikembalikan kepada Ambo saat turun di pelabuhan Jeddah. Ini melambangkan bahwa melalui waktu dan pembelajaran kehidupan Ambo Uleng akhirnya berhasil membuta hatinya tegar dan 'utuh' kembali.

Nama guru-guru yang dengan sukarela mengajarkan pelajaran sekolah bagi anak-anak di atas kapal itu adalah Mangoenkoesoemo dan Soerianingrat. Penulis tampaknya ingin mengaitkan tindakan ini dengan tokoh-tokoh nasionalis bangsa kita, yang berjuang melalui dunia pendidikan bagi generasi muda.

Ruang makan kapal menjadi perlambang tempat berkumpul bagi orang dari berbagai latar belakang. Di sana orang makan, berdiskusi, tertawa atau prihatin bersama. Juga digambarkan bagaimana kepala koki chef Lars dan Ambo Uleng sebagai pelayan melakukan tugasnya melayani semua orang dengan sebaik mungkin, bukan hanya menyediakan makanan sebagai tugas, tetapi juga ketika siapa saja datang terlambat tetap dilayani bahkan ditemani bercerita tanpa mengeluh. Ruang makan ini juga sering menjadi tempat 'curhat' dan diskusi pribadi secara mendalam antara dua tiga orang. Di sinilah persoalan kerinduan melupakan kepedihan masa lalu di bahas dan dicari jalan keluarnya.

Pemilihan suatu pelayaran dengan kapal itu juga merupakan simbol perjalanan kehidupan di mana manusia tidak dapat melawan takdirnya dan menentukan sendiri arah hidup serta peristiwa yang akan dialaminya. Kapal berlayar menuju tujuan akhirnya, namun apa yang terjadi di sepanjang perjalanan, seperti rusaknya mesin kapal, adanya perompak, kesemuanya harus diterima karena menjadi bagian dari takdir.

Cinta sejati yang dilambangkan tokoh pasangan mbah kakung dan mbah putri Slamet yang tetap setia hingga masa tua dan bertekad naik haji bersama. Ketika maut menjemput mbah putri diperjalanan, mbah kakung sekalipun berat akhirnya harus rela melepaskan istrinya kepada laut dengan penuh kesedihan dan kekecewaan. Sekalipun demikian mbah kakung pada akhirnya tetap naik haji dan mendoakan istrinya haji di Ka'bah, sebagai lambang kasih sejati yang tetap dalam genggaman kuasa dan kasih Tuhan.

Berbagai pilihan penulis dalam karya ini menunjukkan arah pesan penulis yang direncanakan dengan baik, untuk menyampaikan nilai-nilai kehidupan kepada masyarakat yang hidup di tengah keberagaman yang harus belajar bertoleransi satu dengan yang lain untuk dapat menciptakan suatu kehidupan bersama yang aman,damai dan sejahtera. Kekompakkan seluruh penumpang dalam melawan perompak kapal menjadi puncak pembuktian penulis, setelah sebelumnya setiap

saat memperlihatkan interaksi dalam skala yang lebih kecil di antara para tokoh. Momen-momen interaksi antara Gurutta dengan Ambo Uleng, Bonda Upe, Daeng Adipati hingga *chef* Lars, juga kapten Philip, Ruben, bahkan Anna kecil, semua menggambarkan karakter dan pergumulan yang dihadapi masing-masing tokoh, dimana dalam percakapan-percakapan yang terjadi terjadi penyadaran diri, introspeksi, saling mengajar dan menguatkan. Setiap orang dapat belajar tentang kehidupan ini dari sesamanya, yang kecil belajar dari yang besar, yang lebih terdidik dari yang kurang terdidik, tetapi juga sebaliknya, karena pengalaman hidup dapat selalu berguna, sedangkan kata-kata itu bagaikan pedang bermata dua, mengoreksi orang lain, tetapi juga diri sendiri. Ini antara lain ditunjukkan ketika Ambo Uleng meminta gurutta untuk ikut membantu melawan perompak dengan perlawanan fisik, bukan sekedar wacana. Pengalaman Ambo Uleng sebagai awak kapal layar juga telah menyelamatkan penumpang kapal bermesin besar ini ketika mesin itu rusak dan hanya dapat terapung-apung di laut.

c. Pemahaman 'subyek'

Pada subyek, akan terlihat bahwa subyek memiliki kesadaran diri yang dinamis bahkan ambigu. Subyek mampu berpikir kritis, melakukan imajinasi, mampu berpikir dari kesadarannya sendiri atau bahkan ketidak-sadarannya**.** Penulis *Rindu* melalui tokoh-tokohnya yang memiliki beragam latar belakang budaya, agama dan strata sosial, merasa saling terikat dan harus berinteraksi satu dengan yang lain dalam perjalanan ini karena terkungkung dalam satu lokasi serta memiliki kesamaan tujuan perjalanan. Jadi baik di atas kapal, maupun jika mereka turun di salah satu pelabuhan, mereka terikat dalam kebersamaan sekalipun latar belakang mereka sungguh beragam.

Dalam interaksi ini digambarkan sejumlah sikap dan tindakan positif yang dapat mendukung kehidupan yang terkadang terancam oleh berbagai tindakan orang lain. Di bawah ini akan diperlihatkan sejumlah contoh sikap dan tindakan yang dapat digolongkan sebagai faktor-faktor yang positif dalam menjaga perdamaian di tengah kepelbagaian, ajakan bertoleransi terhadap keragaman latar belakang budaya dan etnis:

1. Sifat mau peduli dan berkorban, serta bertanggung jawab: Ambo Uleng menggendong Anna dari pasar Turi hingga ke pelabuhan. Gurutta mau mendengarkan dan menasehati berbagai pihak yang datang kepadanya, sebaliknya dia juga pada akhirnya mau mendengar apa yang disampaikan orang lain kepadanya.
2. Sifat tidak memandang/menilai orang dari latar belakangnya: Bonda Upe boleh mengajar mengaji kepada anak-anak sekalipun dia seorang mualaf dengan latar belakang kelam dan berasal dari etnis Tionghoa. Sebaliknya Bonda Upe juag bersedia mengajar Ambo Uleng yang hanyalah seorang pelayan di atas kapal.
3. Sikap selalu mau berguna demi kepentingan bersama: guru-guru yang dengan suka rela mengajar anak-anak di atas kapal, Ambo Uleng yang memanfaatkan pengetahuannya mengenai kapal layar dan arah angin untuk membuat kapal yang mati mesin dapat berlayar hingga ke Colombo.
4. Sikap selalu mau belajar dan belajar: Ambo Uleng yang tidak tahu sholat dan mengaji tidak malu untuk belajar bersama anak-anak seperti Elsa dan Anna.
5. Sikap mengabdi dengan tulus dan mau memaafkan yang ditunjukkan ibu Daeng Adipati.

Di samping itu diperlihatkan sejumlah sifat dan sikap anti toleransi dari pihak-pihak tertentu:

1. Sikap sombong dan penuh curiga terhadap orang yang berbeda: usaha sejumlah petugas militer yang dipimpin sersan Lukas untuk menahan Gurutta untuk tidak naik ke kapal karena dicurigai sebagai ulama anti Belanda.
2. Kelompok perompak yang berusaha merampok, merampas, mengambil alih kapal yang mereka tumpangi. Dengan alasan kesulitan ekonomi mereka merompak kapal yang lewat.
3. Kebencian yang mendalam terhadap orang-orang yang dikasihi: kebencian Adipati terhadap ayahnya karena perlakuan ayahnya terhadap dirinya dan ibunya.

Dengan memperlihatkan sifat dan sikap berbagai orang ini, baik yang positif maupun negatif, pembaca diajak berpikir secara kritis, menilai sendiri mana yang baik dan benar, serta mana yang akan mendatangkan bencana bagi dirinya sendiri maupun orang lain. Dengan membaca buku ini seorang pembaca tanpa merasa digurui atau dinasihati akan berpikir mengenai suatu kehidupan bersama yang dapat tercipta menjadi aman, damai dan menyenangkan, berpikiran positif dan kreatif untuk meraih

kemajuan, bebas dari beban pemikiran yang menghambat dan merugikan diri sendiri maupun orang lain dengan cara hidup penuh toleransi tanpa melihat status sosial ataupun latar belakang etnis, budaya dan agama, selalu mau bertanggung jawab, mau belajar dan mengajar, tidak pelit dengan pengetahuan dan ilmu yang dimiliki serta menjadi berguna bagi sesama, bangsa dan negara.

KESIMPULAN

Banyak hal yang dapat dipelajari secara positif melalui isi novel *Rindu.* Salah satu hal yang utama adalah agar pembaca memiliki toleransi yang tinggi terhadap sesama. Tanpa toleransi dan pemahaman serta kerja sama dengan pihak lain yang mungkin berbeda pendapat atau latar belakang, kepentingan bersama akan sulit tercapai. Kita saling membutuhkan, harus saling mengisi kekurangan dan berbagi kemampuan kita dengan orang lain. Orang perlu saling menunjang dan harus dapat diandalkan, tanpa mempersoalkan untuk siapa, apa latar belakangnya, apa untung ruginya, dan sebagainya.

Bentuk karya sastra novel, merupakan salah satu bentuk yang ideal untuk menyampaikan beragam pesan dan buah pikiran bagi pembacanya, karena selain mudah dibaca berbagai kalangan, novel membuka peluang yang besar bagi penulisnya untuk meramu dan menyampaikan ide-idenya tanpa terasa menggurui, melainkan justru dengan menyuguhkan suatu kisah yang terangkai dengan indah dari segi bentuk maupun bahasanya.

Dengan mulai meningkatnya minat baca generasi muda, dan di tengah kondisi masyarakat multikultural yang akan menghadapi berbagai kegiatan politis, toleransi terhadap pihak-pihak yang berbeda latar belakang budaya, etnis, agama dan bahkan ideologi, novel bermutu seperti *Rindu* merupakan salah satu sarana yang dapat dimanfaatkan secara tepat guna untuk menunjang situasi yang aman dan kondusif.

DAFTAR PUSTAKA

Budianto, Irmayanti Meliono (2007) "Membaca Poststrukturalisme pada karya Sastra", dalam: *Wacana*, vol.9 No.1, April 2007 (21-31).

Chang Jit Mieu, William (2014) 'Merajut Manajemen Konflik', dalam: A. Eddy Kristiyanto & William Chang (red.), *Multikulturalisme. Kekayaan dan tantangannya di Indonesia.* Jakarta : Obor.

Crowder, George (2003) *Theories of Multiculturalism: An Introduction*. Cambridge-Malden: Polity.

Henrika (2014) Pluralitas dan Perdamaian: Ketika aku dan engkau adalah kita', dalam A. Eddy Kristiyanto & William Chang (red.), *Multikulturalisme. Kekayaan dan tantangannya di Indonesia.* Jakarta : Obor.

Kristeva, Julia (1980) 'Word, Dialogue and Novel' in: *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art.* Ed. Lion S. Roudiez. Trans Thomas Gora et al. New York: Columbia U.P., 64-91.

Kristiyanto, A.E (2014) 'Multikulturalisme: Perspektif Historis', dalam A. Eddy Kristiyanto & William Chang (red.), *Multikulturalisme. Kekayaan dan tantangannya di Indonesia.* Jakarta : Obor.

Lappia, Margriet (2016) "*Asimilasi Budaya Melalui Karya Sastra. Analisis Cerpen 'Darah' karya H.J. Friedericy" ("Cultuurassimilatie via literatuur: het verhaal 'Bloed' van H.J. Friedericy").* Dalam: *Empat Puluh Lima Tahun Studi Belanda di Indonesia (Vierenveertig Jaar Studie Nederlands in Indonesië)*,hlm.161-184. Prosiding berbentuk *e*-book, dwi bahasa, ed. Eliza Gustinelly, Munif Yusuf & Kees Groeneboer, dkk. Depok: FIB UI. (dapat diakses melalui www.academia.edu..../cultuurbotsingen-bij-het-vertalen-van-stripverhalen-Benturan budaya.....).

Liye, Tere (2016) *Rindu*. Jakarta: Republika, Cetakan ke XXX.

Malik, Ichsan (2017) "Belajar dari Konflik Poso" dalam: *Kompas*, 20 Juli 2017, hlm. 24.

Martono, Nanang (2011) *Sosiologi Perubahan Sosial. Perspektif Klasik, Modern, Postmodern dan Postkolonial.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Ratna, Nyoman Kutha (2010) *Sastra dan Cultural Studies. Representasi Fiksi dan Fakta.* Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sumanto (2009) "Kajian Novel 'Supernova', karya Dewi Lestari dan Novel 'Jendela–jendela' karya Fira Basuki". Thesis. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.

Zoest, Aart (1993) *Semiotika. Tentang tanda, cara kerjanya dan apa yang kita lakukan dengannya*. Jakarta: Yayasan Sumber Agung.

MEMBANGUN KARAKTER BANGSA MELALUI PENGGUNAAN TATAKRAMA BAHASA SUNDA YANG BAIK DAN BENAR

Haris Santosa Nugraha
Departemen Pendidikan Bahasa Daerah FPBS UPI
Pos-el: harissantosa89@upi.edu

ABSTRAK

Tatakrama bahasa Sunda yang lebih dikenal dengan *undak-usuk basa Sunda* merupakan aturan dalam penggunaan tingkat tuturan yang mengandung nilai sopan santun bagi masyarakat Sunda. Pada dasarnya tatakrama bahasa Sunda ini bertujuan untuk menunjukan rasa saling menghormati antara sesama manusia. Untuk itu, nilai-nilai yang terkandung di dalamnya mendukung dalam pembangunan karakter bangsa yang santun, sopan, dan bijaksana. Berdasarkan hal tersebut, tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar, nilai karakter dalam tatakrama bahasa Sunda, serta membangun karakter bangsa melalui tatakrama bahasa Sunda. Kajian ini dilakukan dengan menggunakan metode deskriptif dengan teknik studi pustaka. Hasil dari kajian ini diharapkan dapat menjadi landasan pembangunan karakter bangsa dalam mewujudkan manusia Indonesia yang berbudaya dan bermartabat. Nilai-nilai yang terkandungnya itu perlu untuk diperkenalkan, diajarkan, dan dikuatkan lagi dalam rangka pembangunan karakter bangsa. Oleh karena itu, kajian ini dilakukan sebagai upaya untuk mempertahankan eksistensi tatakrama bahasa Sunda sebagai pedoman dalam bertingkahlaku yang akan terus digunakan oleh masyarakat baik untuk dirinya sendiri maupun diajarkan kepada generasi berikutnya.

Kata Kunci: karakter bangsa, tatakrama, bahasa Sunda

PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang diawariskan sifat (karakter) ramah, santun, dan toleran oleh para leluhurnya (Sobarna, 2011). Hal ini terlihat dari kebiasaan pergaulan masyarakat dengan orang-orang baik di dalam maupun di luar lingkungannya. Seperti halnya orang Sunda mengenal ungkapan *"soméah hadé ka sémah"* (ramah dan santun kepada tamu) atau ungkapan *hadé tata hadé basa* (baik tingkahlakunya baik bahasanya). Ungkapan-ungkapan tersebut secara jelas menggambarkan bagaimana karakter orang Sunda dalam pergaulan, yang menunjukan sopan-santun dan ramah-tamah. Karakter-karakter ini secara sistematis terkandung dalam kaidah atau aturan pergaulan yang disebut tatakrama bahasa Sunda.

Tatakrama bahasa Sunda merupakan keragaman aturan pemakaian bahasa Sunda yang muncul dari tingkat pemakaiannya. Tingkat pemakaian dalam tatakrama bahasa Sunda biasanya lebih dikenal dengan istilah *undak-usuk basa Sunda* (UUBS). Tatakrama ieu merupakan adat sopan santun, atau tata sopan santun dalam bersikap dan bertindak yang tepat dalam pergaulan antarmanusia, sehingga tidak keliru dan menyalahi patokan yang sudah menjadi pola kebiasaan bertindak yang terpuji (Yudibrata dkk., 1989:127). Tatakrama bahasa Sunda secara tidak langsung mengikat parapenutur bahasa Sunda untuk senantiasa menerapkan bahasa saling media dalam menghargai dan menghormati antar sesama manusia.

Dalam perkembangannya, penggunaan tatakrama bahasa Sunda saat ini sudah mulai pudar seiring laju akulturasi budaya yang kian cepat. Akulturasi budaya terjadi karena banyaknya suku atau bangsa lain yang menetap di tatar Sunda sehingga khasanah tatakrama bahasa Sunda pun dengan cepat terpengaruh. Disatu sisi hal ini sangat menggembirakan karena bertambahnya pengetahuan dan pemahaman masyarakat tentang tatakrama global atau internasional, tapi disisi lain sangat mengkhawatirkan karena tatakrama Sunda mulai ditinggalkan dan jarang lagi dipergunakan penuturnya. Selain itu, perkembangan media komunikasi yang semakin canggih sehingga budaya luar

semakin sering ditampilkan dan ditonton masyarakat dibandingkan budaya Sunda sendiri. Akulturasi budaya yang sangat dahsyat ini tentu mempengaruhi tatakrama bahasa Sunda yang pada substansinya akan bersimbas terhadap pergeseran nilai–nilai karakter di masyarakat.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008:623) karakter merupakan sifat–sifat kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang membedakan seseorang dari yang lain; tabiat; watak. Dengan demikian, karakter (watak; tabiat) dapat dipahami sebagai sikap, tingkah laku, dan perbuatan baik atau buruk yang berhubungan dengan norma sosial. Berdasarkan pemahaman ini laju pergeseran nilai–nilai ini erat kaitan antara karakter dan interaksi sosial.

Dalam interaksi sosial, karakter sangatlah dipengaruhi oleh beberapa faktor di antaranya keluarga, teman, lingkungan, bahasa, dan hal–hal lainnya. Dari faktor–faktor tersebut, salah satu hal yang dianggap paling berpengaruh terhadap pembentukan karakter adalah bahasa (Sulistiyowati, 2014 hlm. 38). Transformasi budaya selama ini berlangsung tiada lain karena peran bahasa pula (Sobarna, 2011). Dalam pepatah Sunda disebutkan bahwa "*Basa téh cicirén bangsa*" (bahasa menunjukan bangsa). Berdasarkan hal tersebut bahasa dan bangsa merupakan jalinan yang tidak bisa dipisahkan. Melalui bahasa kita dapat mengetahui budaya dan pola pikir suatu masyarakat.

Pola pikir atau karakter seseorang akan tampak dari perilaku berbahasanya, sebagaimana ditegaskan oleh Effendi (dalam Sobarna, 2011) bahwa cara berpikir seseorang tercermin dalam bahasa yang digunakannya. Jika cara berpikir seseorang itu teratur, bahasa yang digunakannya pun teratur pula. Bahkan dalam kehidupan sehari–hari seringkali bahasa dijadikan parameter dalam menunjukan siapa dan bagaimana identitas atau karakter seseorang. Jika bahasa yang digunakannya baik maka gambaran identitas atau karakter yang dimilikinyapun dianggap baik, begitu pula sebaliknya.

Disadari atau tidak pembentukan karakter bangsa sangat kuat dipengaruhi oleh nilai–nilai lokal atau adat istiadat yang ada dalam perilaku atau kebiasaan di setiap daerah. Kearifan lokal ini mengajarkan masyarakat untuk memiliki karakter yang baik melalui tradisi, anjuran–anjuran, ataupun pantangan–pantangan. Dengan demikian, pemahaman terhadap kearifan lokal sebagai nilai–nilai budaya luhur bangsa harus dimanfaatkan sebagai sumber pembentukan karakter bangsa (Hasanah, dkk., 2016 hlm. 4).

Berdasarkan uraian di atas, tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar dapat dijadikan sebagai salah satu alternatif membangun karakter bangsa berlandaskan kearifan lokal masyarakat Sunda. Untuk itu berikut disajikan landasan teori yang melandasi kajian ini, metode kajian yang dilakukan, serta hasil dan pembahasan tentang tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar, nilai karakter dalam tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar, serta pembangunan karakter melalui tatakrama yang baik dan benar.

TATAKRAMA BAHASA SUNDA

Secara etimologis istilah "tata krama" terdiri atas kata *tata* dan kata *krama*. Kata *tata* (Bahasa Kawi) bermakna 'aturan, adat, kaidah, atau norma'. Sedangkan, kata *krama* (Bahasa Sansekerta) bermakna 'sopan, santun, bahasa yang taklim (amat hormat), kelakuan, tindakan, perbuatan (LBSS, 1982). Dengan demikian, tatakrama berarti adat sopan santun, atau tata sopan santun dalam bersikap dan bertindak yang tepat dalam pergaulan antarmanusia, sehingga tidak keliru dan menyalahi patokan yang sudah menjadi pola kebiasaan bertindak yang terpuji (Yudibrata dkk., 1989:127).

Istilah tatakrama bahasa, yang lazimnya disebut *undak usuk basa*, adalah suatu sistem penggunaan ragam bahasa Sunda lemes, sedeng, dan kasar yang bersangkut paut dengan kekuasaan (power), kedudukan (status sosial), dan keakraban (solidarity) atau hubungan peran pembicara dan kawan bicara (Yudibrata dkk., 1989:135–136).

Fungsi tatakrama bagi masyarakat mengacu pada pendapat Yudibrata (1989) dalam Sudaryat (2015) yang membagi fungsi tatakrama menjadi emam yakni: fungsi personal, sosial, kultural, edukasional, integratif, dan instrumental.

1. Fungsi personaL merupakan fungsi tatakrama untuk menunjukkan kemantapan pribadi.
2. Fungsi sosial adalah fungsi tatakrama untuk menunjukkan keluwesan dalam bergaul dan berkomunikasi antarmanusia.

3. Fungsi kultural merupakan fungsi tatakrama untuk menunjukkan ketinggian budi dan kemantapan adab.
4. Fungsi edukasional adalah fungsi tatakrama untuk menunjukkan tingkat kecendekiaan dan keterpelajaran.
5. Fungsi Integratif yaitu fungsi tatakrama untuk menunjukkan tingkat keterlibatan pada suatu sistem masyarakat.
6. Fungsi instrumental merupakan fungsi tatakrama untuk menunjukkan tingkat kehalusan alat pencapaian tujuan.

TATAKRAMA BAHASA SUNDA YANG BAIK DAN BENAR

Tatakrama yang baik dan benar merupakan tatakrama bahasa Sunda yang diterapkan sesuai tingkat tutur, waktu, dan tempatnya; rasa/emosi penuturnya; gerak-gerik tubuhnya; serta irama/intonasi pengucapannya. Hal ini sejalan dengan pola lahirnya tatakrama bagi masyarakat Sunda berdasarkan babasan dan paribasa yang terdiri atas *wiwaha, wibawa, wirasa, wirahma*, dan *wiraga* (Sutisna, 2016 hal. 8). Tetapi dalam hal ini tatakrama bahasa Sunda atau *undak usuk basa Sunda* yang baik dan benar hanya dikelompokan menjadi 4 W, yakni *wiwaha, wiraga, wirahma,* dan *wirasa*. Adapun *wibawa* tidak diterapkan karena dimanifestasikan sebagai dampak dari penerapan 4W itu.

Wiwaha

Wiwaha merupakan pertimbangan dalam membedakan yang baik atau yang buruk atau yang tepat atau tidak tepat (Danadibrata, 2006 hal. 744) sebagai keharusan dalam menimbang-nimbang bahasa, kinetis, dan hubungan sosial sebelum berinteraksi sosial (Sutisna, 2016 hlm. 9). Berdasarkan hal tersebut, *wiwaha* lebih diartikan sebagai cara untuk menentukan penggunaan tatakrama yang tepat atau sesuai kaidahnya serta kapan, dimana, dan dengan siapa tatakrama itu digunakan.

Kaidah dalam tatakrama bahasa atau lebih dikenal dengan tingkat tuturan (*undak-usuk basa*) oleh para ahli dibagi menjadi beberapa tahapan bahkan ada yang sampai 6 tahapan (lih. Sudaryat, 2015 hlm. 240–241), tapi dalam hal ini disederhanakan hanya dibagi menjadi tiga tahapan yakni kata wajar/*loma* (A), kata halus/*lemes* untuk diri sendiri (B), dan kata halus/*lemes* untuk orang lain (C). Berdasarkan hasil kajian terhadap kata dalam bahasa Sunda yang memiliki tingkat tuturan ditemukan 596 kata (lih. Yudibrata, 1989; Sudaryat, 2015) yang kemudian dirumuskan menjadi tiga pola, yakni:

a. Pola I ➔ A≠B=C
b. Pola II ➔ A=B≠C, dan
c. Pola III ➔ A≠B≠C.

Pada pola I merupakan kata yang digunakan dalam tingkatan wajar/*loma* tidak sama dengan kata tingkat halus untuk diri sendiri, tetapi kata dalam tingkat halus untuk diri sendiri sama dengan kata dalam tingkat halus untuk orang lain. Dari hasil analisis ditemukan 247 kata yang terdapat dalam pola I (A≠B=C). Adapun contohnya seperti pada tabel di bawah ini.

Tabel 1
Pola I (A≠B=C)

A	B	C	Bahasa Indonesia
abus	*lebet*	*lebet*	masuk
baca	*aos*	*aos*	Baca
wani	*wantun*	*wantun*	berani

Dalam tabel di atas, kata *abus* dalam bahasa wajar berbeda leksikonnya dengan kata yang digunakan dalam tingkat halus baik untuk diri sendiri maupun orang lain yang menggunakan kata *lebet*. Contoh penggunaan kalimatnya sebagai berikut.

*Dadan **asup** ka kelas* 'Dadan masuk ke kelas'
*Abdi **lebet** ka kelas* 'saya masuk ke kelas'
*Pa Guru **lebet** ka kelas* 'Pa Guru masuk ke kelas'

Penggunaan kalimat-kalimat di atas memiliki tingkat kesopanan yang berbeda-beda sesuai dengan siapa berbicaranya baik baik sebagai bahasa wajar/loma, halus untuk diri sendiri, dan halus untuk orang lain. Begitu pula penerapan untuk kata 'baca' dan 'berani' memiliki tingkat tuturan yang berbeda.

Pada pola II merupakan kata yang digunakan dalam tingkatan wajar/*loma* sama dengan kata tingkat halus untuk diri sendiri, tetapi tidak sama dengan tingkat halus untuk orang lain. Dari hasil analisis ditemukan 253 kata yang terdapat dalam pola II (A=B≠C). Adapun contohnya seperti pada tabel di bawah ini.

Tabel 2
Pola I (A=B≠C)

A	B	C	Bahasa Indonesia
panon	*panon*	*soca*	Mata
létah	*létah*	*ilat*	lidah
seuri	*seuri*	*Gumujeng*	senyum

Dalam tabel di atas, kata *létah* dalam bahasa wajar leksikonnya sama dengan kata yang digunakan dalam tingkat halus untuk diri sendiri tetapi berbeda dengan leksikon halus orang lain yang menggunakan kata *ilat*. Contoh penggunaan kalimatnya sebagai berikut.

***Panonna** teh geus teu pati nempo* 'Matanya sudah mulai kurang bisa melihat'
***Panon** abdi mah tos kirang ningal* 'Mata saya sudah kurang bisa melihat'
***Soca** pun bapa mah tos kirang ningali* 'Mata ayah sudah kurang bisa melihat'

Kata *panon* dan *soca* di atas berbeda penerapannya sesuai dengan tingkat tuturannya *panon* digunakan untuk bahasa wajar/loma dan halus untuk diri sendiri, sedangkan kata *soca* digunakan untuk bahasa halus untuk orang lain. Begitu pula penerapan untuk kata 'lidah dan 'senyum" memiliki tingkat tuturan yang sama dengan contoh di atas.

Adapun pada pola III kata yang digunakan dalam tingkatan wajar/*loma* tidak sama dengan kata tingkat halus untuk diri sendiri dan juga tidak sama dengan tingkat halus untuk orang lain. Dari hasil analisis ditemukan 96 kata yang terdapat dalam pola III (A≠B≠C). Adapun contohnya seperti pada tabel di bawah ini.

Tabel 3
Pola I (A≠B≠C)

A	B	C	Bahasa Indonesia
dahar	*neda*	*tuang*	makan
imah	*rorompok*	*bumi*	rumah
indit	*mios*	*angkat*	pergi

Dalam tabel di atas, kata *dahar* dan *imah* dalam bahasa wajar leksikonnya tidak sama dengan kata yang digunakan dalam tingkat halus untuk diri sendiri yaitu kata *neda* dan *rorompok* dan berbeda juga dengan leksikon halus orang lain yang menggunakan kata *tuang* dan *bumi*. Contoh penggunaan kalimatnya sebagai berikut.

*Manéhna **dahar** di **imah*** 'Dia makan di rumah'
*Abdi **neda** di **rorompok*** 'Saya makan di rumah'
*Pun Biang **tuang** di **bumi*** 'Ibu makan di rumah'

Penggunaan kata 'makan' dan 'rumah' di atas berbeda penerapannya sesuai dengan kaidah tingkat tuturannya begitu pula kata 'pergi" memiliki tingkat tuturan yang berbeda pula.

Selain pertimbangan kaidah tingkat tutur, harus ada juga pertimbangan waktu, tempat, dan dengan siapa berbicaranya sebagai sarana pendukung dalam mewujudkan *wiwaha* berinteraksi sosial

yang baik. Untuk mencapai pergaulan yang baik dan harmonis, penutur harus mengetahui (1) di mana tempat penutur berada, (2) bagaimana situasi dan keadaan di sekelilingnya, dan (3) siapa yang penutur hadapi. Hal ini sejalan dengan pepatah Melayu "Di mana bumi dipijak, di sana langit dijunjung" atau peribahasa Sunda "*Pindah cai pindah tampian*". Pertimbangan dalam berinteraksi sosial ini didasarkan pada kenyataan bahwa orang Sunda berada di tengah–tengah masyarakat yang majemuk di antara suku bangsa dan bangsa lain. Tatakrama kebersamaan bersendikan keselarasan, keserasian, dan keseimbangan antara individu dengan dirinya, dengan individu lain, dengan masyarakat, dengan lingkungan hidup, dan dengan Tuhan Yang Maha Esa.

Wirahma

Wirahma erat kaitannya dengan irama atau intonasi ketika mengucapkan tatakrama bahasa Sunda. Ketika *wiwaha* dan *wiraga* sudah baik tapi tidak dilengkapi oleh *wirahma* yang tepat maka tatakrama basa Sunda pun menjadi baik dan benar lagi. Sutisna (2016 hlm. 8) menegaskan bahwa *wirahma* memiliki makna agar kita senantiasa menjaga kewirahmaan atau keharmonisan yang indah ketika kita berinteraksi baik melalui bahasa, tindakan, maupun pergaulan sosial. Oleh karena itu, intonasi pengucapan perlu diperhatikan agar pembicaraan menjadi menarik dan harmonis. Untuk menjaga wirahma agar tetap terkontrol diharapkan berbicara tidak berlebihan secukupnya, tidak terlalu keras ataupun pelan, tidak terlalu cepat ataupun lambat, dan senantiasa memahami situasi dan kondisi ketika berbicara. Adapun *wirahma* yang harus diperhatikan dalam pergaulan mengacu kepada tata cara berbicara dalam (a) menyatakan perhatian, (b) perkenalan, (c) bertamu (mengucapkan salam), (d) tertawa, (e) menengok orang sakit, (f) melayat orang meninggal dunia, (g) berbicara dalam telepon, (h) menghadap majikan, atasan, atau mertua, dan lain sebagainya.

Wiraga

Wiraga sangat berkaitan dengan gerak–gerik badan dan anggota badan (*body language* dan *kinesics*) ketika menggunakan tatakrama bahasa Sunda. *Wirahma* memiliki makna agar kita senantiasa menempatkan diri kita, menghargai orang lain, dan lingkungan tempat kita berinteraksi tanpa harus saling menyakiti dan merugikan satu sama yang lain (Sutisna, 2016 hlm. 8). Ada beberapa faktor yang mempengaruhi keberhasilan dalam gerakan badan saat menggunakan tatakrama yaitu memperhatikan penampilan atau pergaulan. Faktor–faktor itu adalah (1) sikap yang wajar, (2) roman muka yang jernih, (3) tata cara pergaulan, (4) tata cara berbusana, dan (5) pengetahuan yang cukup (Yudibrata dkk., 1986:140; Sudaryat, 2015: 237). Selain itu, tatakrama penampilan berkaitan dengan (a) cara berbusana dan berdandan, (b) pemeliharaan kesehatan dan kecantikan, (c) cara duduk, (d) cara berjalan, (e) tata cara makan, (f) cara menganggukkan atau menggelengkan kepala, dan (g) cara penampilan lain yang dapat menimbulkan kesan anggun, mempesona, menarik, dan santun.

Wirasa

Penggunaan *wiwaha*, *wiraga*, dan *wirahma* belum sempurna seandainya tidak dilengkapi oleh *wirasa* yang tepat. *Wirasa* maknanya sama dengan perasaan/*rarasaan* (Danadibrata, 2006 hal. 744). Menurut Sutisna (2016 hlm. 8) *wirasa* menunjukan agar kita senantiasa mengedepankan dan memperhatikan perasaan, merasakan, dan berperasaan dalam bertutur kata, bertindak, dan berinteraksi. Oleh karena itu, dalam penggunaan tatakrama bahasa penutur harus melibatkan rasa atau hatinya agar dalam penggunaan tatakrama basa senantiasa ramah dan bermaksud untuk saling menghormati. Penggunaan rasa dalam tatakrama basa Sunda akan menimbulkan dampak yang lebih baik, komunikatif, dan santun (Sudaryat, 2014). Seperti halnya ketika ada orang meninggal maka rasa iba dan bela sungkawa harus dijadikan landasan dalam menerapkan tatakrama bahasa yang baik dan benar, begitu pula dalam situasi dan kondisi yang lainnya.

NILAI KARAKTER BANGSA DALAM TATAKRAMA BAHASA SUNDA YANG BAIK DAN BENAR

Nilai–nilai karakter bangsa dalam tatakrama bahasa Sunda disini dihubungkan dengan nilai karakter bangsa berkaitan erat dengan pengembangan catur tunggal watak, yakni (1) nilai karakter olah hati (*spiritual and emotional development*), (2) nilai karakter olah pikir (*intellectal development*),

(3) nilai karakter olah raga dan kinestetik (*physical and kinesthetic development*), dan (4) nilai karakter olah rasa dan karsa (*affective and creativity development*) (Kemendiknas, 2010:8, dalam Sudaryat, 2014:137).

Berdasarkan hasil analisis, nilai-nilai karakter bangsa yang terdapat dalam tatakrama bahasa Sunda berhubungan dengan catur tunggal watak, yang mencakup nilai karakter olah rasa dan karsa (*affective and creativity development*), nilai karakter olah pikir (*intellectal development*), nilai karakter olah raga dan kinestetik (*physical and kinesthetic development*), dan nilai karakter olah hati (*spiritual and emotional development*).

Nilai karakter olah rasa dan karsa (*affective and creativity development*) merupakan nilai karakter yang paling dominan dalam tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar sebab sesuai dengan ungkapan Sunda *hadé tata hadé basa* (baik budi bahasa dan tingkahlakunya). Adapun dalam olah rasa dan karsa ini meliputi lima karakter, yakni 1) berperilaku **ramah**, hal ini sesuai dengan fungsi sosial tatakrama Sunda yakni keluwesan dalam bergaul dan berkomunikasi antarmanusia; 2) **saling menghargai** yang sesuai dengan tujuan adanya undak-usuk bahasa untuk menghargai orang lain; 3) **toleransi** sesuai dengan fungsi kultural tatakrama Sunda untuk menunjukan ketinggian budi dan kemantapan adab, 4) **mengutamakan kepentingan umum** sesuai dengan fungsi integratif tatakrama Sunda yakni untuk menunjukan tingkat keterlibatan pada suatu sistem masyarakat; serta 5) **dinamis** sesuai dengan fungsi sosial tatakrama Sunda yakni keluwesan dalam bergaul dan berkomunikasi antarmanusia.

Nilai karakter olah raga dan kinestetik (*physical and kinesthetic development*) yang terdapat dalam tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar meliputi dua karakter, yaitu 1) **komunikatif** yang ditunjukan melalui gerakan atau sikap penutur kepada yang diajak berbicara; 2) **determinatif** dan **kompetitif** yang sesuai dengan fungsi instrumental tatakrama Sunda untuk menunjukan tingkat kehalusan alat pencapapai tujuan; 3) **peduli sosial**

Nilai karakter olah hati (*spiritual and emotional development*) yang terdapat dalam tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar meliputi lima karakter, yaitu 1) **tanggungjawab** yang ditunjukan dari sikap dan perilaku untuk melaksanakan perannya dalam menerapkan tatakrama Sunda.; 2) **berempati** dalam memahami perasaan orang lain yang diajak bicara; 3) **rela berkorban** dengan menggunakan bahasa yang halus saat bertemu dengan orang yang baru bertemu.

Nilai karakter olah pikir (*intellectal development*) yang terdapat dalam tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar meliputi lima karakter, yaitu 1) **cerdas** yang harus memilih ragam bahasa yang sesuai dengan orang yang diajak bicara ataupun waktu dan tempat ketika berbicara; serta 2) **kreatif** dalam memadukan bahasa lisan, gerak, intonasi, dan rasa.

MEMBANGUN KARAKTER BANGSA MELALUI TATAKRAMA BAHASA SUNDA YANG BAIK DAN BENAR

Membangun karakter bangsa melalui tatakrama basa Sunda dapat dilakukan melalui tiga tahap, yakni: tahap pengenalan (sosialisasi), pembelajaran (konstruksi), dan penguatan (konsolidasi). Tahapan-tahapan ini dilakukan berdasarkan kondisi atau keadaan penutur dalam memahami dan menggunakan tatakrama yang baik dan benar dalam kehidupan sehari-hari. Untuk itu, dilakukan tahapan dan perlakuan seperti pada bagan di bawah ini.

Bagan 1 Tahap Membangun Karakter Bangsa melalui Tatakrama Bahasa Sunda yang Baik dan Benar

Tahap ***pertama*** adalah tahapan pengenalan. Tahapan ini dilakukan kepada penutur yang belum mengetahui atau memahami tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar. Tahapan ini dilakukan dengan mengenalkan tatakrama bahasa yang baik dan benar melalui konsep *wiwaha*. Konsep ini menekankan pada pemahaman penggunaan tatakrama yang sesuai dengan kaidahnya. Ada dua hal yang diperkenalkan yakni berkenaan dengan tataran dan tuturan tatakrama bahasa Sunda. Konsep tataran memperkenalkan ruang lingkup dan pola–pola tatakrama bahasa Sunda, sedangkan konsep tuturan berkenaan dengan aspek–aspek interaksi sosial yang mencakup waktu, tempat, dan dengan siapa tuturan ini dilakukan.

Tahap ***kedua*** adalah tahapan pembelajaran.Tahap ini dilakukan kepada penutur yang sudah mulai mengenal dan memahami tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar tetapi belum menerapkan dalam kehidupan sehari–hari. Untuk itu dilakukan konsep *wirahma* dan *wiraga*. Konsep *wirahma* mengajarkan penutur tentang bagaimana irama atau intonasi mengucapkan dalam tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar agar senantiasa menjaga kewirahmaan atau keharmonisan yang indah ketika kita berinteraksi baik melalui bahasa, tindakan, maupun pergaulan sosial. Intonasi pengucapan harus tetap terkontrol agar berbicara tidak terlalu keras ataupun pelan, tidak terlalu cepat ataupun lambat, dan senantiasa memahami situasi dan kondisi ketika berbicara. Konsep *wiraga* mengajarkan penutur tentang bagaimana gerak–gerik badan dan anggota badan (*body language* dan *kinesics*) yang menggunakan tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar. Cakupan pembelajaran lebih ditekankan pada penampilan dan pergaulan, di antaranya (1) sikap yang wajar, (2) roman/mimik muka, (3) tata cara berbusana, (4) cara duduk, (5) cara berjalan, (6) tata cara makan, (7) cara menganggukkan atau menggelengkan kepala, dan (g) cara penampilan lain yang dapat menimbulkan kesan anggun, mempesona, menarik, dan santun.

Tahap ***ketiga*** adalah tahapan penguatan. Tahap ini dilakukan kepada penutur yang sudah menggunakan tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar tapi belum terlalu memperhatikan faktor perasaan ketika bertutur kata, bertindak, dan berinteraksi. Untuk itu dikakukan konsep *wirasa*. Konsep ini mengajarahkan penutur untuk mengasah rasa empati dan simpati kepada orang lain dengan cara memperhatikan komunikasi yang ramah, komunikatif, dan santun. Dengan diterapkan konsep *wiwaha, wirasa, wiraga,* dan wirasa ini diharapkan karakter bangsa yang terdapat dalam tatakrama bahasa Sunda yang baik dan benar secara bertahap dapat terbentuk dengan baik.

SIMPULAN

Tatakrama yang baik dan benar merupakan tatakrama bahasa Sunda yang diterapkan sesuai tingkat tutur, waktu, dan tempatnya; rasa/emosi penuturnya; gerak–gerik tubuhnya; serta irama/intonasi pengucapannya yang kemudian digolongkan menjadi empat aspek yakni *wiwaha* (pertimbangan kaidah tataran dan tuturan), *wiraga* (gerakan dan mimik), *wirahma* (intonasi), dan *wirasa* (perasaan).

Nilai–nilai karakter bangsa yang terdapat dalam tatakrama bahasa Sunda mencakup *pertama* nilai karakter olah rasa dan karsa (*affective and creativity development*) yakni ramah, saling menghargai, toleransi, mengutamakan kepentingan umum dan dinamis. *Kedua* nilai karakter olah raga dan kinestetik (*physical and kinesthetic development*) yang meliputi karakter komunikatif, determinatif dan kompetitif, dan peduli sosial. *Ketiga* nilai karakter olah hati (*spiritual and emotional development*) yaitu tanggung jawab, berempati, dan rela berkorban. *Keempat* nilai karakter olah pikir (*intellectal development*) yaitu cerdas dan kreatif.

Adapun alternatif membangun karakter bangsa melalui tatakrama basa Sunda dapat dilakukan melalui tiga tahap, yakni: tahap pengenalan (sosialisasi) melalui aspek *wiwaha*, pembelajaran (konstruksi) melalui aspek *wiraga* dan *wirahma*, serta penguatan (konsolidasi). Melalui aspek *wirasa*. Tahapan–tahapan ini dilakukan sesuai kondisi penutur dalam memahami dan menggunakan tatakrama yang baik dan benar dalam kehidupan sehari–hari.

PUSTAKA RUJUKAN

Danadibrata, R. A. (2006). *Kamus Basa Sunda.* Bandung : Kiblat Buku Utama.

Departemen Pendidikan Nasional. (2008). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Hasanah, A., Gustini, N., & Rohaniawati, D. (2016). *Nilai-Nilai Karakter Sunda.* Yogyakarta: Deepublish.

LBSS. (2008). *Kamus Umum Basa Sunda*. Bandung: CV Geger Sunten

Sobarna, C. (t.thn.). *Bahasa sebagai Pendidikan Karakter*. Diambil kembali dari Badan Bahasan: http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/artikel/319

Sudaryat, Yayat. (2015). *Wawasan Kasundaan*. Bandung: Jurusan Pendidikan Bahasa Daerah, FPBS UPI.

Sutisna, A. (2016). "Aspek Tatakrama Masyarakat Sunda Dalam Babasan dan Paribasa". *Lokabasa*, 6(1).

Sulistiyowati, E. (2013). "Pendidikan Karakter Dalam Pembelajaran Bahasa Indonesia". *Edukasia*: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam, 8(2).

Yudibrata, Karna Spk. (1989). *Bagbagan Makéna Basa Sunda*. Bandung: Rahmat Cijulang

NILAI-NILAI UNGKAPAN KASIPALLI DALAM TRADISI BUDAYA MAKASSAR SEBAGAI WUJUD PENDIDIKAN BUDI PEKERTI DALAM MEMBANGUN REVOLUSI MENTAL

Munira Hasyim
Departemen Sastra Indonesia FIB Unhas
E-mail: munirahasjim@unhas.ac.id

ABSTRAK

Peran masyarakat dalam mewujudkan cita-cita luhur bangsa dapat diwujudkan melalui tradisi budaya yang telah dititipkan oleh nenek moyang kita. Sangatlah elok jika kita dapat mengkaji nilai-nilai yang terkandung dalam ungapan-ungkapan leluhur kita yang secara tidak langsung memberikan pendidikan karakter yang dituangkan dalam bentuk ungkapan "kasipalli". Makna dan tujuan Kasipalli digunakan dalam masyarakat Makassar yakni untuk menyatakan larangan kepada seseorang yang berbuat dan mengatakan sesuatu yang tidak sesuai. Metode observasi pastisipasi dengan teknik simak dan catat merupakan unsur yang dapat digunakan untuk memeroleh data. Selanjutnya, data dianalisis dengan pendekatan kontekstual sehingga nilai-nilai yang terkandung dalam ungkapan Kasipalli dapat terdeskripsi dengan baik dan jelas. Masyarakat Makassar melalui ungkapan Kasipalli meyakini bahwa pelanggaran terhadap pesan leluhur akan mengakibatkan ganjaran atau kutukan sehingga mereka percaya dan selalu memegang teguh ungkapan kasipalli tersebut. Dengan demikian, fungsi utama kasipalli adalah sebagai pegangan untuk membentuk pribadi luhur yang pada akhirnya akan membentuk karakter bangsa sebagai upaya membangun revolusi mental.

Kata Kunci: Kasipalli, masyarakat Makassar, budi pekerti, karakter bangsa

PENDAHULUAN

Masyarakat Indonesia yang beragam suku, bangsa, agama dan ras, menunjukkan heterogenitas atau kemajemukan dalam kehidupan sehari-harinya. Hal inilah yang melatarbelakangi perkembangan budaya yang berefek pada pola tingkah laku dalam suatu kelompok masyarakat. Keberagaman tersebut tidak dapat dipisahkan dalam pola perilaku budaya yang sangat memengaruhi tingkah laku masyarakat, salah satunya adalah praktik penggunaan ungkapan-ungkapan yang bermakna larangan atau dalam budaya masyarakat Makassar dikenal dengan istilah "kasipalli" yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah "pamali" atau "tabu".

Kasipalli merupakan istilah dalam masyarakat Makassar yang digunakan untuk menyatakan larangan kepada seseorang yang berbuat dan mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan ajaran nenek moyang yang berkalu dalam masyarakat . Kasipalli dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi pemali yang memiliki makna pantangan, larangan berdasarkan adat dan kebiasaan.

Masyarakat Indonesia pada umumnya masih menjaga dan melestarikan budaya leluhur yang berisi ajaran/ungkapan, petuah, yang mengarah pada bentuk-bentuk penjagaan terhadap tatanan norma yang tertuang dalam ungkapan pemali. Budaya pemali masih terasa sangat kental, khususnya untuk beberapa lapisan masyarakat atau suku tertentu. Salah satu contoh nyata daerah dan masyarakat yang mayoritas penduduknya masih meyakini dan melestarikan pemali adalah masyarakat etnik Makassar. Praktik penggunaan dan pengaruh pemali atau kasipalli masih cukup kental terasa pada masyarakat di Kabupaten Gowa dan Takalar, Provinsi Sulawesi Selatan. Keyakinan masyarakat Makassar khususnya yang berdiam dipedalaman kabupaten Gowa dan Takalar terhadap kasipalli diwujudkan dalam perilaku taat dan tidak melanggar ajaran yang diyakini. Kepercayaan tersebut dianggap dapat menghindarkan mereka dari konsekuensi berupa penyakit, gagal panen, maupun kejadian-kejadian buruk lainnya. Pandangan masyarakat Makassar mengenai kasipalli ialah

sebuah ajaran yang diturunkan atau diwariskan oleh leluhur, berisikan aturan–aturan etis dan ritus serta simbol– simbol menghubungkan manusia secara khas dengan tatanan faktual, baik dengan yang ilahi, maupun dengan sesama manusia dan alam. Kepercayaan inilah yang membentuk pandangan hidup masyarakat Makassar dan menjadi budaya yang melekat dengan begitu kuatnya.

Walaupun banyak diantara masyarakat Makassar yang mengatakan bahwa kasipalli tidak berlaku lagi seperti zaman dulu. Masyarakat kita sekarang ini beranggapan bahwa dalam era modern, dengan tingkat pemahaman agama yang semakin baik, tingkat pendidikan yang semakin tinggi, tidak mungkin percaya pada hal–hal kuno yang terkadang tidak dapat diterima oleh logika, namun hingga kini tanpa mereka sadari mereka tetap memercayainya dan melakukannya. Pola hidup tersebut terus berlangsung sampai saat ini, dan menjadi proses yang berkesinambungan dari generasi ke generasi karena partisipan mewariskannya kepada anak dan cucu mereka.

Hatmiati (2016:53) menjelaskan bahwa budaya berkaitan dengan kegiatan masyarakat sehari–hari yang membentuk perilaku, tetapi tidak tertanam secara permanen, budaya dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan perubahan–perubahan yang terjadi di masyarakat. Masyarakat Makassar meyakini bahwa pelanggaran terhadap hal–hal yang telah dipesankan oleh leluhur dalam bentuk kasipalli akan mengakibatkan ganjaran atau kutukan. Kepercayaan masyarakat Makassar terhadap petuah–petuah leluhur kasipalli selalu dipegang teguh. Fungsi utama kasipalli adalah sebagai pegangan untuk membentuk pribadi luhur. Dalam hal ini kasipalli memegang peranan sebagai media pendidikan budi pekerti.

Kasipalli sebagai bagian dari tradisi masyarakat memunyai nilai–nilai kearifan lokal yang meng–konstruksi pola hidup dan pola pikir masyarakat pemiliknya. Dalam konteks seperti itu tradisi budaya masyarakat Makassar juga menjadi cerminan dari masyarakat Indonesia pada umumnya yang memiliki nilai–nilai moral dan etika.

Pembahasan kasipalli dalam makalah ini sebagai upaya untuk menguak sekaligus sebagai upaya pelestarian nilai–nilai kearifan lokal yang sesuai dengan pendidikan karakter untuk masyarakat. Nilai–nilai kearifan lokal yang merujuk pada karakter yang sesuai dengan orang Makassar saat ini mulai tergeser karena hadirnya budaya–budaya modern yang merasuk dalam kehidupan sehari–hari.

Nilai–nilai kearifan lokal yang menjadi sasaran dalam penelitian ini merujuk nilai pembentuk karakter yang berbudi pekerti luhur dalam membangun revolusi mental yang sesuai dengan terdapat dalam ungkapan kasipalli. Oleh karena itu, masalah yang akan dibahas dalam makalah ini dirumuskan secara khusus sebagai berikut.

1. Bagaimanakah wujud kasipalli dalam budaya masyarakat etnik Makassar?
2. Nilai–nilai apa yang dapat membentuk karakter yang terdapat pada dalam kasipalli orang Makassar?

LANDASAN TEORI

Pemali

Pemali sering disebut dengan istilah *taboo*, berasal dari kata Polinesia. Farberow (dalam Evans, Averi, & Pederson, 1999) mengatakan bahwa dalam kata *taboo* terkandung makna yakni diperbolehkan dan dilarang, yang harus dan tidak boleh dilakukan, dimana pengembangannya dilakukan oleh masyarakat untuk para anggotanya dengan tujuan untuk melindungi diri dan sebagai motivasi untuk meningkatkan tradisi, sehingga dalam pemali terkandung konsep menjaga. Pemali mempunyai dua makna yang berlawanan arah, pada satu sisi ia berarti kudus dan suci, tetapi di sisi lain berarti aneh, berbahaya, terlarang, dan kotor.

Menurut Freud (2002) yang sedang kita hadapi adalah suatu bangsa primitif yang menerapkan seperangkat batasan atas diri mereka sendiri, ini dan itu dilarang tanpa alasan yang jelas. Mereka (bangsa primitif) juga tidak pernah mempertanyakan hal ini, sebab kepatuhan mereka pada batasan–batasan ini adalah sesuatu hal yang wajar bagi mereka dan meyakini bahwa suatu pelanggaran secara otomatis akan mendapatkan hukuman yang lebih berat. Sedangkan menurut Kamal (2009) pemali adalah larangan sosial yang kuat, yang berkaitan dengan setiap area kegiatan manusia atau kebiasaan sosial yang dinyatakan sebagai suci dan terlarang. Orang Mesir kuno percaya bahwa pemali ditanamkan

oleh dewa khususnya pada benda, tindakan, bangunan, dan bahkan individu. Mereka meyakini bahwa hanya pencipta yaitu dewa sendiri atau raja yang dapat mengubah pemali, sehingga bagi masyarakat Mesir kuno pemali merupakan gabungan dari agama, ritual larangan, dan penghindaran yang memengaruhi semua aspek kehidupan mereka.

Bagi Margaret Mead (dalam Steiner, 1956) pemali dapat didefiniskan sebagai sanksi negatif, siapa yang melakukan pelanggaran maka hasilnya akan otomatis tanpa mediasi dengan manusia. Wardhaugh (dalam Chu, 2009) mengatakan bahwa pemali ditetapkan karena orang percaya bahwa ketidaksesuaian akan mendatangkan konsekuensi yang berbahaya bagi mereka, baik karena perilaku non-verbal ataupun perilaku verbal, diakibatkan karena melanggar kode moral masyarakat berdasarkan keyakinan supranatural. Kewenangan dibalik larangan-larangan sering dikaitkan dengan kekuatan supranatural dan bahaya yang melekat pada perilaku itu sendiri, sehingga melanggar pemali dapat membawa sial baik itu untuk diri sendiri maupun bagi keluarga.

Selanjutnya akan dijabarkan mengenai klasifikasi serta objek pemali menurut beberapa tokoh. Kamal (2009) mengklasifikasikan *taboo* dalam masyarakat Mesir kuno ke dalam dua bagian yaitu pemali mengkonsumsi makanan tertentu diantaranya babi, ikan, dan madu. Pemali terhadap tindakan misalnya tindakan yang dapat menyebabkan pencemaran di sungai nil, menerima suap atau sogokan, tindakan kriminal seperti pencurian dan pembunuhan, mengkonsumsi hewan kurban, merusak kesucian tempat yang dianggap suci.

Menurut Freud (2002) objek-objek dari pemali terdiri dari tiga bagian, yang pertama yaitu pemali langsung yang dimaksudkan untuk melindungi orang penting meliputi kepala suku, pendeta, dan barang-barang dari mara bahaya, menjaga kaum yang lemah yaitu perempuan dan anak-anak dari *mana* (pengaruh magis) yang kuat, melindungi diri dari bahaya yang muncul akibat memakan makanan tertentu, mengamankan manusia dari murka atau kuasa dewa-dewa dan roh–roh, mengamankan bayi yang belum lahir dan anak kecil yang memiliki hubungan emosi yang khusus dengan orang tuanya dari akibat tindakan-tindakan tertentu, dan yang lebih penting pengaruh-pengaruh makanan. Objek yang kedua, yaitu pemali yang diberlakukan untuk melindungi kekayaan, alat–alat, dll, milik seseorang dari curian. Objek yang ketiga, pemali yang umum diberlakukan di suatu wilayah yang luas, sama dengan larangan gerejawi dan bisa berlaku lama. Menurut Freud (2002) terdapat beberapa cakupan dari pemali, yaitu sifat suci (atau kotor) dari orang atau benda, jenis larangan yang diakibatkan oleh sifat tersebut, dan kesucian (atau kekotoran) yang diakibatkan oleh pelanggaran terhadap larangan tersebut.

Menurut Hapip (2008:132), pemali berarti tabu atau pantangan, misalnya; *pamali mambanam acan basanjaan* (tabu membakar terasi pada senja hari). Orang hamil, anak gadis yang sedang haid, orang yang sedang berpergian, orang yang sedang bekerja di hutan atau tempat tertentu, memiliki sejumlah pemali yang pantang untuk dilanggar.

Berdasarkan tulisan yang dipublikasikan oleh Mulkan (2007) yang berjudul *Pamali, Tradisi Budaya Lisan Leluhur Sunda*. Kata pemali dikenal oleh leluhur masyarakat Sunda sebagai bentuk larangan. Kata pemali digunakan oleh masyarakat Sunda untuk mengatakan segala sesuatu yang bersifat tabu, jangan sekali-kali kita menanyakan mengapa ia bisa disebut pemali. Pemali adalah sebuah larangan untuk melakukan atau mengucapkan sesuatu yang berakibat buruk bagi diri dan lingkungannya. Jika dilanggar, biasanya berhubungan dengan rizki, jodoh, keturunan dan keselamatan.

Dalam konteks bahasa Indonesia, Kridalaksana (2008:140) mengartikan larangan sebagai makna ujaran yang bersifat melarang; diungkapkan dengan pelbagai bentuk, antara lain dengan bentuk imperatif negatif *jangan* atau dengan frase ingkar *tidak dibenarkan*. Larangan ini sangat erat kaitannya dengan aspek kehidupan manusia yang berlaku dalam masyarakat, seperti kebudayaan, keyakinan dan kepercayaan, adat istiadat, norma/hukum, yang didapatkan secara tradisi turun-temurun dari nenek moyangnya.

Dalam kepercayaan masyarakat juga dikenal istilah *tabu*. *Tabu* pada dasarnya adalah *larangan* atau *yang dilarang*. Selain itu, ada juga istilah *pantang* (*pantangan*) yang juga berarti *larangan* sebagaimana halnya *tabu*. Kedua istilah itu pada dasarnya memiliki perbedaan. Tabu, pelanggarannya

menyebabkan pelanggar terkena *tulah*, sedangkan pada *larangan* atau *pantangan* pelanggar hanya terkena sanksi fisik atau sanksi sosial. Frazer (1955:405) membagi tabu menjadi beberapa jenis, yaitu (1) tabu tindakan, (2) tabu orang,

(3) tabu benda/hal, dan (4) tabu kata-kata. Di samping itu, juga digolongkan tabu kata-kata menjadi (1) tabu nama orang tua, (2) tabu nama kerabat, (3) tabu nama orang yang meninggal, (4) tabu nama orang dan binatang, (5) tabu nama Tuhan, dan (6) tabu kata-kata tertentu.

Berdasarkan berbagai pengertian yang berhubungan dengan pemali, larangan, tabu, dan pantangan tersebut dapat disimpulkan bahwa pamalai yang dalam bahasa Makassar disebut dengan istilah kasipalli merupakan bentuk larangan yang paling halus dan sopan dalam bahasa Makassar terhadap sesuatu hal yang tidak boleh dilakukan karena bertentangan dengan kebiasaan atau adat di masyarakat setempat, tetapi tidak ada sanksi hukum yang sifatnya mengikat baik hukum agama maupun negara.

METODE PENELITIAN

Penelitian nilai-nilai budaya dalam ungkapan kasipalli dalam masyarakat Makassar ini menggunakan metode observasi bentuk pendekatan kualitatif-interpretatif dengan dukungan teori antropologi budaya. Data dikumpulkan melalui metode observasi dengan teknik simak bebas cakap, teknik catat, dan teknik rekam. Lokasi penelitian dilakukan di wilayah kecamatan Bontomarannu, Kecamatan Bontonompo Kabupaten Gowa, serta Kecamatan Polongbangkeng Selatan dan Polongbangkeng Utara Kabupaten Takalar.

Data penelitian ini adalah tuturan dan tindakan kasipalli dan konteks pemali yang bersumber dari peristiwa pemali yang terdiri dari (1) penutur, (2) mitra tutur, dan (3)

konteks kasipalli. Pengecekan keabsahan data dilakukan dengan menganalisi ungkapan kasipalli dengan menggunakan metode deskriptif analitik pada data yang telah terkumpul.

HASIL

Berdasarkan hasil analisis data diketahui bahwa kasipalli merupakan bentuk ungkapan yang digunakan dalam masyarakat Makassar yang digunakan untuk menyatakan larangan kepada seseorang yang berbuat dan mengatakan sesuatu yang tidak sesuai yang memiliki makna pantangan, larangan berdasarkan adat dan kebiasaan. Berdasarkan wujudnya, kasipalli dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu kasipalli dalam bentuk perkataan dan kasipalli dalam bentuk perbuatan.

Masyarakat Makassar meyakini bahwa pelanggaran terhadap kasipalli akan mengakibatkan ganjaran atau kutukan. Kepercayaan masyarakat Makassar terhadap kasipalli selalu dipegang teguh. Dengan demikian, nilai-nilai budaya yang dapat ditemukan dalam ungkapan kasipalli yakni nilai solidaritas dan tenggang rasa, nilai etika moral dan sopan santun, nilai kesehatan, nilai kedisiplinan, nilai religius dan ketuhanan, serta nilai motivasi berusaha dan bekerja.

Fungsi utama kasipalli adalah sebagai pegangan untuk membentuk pribadi luhur. Dalam hal ini kasipalli memegang peranan sebagai media pendidikan budi pekerti.

PEMBAHASAN

A. Bentuk-bentuk Kasipalli

"Kasipalli dalam masyarakat Makassar dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu Kasipalli dalam bentuk perkataan dan Kasipalli dalam bentuk perbuatan."

1. Kasipalli bentuk perkataan

Kasipalli bentuk ini berupa tuturan atau ujaran. Biasanya berupa kata-kata yang dilarang atau pantang untuk diucapkan. Kata-kata yang pantang untuk diucapkan disebut kata tabu. Contoh kata tabu yng merupakan bagian Kasipalli berbentuk perkataan, misalnya kata balawo 'tikus', buaja 'buaya', gunturu 'guntur'. Kata-kata tabu seperti di atas jika diucapkan diyakini akan menghadirkan bencana atau kerugian. Misalnya, menyebut kata balawo (tikus) dipercaya masyarakat akan mengakibatkan gagal panen karena serangan hama tikus. Begitupula menyebut kata buaja 'buaya' dapat mengakibatkan Sang Makhluk marah sehingga akan meminta korban manusia.

Untuk menghindari penggunaan kata-kata tabu dalam berkomunikasi, masyarakat Makassar menggunakan eufemisme sebagai padanan kata yang lebih halus. Misalnya, kata patanna tanahya 'penguasa tanah' digunakan untuk menggantikan kata balawo, punggawana je'neka 'penguasa air' digunakan untuk menggantikan kata buaja.

2. Kasipalli bentuk perbuatan atau tindakan

Kasipalli bentuk perbuatan atau tindakan merupakan tingkah laku yang dilarang untuk dilakukan guna menghindari datangnya bahaya, karma atau berkurangnya rezeki. Di bawah ini akan dibahas beberapa contoh yang menjelaskan bentuk perbuatan atau tindakan dalam kasipalli.

1) Kasipalli tau loloa akkelong ri pappaluanga rilalangnna appallu
   Terjemahan: Pantangan bagi seorang gadis menyanyi di dapur apabila sedang memasak atau menyiapkan makanan.

   Masyarakat Makassar menjadikan pantangan menyanyi pada saat sedang memasak bagi seorang gadis. Akibat yang dapat ditimbulkan dari pelanggaran terhadap larangan ini adalah kemungkinan sang gadis akan mendapatkan jodoh yang sudah tua. Secara logika, tidak ada hubungan secara langsung antara menyanyi di dapur dengan jodoh seseorang. Memasak merupakan aktivitas manusia, sedangkan jodoh merupakan faktor nasib, takdir, dan kehendak Tuhan.
2) Kasipalli rise'rea tau loloa attinro rilantangbanggia nasaba allaloi dalle'na
   Terjemahan: Gadis tidak boleh tidur sampai tengah hari sebab rezeki akan berlalu.

   Bangun tengah hari melambangkan sikap malas. Apabila dikakukan oleh gadis, hal ini dianggap sangat tidak baik. Jika seseorang terlambat bangun, maka pekerjaannya akan terbengkalai sehingga rezeki yang bisa diperoleh lewat begitu saja. Terlambat bangun bagi gadis juga dihubungkan dengan kemungkinan mendapatkan jodoh. Karena dianggap malas, lelaki bujangan tidak akan memilih gadis seperti ini menjadi istri. Jodoh ini merupakan salah satu rezeki yang melayang karena terlambat bangun.
3) Kasipalli tauwa tinro punna taklampaiyapa nikuburang mayat niaka di gantiro ballatta
   Terjemahan: Pantangan orang tidur siang jika jenazah yang ada di tetangga kita belum diberangkatkan ke kuburan.

   Pemali ini menggambarkan betapa tingginya rasa solidaritas dan penghargaan masyarakat Makassar terhadap sesamanya. Jika ada tetangga yang meninggal, masyarakat diharapkan ikut mengurus. Masyarakat biasanya berdatangan ke tempat jenazah disemayamkan untuk memberikan penghormatan terakhir dan sebagai ungkapan turut berduka cita bagi keluarga yang ditinggalkan. Masyarakat yang tidak dapat melayat jenazah karena memiliki halangan dilarang untuk tidur sebelum jenazah dikuburkan. Mereka dilarang tidur untuk menun-jukkan perasaan berduka atau berempati dengan suasana duka yang dialami keluarga orang yang meninggal.
4) Kasipalli tawwa appatungkulu bawangi nipasabbaki ricilakaya
   Terjemahan: Pantangan bertopang dagu sebab akan sial.

   Bertopang dagu menunjukkan sikap seseorang yang tidak melakukan sesuatu. Pekerjaannya hanya berpangku tangan. Perbuatan ini mencerminkan sikap malas. Tidak ada hasil yang bisa didapatkan karena tidak ada pekerjaan yang dilakukan. Orang yang demikian biasanya hidup menderita. Ia dianggap sial karena tidak mampu melakukan pekerjaan yang mendatangkan hasil untuk memenuhi kebutuhannya. Ketidakmampuan tersebut mengakibatkan hidupnya menderita.
5) Kasipalli tawwa ambokoi kanre tattalaya nasaba natalaiki bala
   Terjemahan: Pemali meninggalkan makanan atau minuman yang sudah dihidangkan karena biasa terkena bencana.

   Pemali ini memuat ajaran untuk tidak meninggalkan makanan atau minuman yang telah dihidangkan. Meninggalkan makanan atau minuman yang sengaja dibuatkan tanpa mencicipinya adalah pemborosan. Makanan atau minuman yang disiapkan itu menjadi mubazir. Makanan bagi masyarakat Makassar merupakan rezeki besar. Orang yang meninggalkan makanan atau minuman tanpa mencicipi merupakan wujud penolakan terhadap rezeki. Selain itu, menikmati makanan atau minuman yang dihidangkan tuan rumah merupakan bentuk penghoramatan seorang tamu terhadap tuan rumah. Meninggalkan makanan dapat membuat tuan rumah tersinggung.

6) Kasipalli anak–anaka tindro a'mopang nasabakki matei ammana
Terjemahan: Pemali anak–anak tidur tengkurap sebab ibunya akan cepat meninggal.
Tidur tengkurap merupakan cara tidur yang tidak biasa. Cara tidur seperti ini dapat mengakibatkan ganguan terhadap kesehatan, misalnya sakit di dada atau sakit perut. Pemali ini berfungsi mendidik anak untuk menjadi orang memegang teguh etika, memahami sopan santun, dan menjaga budaya. Anak merupakan generasi yang harus dibina agar tumbuh sehingga ketika besar ia tidak memalukan keluarga.
7) Kasipalli tau rungkaya angnganre ri pattongko nasabakki nipanjarii pattongko siri'
Terjemahan: Pemali bagi remaja laki–laki menggunakan penutup sebagai alat makan sebab ia akan dijadikan penutup malu.
Laki–laki yang menggunakan penutup benda tertentu(penutup rantangan, panci, dan lainnya) sebagai alat makan akan menjadi penutup malu. Penutup malu maksudnya laki–laki menikahi gadis yang hamil di luar nikah akibat perbuatan orang lain. Meskipun bukan dia yang menghamili, namun dia yang ditunjuk untuk mengawini atau bertanggungjawab.
8) Kasipalli ambangung a'tinro ritanggana alloa nasabakki bellai dalleka
Terjemahan: Pamali apabila bangun tidur terlalu siang karena rejaki akan menjauh
Jika anda bangun tidur terlalu siang hingga matahari hampir berdiri, akan berakibat segala bentuk rezeki yang akan datang akan selalu menjauh kembali.
9) Kasipalli sallo ri lalang pakje'nekangan nasabakki na kanreki toa
Terjemahan: Tidak baik berlama–lama dikamar mandi karena mengakibatkan kita akan lebih tua dari sewajarnya
Janganlah anda berlama–lama dikamar mandi karena akan terlihat lebih tua dari usia anda sebenarnya.
10) Kasipalli tawwa ammempo ri pakkekbuka nasabakki na garringiki tau alusu allaloa antama ri pakkekbukka
Terjemahan: Pamali duduk tepat didepan pintu, karena khawatirkan ada makhluk Halus yang melewati pintu tersebut dan anda akan jatuh sakit.

Berdasarkan beberapa contoh yang dipaparkan di atas, kasipalli dapat dikategorikan ke dalam beberapa bagian, yaitu menurut jenis kelamin, usia, atau bidang kegiatan. Kasipalli dalam masyarakat Makassar merupakan nilai budaya yang syarat dengan muatan pendidikan. Kasipalli umumnya memiliki makna yang berisi anjuran untuk berbuat baik. Baik itu perbuatan yang dilakukan terhadap sesama maupun perbuatan untuk kebaikan diri sendiri.

B. Nilai–Nilai yang Dapat Membentuk Karakter dalam Ungkapan Kasipalli

Kasipalli sangat kaya nilai luhur dalam pergaulan, etika, kepribadian, dan sopan santun. Melihat tujuannya yang begitu luhur, Kasipalli merupakan nilai budaya Makassar yang mutlak untuk terus dipertahankan. Berdasarkan hasil analisis data, nilai pembentuk karakter yang terdapat dalam ungkapan kasipalli yakni nilai rasa solidaritas dan kemanusiaan, nilai etika moral dan sopan santun, nilai hidup sehat, nilai kedisiplinan, nilai religius dan ketuhanan, serta nilai motivasi berusaha dan bekerja.

Di bawah ini akan dibahas nilai–nilai yang tersebut sebagai berikut.

1) Nilai Solidaritas dan kemanusiaan.
a. Kasipalli tauwa tinro punna taklampaiyapa nikuburang mayat niaka di gantiro ballatta
Terjemahan: Pantangan orang tidur siang jika jenazah yang ada di tetangga kita belum diberangkatkan ke kuburan.
Ungkapan kasipalli tersebut ini menggambarkan betapa tingginya penghargaan masyarakat Makassar terhadap sesamanya. Jika ada tetangga yang meninggal, masyarakat diharapkan ikut mengurus. Masyarakat biasanya berdatangan ke tempat jenazah disemayamkan untuk memberikan penghormatan terakhir dan sebagai ungkapan turut berduka cita bagi keluarga

yang ditinggalkan. Masyarakat yang tidak dapat melayat jenazah karena memiliki halangan dilarang untuk tidur sebelum jenazah dikuburkan. Mereka dilarang tidur untuk menunjukkan perasaan berduka atau berempati dengan suasana duka yang dialami keluarga orang yang meninggal.

b. Kasipalli tauwa sallo rikamara mandia nasabakki towai rupanna riumuruna
Terjemahan : Pemali berlama-lama dikamar mandi karena dapat terlihat tua dari usia yang sebenarnya.
Ungkapan kassipalli di atas mengajarkan bahwa dalam menggunakan fasilitas umum seperti kamar mandi, sebaiknya janganlah terlalu lama karena banyak orang lain yang akan menggunakannya. Bentuk solidaritas ini ditanamkan agar mereka memiliki kepedulian kepada orang lain.

2) Nilai Etika Moral dan Sopan Santun

a. Kasipalli tawwa ambokoi kanre tattalaya nasaba natalaiki bala
Terjemahan: Pemali meninggalkan makanan atau minuman yang sudah dihidangkan karena biasa terkena bencana.
Orang yang meninggalkan makanan atau minuman tanpa mencicipi merupakan wujud penolakan terhadap rezeki sekaligus tidak menghargai tuan rumah. Jika hal ini dilakukan maka kita akan dianggap orang yang tidak memiliki etika, orang yang tidak sopan. Selain itu, menikmati makanan atau minuman yang dihidangkan tuan rumah merupakan bentuk penghormatan seorang tamu terhadap tuan rumah. Meninggalkan makanan dapat membuat tuan rumah tersinggung.
Contoh lain

b. Kasipalli tawwa ammpolongangi kana tau towana nasabkki mate rikacilakang
Terjemahan: Pemali memotong pembicaraan orang tua jika belum selesai berbicara sebab dapat mendatangkan kecelakaan.
Ungkapan kasipalli di atas hendak mengajarkan bahwa tidak etis seorang anak memotong perkataan orang tuanya ketika orang tua tersebut masih berbicara dalam menasihati ataupun memberi pengajaran. Hal ini pertanda bahwa sang anak tidak sopan dan tidaak menghormati orang tuanya. Sehingga, jika tidk ingin terkena karma atau celaka, sopan dan hormatlah kepada orang tua.

3) Nilai Kesehatan

a. Kasipalli tau loloa akkelong ri pappaluanga rilalangnna appallu
Terjemahan: Pantangan bagi seorang gadis menyanyi di dapur apabila sedang memasak atau menyiapkan makanan. Jika dimaknai lebih lanjut, Kasipalli di atas sebenarnya memiliki hubungan erat dengan masalah kesehatan. Menyanyi di dapur dapat mengakibatkan keluarnya ludah kemudian terpercik ke makanan. Dengan demikian prilaku menyanyi pada saat memasak dapat mendatangkan penyakit. Namun, ungkapan atau larangan yang bernilai bagi kesehatan ini tidak dilakukan secara langsung, melainkan diungkapkan dalam bentuk Kasipalli.

b. Kasipalli tau rungkaya angnganre ri pattongko nasabakki nipanjarii pattongko siri'
Terjemahan: Pemali bagi remaja laki-laki menggunakan penutup sebagai alat makan sebab ia akan dijadikan penutup malu.
Menggunakan penutup (penutup benda tertentu) sebagai alat makan tidak sesuai dengan etika makan. Penutup bukan alat makan. Orang yang makan dengan penutup merupakan orang yang tidak menaati sopan santun dan etika makan. Akibat lain yang ditimbulkan jika menggunakan penutup sebagai alai makan adalah debu akan terbang masuk ke makanan. Akhirnya, makanan yang ada di wadah tertentu menjadi kotor karena tidak memiliki penutup. Hal ini sangat tidak baik bagi kesehatan karena dapat mendatangkan penyakit.

c. Kasipalli punna biasaki a'ngokko kanuku, nasabakki na tabaki tallasa' kodi
Terjemahan: Pamali apabila membiasakan menggigit kuku,sebab akan mengundang nasib buruk.
Dari aspek kesehatan, kuku adalah bagian tubuh yang dapat menyimpan kotoran jika tidak secara teratur dipotong. Dengan sendirinya dapat menyimpan berbagai penyakit berdasarkan kuman yang menempel dalam kuku. Hal ini sangat tidak baik bagi kesehatan karena dapat mengundang penyakit cacingan, diare, gatal-gatal dan sebagainya.

4) Nilai Kedisiplinan
Kedisiplinan merupakan suatu syarat yang perlu dimiliki oleh manusia agar dapat hidup secara baik dan tertib. Disiplin dapat menumbuhkan karakter manusia yang tertib dan bertanggung jawab.
Masyarakat Makassar dalam menumbuhkan kedisiplinan kepada anak-anaknya dituangkan dalam ungkapan kasipalli. Sebagai contoh:

a. Kasipalli ammela' kandre tannilakbusuka, nasabakki na tabaki sipassisalang sipammanakang
Terjemahan: Pamali membuang nasi sisa makan karena dapat menyebabkan perselisihan sekeluarga.
Pesan yang ingin disampaikan dalam ungkapan kasipalli tersebut yakni, makanlah sesuai yang kamu dapat makan, jangan membuang-buang nasi. Artinya, jika kita disiplin dalam menjaga porsi makanan, maka tidak ada sisa makanan yang akan terbuang. Jika kita membuang nasi kemudian ada bagian dari keluarga kita yang belum makan, maka dapat menimbulkan perselisihan, sebab dilain pihak butuh makanan sementara dipihak lain membuang makanan.

b. Kasipalli ambangung a'tinro ritanggana alloa nasabakki bellai dalleka
Terjemahan: Pamali apabila bangun tidur kesiangan karena rejaki akan menjauh. Jika anda bangun tidur terlalu siang hingga matahari hampir berdiri, akan berakibat segala bentuk rezeki yang akan datang akan selalu menjauh kembali. Artinya, jika kita mendidik diri kita untuk disiplin bangun pagi, maka kita dapat menikmati udara segar, dan rezeki dapat kita jemput sebelum orang lain mendahului.

5) Nilai Religius

a. Kasipalli tau tenanya nahadere rise'rea panggaukang nasabakki bella jodohna.
Terjemahan : Janganlah sering tak menghadiri undangan perkawinan karena akan membuat anda sulit jodoh.
Ungkapan kasipalli di atas terlihat pada adanya larangan bagi masyarakat untuk tidak mengahadiri undangan. Artinya, sesama warga masyarakat wajib menjalin silaturrahim dalam bentuk menghadiri undangan kepada sesama manusia. Selain sebagai bentuk kepedulian sesama manusia juga sebagai bentuk menjalankan kewajiban kepada sesama manusia dalam menghadiri undangan.

b) Kasipalli tawwa attinro risa'ra alloa nasabakki ajjari tau pongoro
Terjemahan : Janganlah anda tidur disore hari menjelang magrib, karena kelak anda akan menjadi orang gila.

Ajaran agama Islam telah menerangkan bahwa dalam waktu pergantian siang ke malam (menjelang magrib) adalah waktu di mana Allah SWT memperlihatkan tanda-tanda kekuasaan-Nya, sehingga diwaktu sore ummat muslim diwajibkan banyak berdoa dan berzikir sebagaii bentuk pemujaan kepada sang Maha Berkuasa. Olehnya itu, masyarakat Makassar melalui ungkapan pemali dilarang untuk tidur menjelang magrib karena selain waktu yang kurang baik. Juga karena kita diharapkan banyak berdoa ketika menjelang waktu magrib. Sebagai bentuk ajakan dan pengajaran dibuatlah ungkapan kasipalli ini agar mereka takut menjadi orang gila, sehingga tidak ada orang yang tidur ketika menjelang magrib.

SIMPULAN

Berdasarkan temuan nilai-nilai pembentuk karakter yang ada dalam ungkapan Kasipalli masyarakat Makassar, maka dapatlah disimpulkan bahwa ungkapan kasipalli sarat dengan nilai-nilai yang berhubungan dengan nilai solidaritas, nilai etika moral dan kesopanan, nilai kesehatan, nilai kedisiplinan, dan nilai religius ketuhanan. Nilai-nilai inilah yang diwariskan oleh nenek moyang dan menggenarasi kedalam pola kehidupan masyarakat Makassar serta mewarnai kehidupan orang Makassar dari generasi kegenarasi dalam membentuk sikap dan perilaku yang sejalan dengan kearifan lokal yang mereka miliki. Dengan demikian perilaku dan karakter yang berbudi pekerti luhur dapat tumbuh untuk membangun bangsa dan negara ini dengan bijak dan amanah, sebagai wujud dari revolusi mental.

SARAN

Ungkapan kasipalli sebagai bagian dari tradisi masyarakat Makassar memiliki nilai-nilai kearifan lokal yang harus dilestarikan. Oleh karena itu, langkah revitalisasi berbagai tradisi lisan masyarakat dapat menjadi alternatif untuk pelestarian nilai-nilai tradisi yang tepat untuk kondisi kekinian. Nilai-nilai tradisi ini juga dapat dijadikan sarana pendidikan karakter dalam keluarga, masyarakat, dan di lembaga pendidikan. Penanaman nilai-nilai karakter melalui ungkapan kasipalli ini penting dilakukan untuk membendung budaya-budaya asing yang tidak sesuai dengan budaya dan nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat Makassar. Revitalisasi tradisi lisan ini harus dilakukan secara kontinyu dan secepatnya dengan melibatkan orang tua, masyarakat, dan instansi terkait agar ada upaya yang sejalan dan berkesinambungan.

DAFTAR RUJUKAN

Chu, M. P. (2009). Chinese cultural taboos that affect their language and behavior choices. *Asian culture and history, 1, 2.* Diakses Agustus 16, 2013, dari www.ccsenet.org/journal.html.

Evans, W. R., Averi, G. P., & Pederson, V. P. (1999). Taboo topics: Cultural restraint on teaching social issue. *The social Studies*, *90, 5*. Diakses Agustus 07, 2014 dari http://web.b.ebscohost.com/ehost/detail/detail?sid=9e3b00b0-1140-4925-86f80e9d2d8e80d0%40sessionmgr111&vid=0&hid=112&bdata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=pbh&AN=2215244

Frazer, S.J.G. 1955. *The Golden Bough: A Study in Magic and Relegion.* London: Macmillan.

Freud, S.(2002). *Totem and Tabu*. Yogyakarta : Jendela.

Hatmiati. 2006. Revitalisasi Pemali Dalam Tradisi Lisan Orang Banjar. Makalah Seminar Nasional "Budaya Lokal dalam Sastra" dalam rangka Pelantikan Pengurus Himpunan Sarjana-Kesusastraan Indonesia (HISKI) Komisariat Universitas Lambung Mangkurat (ULM) Periode 2016-2020, pada 2 Juni 2016 di Aula Rektorat Lt. 1, ULM, Banjarmasin.

Hapip, AD. 2008. Kamus Bahasa Banjar-Indonesia. Banjarmasin: PT Grafika Wangi Kalimantan.

Kamal, S. M. (2009). *Taboos in Ancient Egypt*. 3rd IRT International scientific conference integrated relational tourism–territories and development in the mediterranean area. Diakses Desember 23, 2016 dari : http://www.arces.it/public Pubblicazioni_ Ricerche/ Turismo_Relazionale/ Irt_c onference/Paper%20Book/Vol%201/Paper%20Book_Vol1_12.pdf

Kridalaksana, H. 2008. *Kamus Linguistik.* Jakarta: Gramedia.

Mulkan, D. 2007. *Pemali, Tradisi Budaya Lisan Leluhur Sunda.* (online). (www.fikom.unpad.ac.id),diunduh 1 Mei 2013.

Steiner, F. (1956). *Taboo.* Australia : Penguin Books.

NILAI-NILAI KEARIFAN BUDAYA LOKAL DALAM NASKAH SUNDA KUNO WAWACAN WALANGSUNGSANG (PANGERAN CAKRABUANA): KAJIAN FILOLOGI DAN ETNOPEDAGOGI

Dedi Koswara, Ruswendi Permana, Pandu Hyangsewu
Departemen Pendidikan Bahasa Daerah
Fakultas Pendidikan Bahasa dan Sastra
Universitas Pendidikan Indonesia
Pos-el: dedi.koswara@upi.edu; ruswendi.permana@upi.edu; hyangsewu@upi.edu

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk (1) mendeskripsikan dan mentransliterasi naskah *Wawacan Walangsungsang* dari huruf Arab-Pegon ke dalam huruf Latin, (2) mendeskripsikan struktur formal dan struktur naratif *Wawacan Walangsungsang*, dan (3) mendeskripsikan nilai-nilai etnopedgogik yang tertuang dalam naskah *Wawacan Walangsungsang*. Metode kajian dalam penelitian ini adalah kajian filologi dengan menerapkan teknik deskripsi dan translitersi naskah.Temuan hasil kajian filologi, yaitu: penulis/penyalin teks *WawacanWalangsungsang*tidak selamanya konsisten di dalam menuliskan suatu huruf, kurang memahami mengenai kaidah/aturan pembuatan puisi pupuh; penggunaan tanda baca di dalam teks *WawacanWalangsungsang* yang diteliti ini tidak seragam, terutama pemakaian tanda baca untuk pergantian pupuh; sedangkan berdasarkan hasil kajian sastra diketahui bahwa *Wawacan Walangsungsang* memiliki struktur formal dan struktur naratif seperti lazimnya konvensi khas wawacan pada umumnya. Berdasarkan temuan hasil kajian filologi dan sastra tersebut diketahui bahwa *Wawacan Walangsungsang* mengandung nilai-nilai pendidikan kearifan budaya lokal (etnopedagogi) yang berkenaan dengan dengan tujuan hidup dan postulat orang Sunda, yaitu kemuliaan, kebahagiaan, ketentraman dan ketenangan, merdeka, kedamaian, keselamatan, dan kesempurnaan. Hidup sehat lahir dan batin, benar, pintar, jujur, berani, saling mengasihi, saling mengasuh, saling mencerdaskan, dan proporsional.

Kata kunci: wawacan, filologi, etnopedagogi

PENDAHULUAN

Di dalam kesusastraan Sunda klasik dikenal naskah wawacan yang bernilai sejarah lokal yang lebih umum disebut *babad*.Genre wawacan sejarah lokal ini di dalam khazanah sastra Sunda tidak banyak jumlahnya jika dibandingkan dengan jenis wawacan lainnya. Di antara sejumlah wawacan yang bernilai sejarah lokal dan merefleksikan konsep revolusi mental bangsa pada zamannya, seperti genre *Wawacan Walangsungsang* ini, berdasarkan katalogus naskah Sunda (Ekadjati, 1988) diketahui baru ada 4 buah naskah yang masing-masing berlokasi di Kabupaten Garut, Kabupaten Majalengka, Kabupaten Ciamis, dan Kabupaten Bandung. Isinya melukiskan gambaran karakteristik putra seorang tokoh kharismatik Kerajaan Sunda Pakuan Pajajaran yang bernama Prabu Siliwangi. Tokoh ini bernama Pangeran Walangsungsang atau Pangeran Cakrabuana yang diabadikan di dalam naskah yang berjudul *Wawacan Walangsungsang* atau*Pangeran Cakrabuana*. Naskah wawacan ini menjadi salah satu karya monumental bagi sejarah sastra Sunda.Bagaimanapun juga sampai saat ini tokoh Walangsungsang atau Pangeran Cakrabuana tetap menjadi tokoh idola dan panutan bagi masyarakat Sunda karena dia dianggap sebagai seorang tokoh pemimpin yang berwibawa, adil, bijaksana, dan sangat mencintai rakyatnya.Ia tokoh penyebar agama Islam dan pendiri kota Cirebon sekarang ini. Tokoh ini telah diabadikan ke dalam karya yang bersifat fiksional dan faktual dalam khazanah sejarah sastra Sunda dalam bentuk *wawacan*. Wawacan adalah cerita dalam bentuk dangding, ditulis dalam puisi pupuh.Teks wawacan ini bersifat naratif, umumnya panjang; sering berganti pupuh, biasanya menyertai pergantian episode. Wawacan biasanya dibaca dengan cara dilantunkan atau ditembangkan pada pergelaran seni beluk (Jawa: macapatan), tetapi tidak semua lakon wawacan dapat dipentaskan

dalam seni beluk (Iskandarwassid dalam Koswara, 2010: 113). Naskah wawacan pada umumnya ditulis tangan (*handscrip*t; *manuscrift*).Bentuk aslinya ada yang ditulis menggunakan huruf Cacarakan Jawa dan ada pula yang memakai aksara Arab–Pegon.Dalam kaitannya dengan pengertian wawacan, Rosidi (Koswara, 2010: 114) menjelaskan bahwa wawacan itu adalah hikayat yang ditulis dalam bentuk puisi tertentu yang dinamakan dangding.Dangding adalah ikatan yang sudah tertentu untuk melukiskan hal–hal yang sudah tertentu pula.Dangding terdiri dari beberapa buah bentuk puisi yang disebut pupuh.Pupuh–pupuh yang terkenal yang biasa dipakai dalam wawacan adalah dangdanggula, sinom, kinanti, asmarandana, magatru, mijil, pangkur, durma, pucung, maskumambang, wirangrong, balakbak, dan lain–lain yang kesemuanya ada 17 macam.

Bentuk sastra wawacan ini lahir sekitar abad ke–17.Hal itu bersandar pada keterangan bahwa masuknya bentuk pupuh yang melahirkan wawacan itu berasal dari sastra Jawa yang masuk kira–kira pada abad ke–17 (Rusyana dalam Koswara, 2010: 114).Pada awalnya penyebaran wawacan itu dilakukan melalui penyalinan dengan tulisan tangan.Naskah wawacan yang dikopi itu ada yang ditulis dalam aksara Sunda–Jawa (Cacarakan).Menurut Kartini (Wibisana, 2000:765), pada awal perkembangannya wawacan disebarluaskan melalui para ulama di pesantren–pesantren.Hal ini dapat dilihat dari banyaknya isi wawacan, baik yang masih berbentuk naskah maupun yang sudah dicetak, berisi ajaran agama Islam dan kisah–kisah Islami, baik saduran maupun asli.Pada perkembangan selanjutnya wawacan pun tersebar melalui para bangsawan dan priyayi Sunda seperti bupati, demang, dan pejabat di bawahnya, termasuk pejabat agama Islam, seperti penghulu dan kalipah.Umumnya wawacan yang datang dari pesantren ditulis dalam huruf Arab atau huruf Pegon, sedangkan wawacan yang dikarang oleh para bupati atau bangsawan Sunda ditulis dalam huruf Jawa–Sunda.Selanjutnya setelah budaya baca tulis dalam huruf Latin menyebar melalui sekolah–sekolah yang didirikan oleh pemerintah Belanda, wawacan pun ditulis dan dicetak dalam huruf Latin. Kadang–kadang oleh percatakan pemerintah Belanda dicetak dalam dua huruf, Jawa–Sunda dan Latin, misalnya *Wawacan Budayatussalik* saduran R. Demang Bratadiwidjaja yang dicetak oleh Lands drukkery, tahun 1864. Karya sastra dalam bentuk wawacan ini tumbuh subur pada akhir abad ke– 19 sampai pertengahan abad ke– 20.Pada umunya karya sastra bentuk wawacan ini memiliki unsur struktur yang sudah tetap, yaitu *manggalasastra* (alofon), isi, dan penutup atau *kolofon*.Manggalasastra itu biasanya berisi permohonan izin dan maaf kepada Yang Maha Pencipta atau karuhun, serta permintaan maaf atas ketidakmampuan penulis atau penyusun.Kolofon terdapat pada akhir cerita yang umumnya berisi penanggalan atau titimangsa penulisan atau penyalinan, disertai permintaan maaf penulis atau penyalin atas segala kekurangannya.Biasanya pada bagian ini penulis atau penyalin itu suka merendahkan diri.

Pada umumnya isi cerita wawacan itu berasal dari sastra Islam dan sastra Jawa, dongeng dan hikayat, cerita pantun, babad, dan cerita yang berasal dari gambaran kehidupan di masyarakat.Di samping itu, isi cerita wawacan juga dapat digolongkan berdasarkan jenisnya, yaitu keagamaan, aturan/hukum, kemasyarakatan, mitologi, pendidikan, sastra, sastra sejarah, dan sejarah.

Salah satu cerita wawacan yang isinya menggambarkan sastra–sejarah lokal berdirinya Negeri Cirebon tempo dulu adalah *Wawacan Walangsungsang.*Isi wawacan ini ada hubungan intertekstual dengan *Wawacan Kean Santang*. Kedua nama tokoh yang dipakai judul cerita sama–sama putra Prabu Siliwangi, Raja Pajajaran, namun berbeda versi. Isi cerita Wawacan Walangsungsang lebih dekat pada nilai–nilai sejarah lokal yang bersifat faktual, sekalipun banyak yang fiksionalnya.Sebaliknya isi cerita Wawacan Kean Santang banyak nilai–nilai fiksionalnya daripada faktualnya.Tentu saja keduanya juga sama–sama tergolong ke dalam sastra–sejarah lokal yang tidak bisa dipungkiri mengemas nilai–nilai kearifan budaya lokal masing–masing bagi masyarakat Sunda pada zamannya.Kedua tokoh putra mahkota Raja Pajajaran ini, sama–sama memiliki visi dan misi untuk mensyiarkan agama Islam, namun pada kurun waktu dan tempat yang berbeda. Eksistensi kadar faktual dan fiksional kedua tokoh ini pada zamannya dapat dibuka melalui kacamata dalam rentang benang merah sejarah Sunda. Oleh sebab itu diperlukan pengkajian intertekstual dengan teks–teks lain yang memuat sejarah Sunda atau sastra sejarah Sunda, seperti buku–buku sejarah Sunda yang ditulis oleh Saleh Danasasmita dan Yoseph Iskandar, serta novel–novel sejarah Sunda karya Yoseph Iskandar sebagai sumber data pembanding atau data skundernya.

Dari segi isinya, memang novel-novel sejarah karya Yoseph Iskandar syarat dengan nilai-nilai kesejarahan, baik yang langsung maupun tidak, berkaitan dengan eksistensi tokoh dan kerajaan Sunda di Jawa Barat pada masa lalu. Novel-novel ini disusun Yoseph Iskandar dengan menggunakan sumber-sumber sejarah yang terdapat pada naskah Sunda Kuno, di antaranya (1) *Naskah Pangeran Wangsakerta*, (2) *Carita Ratu Pakuan*, dan (3) *Carita Parahyangan*. Di samping itu, isi cerita di dalam novel-novel tersebut didukung oleh beberapa sumber sajarah Sunda Kuno, seperti buku-buku yang ditulis oleh Saleh Danasasmita, yaitu (1) *Nyukcruk Sajarah Prabu Siliwangi jeung Pakuan Pajajaran*, (2) *Senapati Balangantrang: Intrik jeung Barebedan Pulitik di Galuh*, (3) *Mencari GerbangPakuan,* (4) *Menelusuri Situs Prasasti Batu Tulis,* dan (5) *Menemukan Kerajaan Sunda.* Naskah-naskah Sunda Kuno dan buku-buku sejarah Sunda tersebut mengungkapkan karakteristik tokoh Prabu Siliwangi dalam rangkaian kisah sejarah di Jawa Barat.Benang merah kisah sejarah itu berhasil diuntai Yoseph Iskandar ke dalam sepuluh buah novel seperti yang disebutkan di atas.Dari kesepuluh buah novel sejarah karya Yoseph Iskandar yang secara langsung (eksplisit) dan tidak langsung (implisit) mengisahkan tokoh Prabu Siliwangi dan para putranya adalah novel-novel yang berjudul (1) *Pamanahrasa,* (2) *Putri Subanglarang,* (3) *Prabu Anom Jayadewata, dan* (4) *Tri Tangtu di Bumi.*

Naskah *Wawacan Walangsungsang* ini ditransliterasi (dialihaksarakan) dari huruf Arab-Pegon ke dalam huruf Latin agar mudah dibaca, kemudian dianalisis struktur ceritanya dan intertektualitasnya dengan karya sejarah Sunda lainnya.Hal tersebut dimaksudkan untuk beroleh gambaran berkenaan dengan nilai fiksional dan faktual isi cerita dalam naskah tersebut. Hasil kajian struktural ini diharapkan akan memudahkan dalam mengkaji nilai-nilai etnopedagogi yang terekam dalam wawacan itu. Sekurang-kurangnya melalui pembahasan tokoh dan penokohan dalam kajian struktural diharapkan akan memberikan gambaran mengenai identitas jatidiri karakteristik pemimpin Sunda masa lalu yang dianggap sukses dan berkharismatik oleh masyarakat Sunda masa kini. Identitas jatidiri pemimpin bangsa Sunda masa lalu yang sukses itu diharapkan bisa dijadikan rujukan oleh para pemimpin bangsa Sunda masa kini dan masa mendatang.

Pencarian identitas kepemimpinan bangsa Sunda merupakan hal yang perlu dilakukan untuk memperoleh sebuah model kepemimpinan yang sukses, adil, makmur dan sejahtera benar-benar dirasakan rakyat. Sejauh ini belum pernah ada penelitian yang menggali identitas kepemimpinan bangsa Sunda yang berbasis pada naskah wawacan yang bernilai sejarah lokal sehingga nilai-nilai kearifan budaya lokal yang tertuang di dalamnya dapat dijadikan salah satu sumber pendidikan karakter bangsa yang disesuaikan dengan tuntutan perkembangan zaman bagi masyarakat Sunda masa kini dan masa mendatang.

Berpijak pada pertimbangan dasar pemikiran dan nilai-nilai konsepsi kehidupan yang termuat di dalam naskah *Wawacan Walangsungsang* tersebut, maka perlu dilakukan penelitian yang berjudul **"Nilai-nilai Kearifan Budaya Lokal dalam Naskah Sunda Kuno Wawacan Walangsungsang (Pangeran Cakrabuana): Kajian Filologi dan Etnopedagogi".**

Adapun masalah-masalah yang akan dijawab dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut.

1. Bagaimana mentransliterasi (mengalihaksarakan) naskah *Wawacan Walangsungsang* dari huruf Arab-Pegon ke dalam huruf Latin?
2. Bagaimana struktur cerita yang mencakup tema dan masalah, fakta cerita (alur, penokohan, dan latar) dan sarana cerita (judul, sudut pandang, gaya dan tone) dalam naskah *Wawacan Walangsungsang*?
3. Nilai-nilai etnopedagogi apa saja yang tertuang di dalam naskah *Wawacan Walangsungsang*?

Berdasarkan identifikasi masalah dapat dirumuskan tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

1) Mendeskripsikan dan mentransliterasi naskah *Wawacan Walangsungsang* dari huruf Arab-Pegon ke dalam huruf Latin..
2) Mendeskripsikan struktur cerita yang mencakup tema dan masalah, fakta cerita (alur, penokohan, dan latar) dan sarana cerita (judul, sudut pandang, gaya dan tone) naskah *Wawacan Walangsungsang*.
3) Mendeskrisikan nilai-nilai etnopedagogi di dalam naskah *Wawacan Walangsungsang.*

Hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan untuk pengkajian disiplin ilmu sastra, linguistik, dan sosiologi..Dari sisi etnopedagogi, teks *Wawacan Walangsungsang* dapat dijadikan sebuah komparasi referensi revolusi mental dan dokumen nilai-nilai kearifan budaya lokal serta pendidikan karakter bangsa bagi etnis Sunda khususnya masa kini dan masa mendatang dan bagi bangsa Indonesia pada umumnya.

Dalam kaitannya dengan sastra, teks *Wawacan Walangsungsang* ini dapat menunjang sejarah sastra Sunda dan pendokmentasian budaya Sunda. Melalui pengkajian struktural naskah *Wawacan Walangsungsang* dapat diidentifikasi ciri-ciri kekhasan dan konvensi cerita di dalam wawacan secara umum yang sekaligus diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap penelitian sastra-sastra daerah lainnya di Nusantara. Selain itu, teks *Wawacan Walangsungsang* ini juga dapat dimanfaatkan untuk kajian linguistik karena wawacan ini memberikan informasi mengenai perbendaharaan (kosa kata) bahasa Sunda pada masa lalu.Hal tersebut dapat dijadikan rujukan leksikografi, khususnya leksikon bahasa Sunda.

Teks *Wawacan Walangsungsang* dapat dimanfaatkan untuk pengkajian sosiologi karena isi teks wawacan tersebut sarat dengan muatan informasi tentang perkembangan masyarakat Sunda masa lalu beserta fakta-fakta sosial yang dimilikinya. Teks *Wawacan Walangsungsang* mencerminkan cara berpikir masyarakat lama, seperti dalam kosmologi Sunda kuno, dapat dijadikan salah satu rujukan penyusunan sebuah ensiklopedi budaya Sunda.

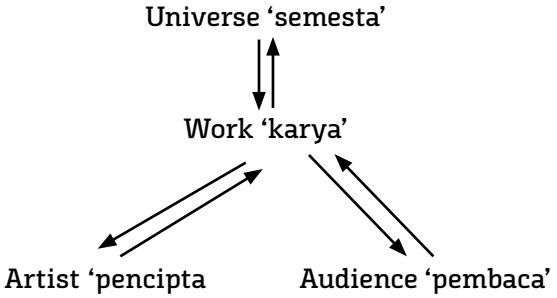
Objek penelitian ini adalah karya sastra genre wawacan.Wawacan merupakan karya sastra Sunda Klasik yang relatif merefleksikan realitas kehidupan nyata masyarakat yang pernah ada dan hidup pada zamannya. Hal demikian dikemukakan James Reeves (1985: 12), "*Literature helps us to understand life, and criticism helps us to understand* literature,".Wawacan Walangsungsang pada umumnya mengisahkan raja dan keturunan Kerajaan Sunda di Pakuan Pajajaran. Karakteristik kepemimpinan raja yang memerintah dan keturunananya tertayang dalam isi wawacan ini. Dimulai dari kisah petualangan Raden Walangsungsang ke Mekah bertemu Nabi Muhammad, kemudian masuk Islam hingga ia menyebarkan agama Islam di daerah Cirebon yang didirikannya.

Wawacan Walangsungsang tersebut diananlisis struktur ceritanya yang mencakup tema dan masalah, fakta cerita (alur, penokohan dan latar), dan sarana cerita (judul, sudut pandang, gaya dan tone). Selanjutnya, dianalisis pula nilai-nilai pendidikan karakter bangsa (etnopedagogi) yang tercermin di dalam wawacan tersebut. Oleh sebab itu di dalam penelitian ini digunakan tiga pendekatan yaitu pendekatan filologi, sastra dan etnopedagogi. Pendekatan filologi digunakan untuk mendeskripsikan dan mentransliterasi naskah Wawacan Walangsungsang.Pendekatan filologi ini menerapkan teori yang dikemukakan Baried, dkk.(1985); Ekadjati (1988); Pigeaud (1968) dan Partini Sardjono (2005).Pendekatan sastra menerapkan pendekatan objektif dengan metode struktural, (Abrams, 1978; Teeuw, 1988; Partini Sardjono, 2005; Robert Stanton, 2007)).Sedangkan pendekatan etnopedagogi menerapkan teori A. Chaedar Alwasilah, dkk.(2009); teori Suwarsih Warnaen (1987), teori Masnur Muslich (2011) dan teori Ratna Megawangi (2004).

Objek penelitian ini adalah hasil karya sastra Sunda Kuno dalam bentuk naskah (*manuscrip*t) wawacan.Wawacan yang dijadikan bahan kajian adalah *Wawacan Walangsungsang*.Wawacan itu dideskripsikan identitas asal-usul naskahnya dan ciri-ciri fisik naskahnya.Kemudian ditransliterasi dari huruf Arab-Pegon ke dalam huruf Latin.Bentuk dan teknik transliterasi naskah wawacan ini dilakukan secara vertikal, tidak horizontal.Hal itu dilakukan untuk memudahkan mengenali bentuk karangan wawacan yang ditulis dalam puisi pupuh.Selanjutnya, teks wawacan hasil transliterasi itu diterjemahkan dari bahasa Sunda ke dalam bahasa Indonesia.Hasil terjemahan itu dianalisis dari segi struktur ceritanya dan nilai-nilai kearifan budaya lokalnya (etnopedagoginya). Oleh sebab itu penelitian ini menuntut sekurang kurangnya tiga teori, yaitu teori filologi, kesastraan dan etnopedagogi. Teori filologi berkenaan dengan teknik pendeskripsian naskah dan transliterasi serta terjemahan teks. Untuk teknik pendeskripsian keadaan naskah diterapkan teori Pigeaud (1968) dalam *Literature of Java*, dan Ekadjati (1988) dalam *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*. Sedangkan untuk transliterasi naskah digunakan teori Baried, dkk. (1985) dalam *Pengantar Teori Filologi*, dan Ekadjati (1982) dalam *Cerita Dipati Ukur: Karya Sastra Sejarah Sunda*. Selanjutnya, teknik penerjemahan menggunakan teori Partini Sardjono (2005) dalam *Pengkajian Sastra*.

Untuk memahami nilai-nilai pendidikan karakter bangsa (etnopedagogi) yang tertuang dalam naskah *Wawacan Walangsungsang,* perlu digunakan teori kesastraan menurut Robert Stanton (2007). Pada prinsipnya ia berpendapat bahwa karya sastra itu tersusun dari sebuah struktur yang otonom. Struktur itu terdiri atas (1) tema cerita, (2) fakta cerita (alur, tokoh, dan penokohan, latar, dan (3) sarana cerita (judul, sudut pandang, gaya, dan tone).

Grand Teori struktural ini merupakan pendekatan sastra.Oleh sebab itu sebagai payung penelitian ini diterapkan pendekatan sastra yang dikemukakan Abrams seperti dikutip Teeuw (1988: 50) dan Partini Sardjono (2005: 63). Pendekatan sastra yang digunakan untuk menjadi landasan kajian struktural penelitian ini adalah pendekatan sastra Abrams seperti terpampang dalam kerangka (*framework*) di bawah ini



Dalam model ini terkandung pendekatan kritis yang utama terhadap karya sastra, yaitu:

1. Pendekatan yang menitikberatkan pada karya itu sendiri (pendekatan objektif)
2. Pendekatan yang menitikberatkan pada diri penulis (pendekatan ekspresif)
3. Pendekatan yang menitikberatkan pada semesta (pendekatan mimetic)
4. Pendekatan yang menitikberatkan pada pembaca (pendekatan pragmatic)

Adapun teori etnopedagogi yang digunakan didalam penelitian ini adalah konsep pendidikan karakter kebangsaan yang dikemukakan oleh (1) Suwarsih Warnaen, dkk.(1987) berkenaan dengan tujuan hidup dan postulat orang Sunda yaitu; *hirup bagja, aman, tingtrim ngaehang ngaheing, luhur darajar, ngeunah angen ngeunah angeun*, *sampurna dunia akherat*.*Hurip waras, cageur bageur, bener, pinter, jujur, ludeung, silih asih, silih asuh, silih asah, sinegertengah.* Pandangan ini secara padat tersirat dalam ungkapan kata: kemuliaan, kebahagiaan, ketentraman dan ketenangan, merdeka, kedamaian, keselamatan dan kesempurnaan. (2). Teori Muslih (2011) yang membagi nilai-nilai pendidikan karakter itu menjadi sembilan pilar yaitu: cinta Tuhan dan segenap ciptaannya, kemandirian dan tanggungjawab, kejujuran atau amanah dan bijaksana, hormat dan santun, dermawan, suka menolong dan gotong royong, percaya diri, kreatif dan pekerja keras, kepemimpinan dan keadilan, baik dan rendah hati, serta toleransi, kedamaian dan kesatuan.

Secara tegas Lickona (Sukanta, dkk. 2011) menekankan pentingnya tiga komponen karakter yang baik (*component of a good character*), yaitu *moral knowing, moral feeling, and moral action.*Hal ini diperlukan agar bangsa Indonesia (anak-anak, pelajar, mahasiswa, pemuda) bisa dididik untuk memahami, merasakan, dan sekaligus mengerjakan nilai-nilai kebajikan.

Kajian Filologi

Secara etimologis filologi berasal dari bahasa Yunani *philos* yang berarti 'cinta' dan *logos* yang berarti 'kata'. Pada kata filologi kedua kata tersebut membentuk arti 'cinta kata', atau 'senang bertutur' (Baried, dkk. 1985: 1). Dalam perkembangan selanjutnya filologi ini diartikan 'senang belajar', 'senang ilmu', dan 'senang kesastraan' atau 'senang kebudayaan'.

Pemakaian istilah filologi dalam pengertian studi teks, yaitu suatu studi yang melakukan kegiatannya dengan mengadakan kritik teks terhadap teks atau kritik teks. Dalam hal ini filologi diartikan sebagai studi tentang seluk-beluk teks. Pengertian seperti ini digunakan di daratan Eropah.

Pengertian filologi di Indonesia mengacu kepada arti filologi di negeri Belanda, yaitu suatu disiplin ilmu yang mendasarkan kerjanya pada bahan tertulis dan bertujuan mengungkapkan makna teks tersebut dalam segi kebudayaan.

Istilah filologi ini sudah dipakai sejak abad ke-3 SM oleh sekelompok ahli dari Alexsandria yang kemudian dikenal sebagai ahli filologi. Yang pertama kali memakainya adalah Erastothenes. Pengkajian mereka adalah teks-teks lama yang berasal dari bahasa Yunani. Tujuan pengkajiannya, yaitu menemukan bentuk teks yang asli untuk mengetahui maksud pengarangnya dengan jalan menyisihkan kesalahan-kesalahan yang terdapat di dalamnya. Kegiatan pengkajian teks ternyata telah menumbuhkan kesadaran bahwa untuk mengetahui bentuk teks yang asli, perlu meneliti naskah-naskah untuk mendapatkan naskah yang mendekati teks asli dan naskah yang menyimpang. Dari kegiatan ini pula telah disadari bahwa pengkajian yang mendalam terhadap bahasa dan kebudayaan yang melatarbelakanginya itu sangatlah penting.

Pada dasarnya karya sastra tidak akan bisa lepas dari unsur atau struktur yang membentuknya. Misalnya tema, gaya bahasa, alur, dan plot. Menurut Iskandarwassid (1996,hlm. 153) yang dimaksud struktur dalam karya sastra adalah corak rakitan (susunan) komponen-komponen karangan sampai kepada karya sastra yang dihasilkan, seutuhnya dan memiliki makna.

Menurut Robert Stanton (2012, hlm. 20–71) unsur-unsur karya sastra dibangun oleh tema, fakta cerita (alur, tokoh latar) dan sarana cerita (sudut pandang, gaya bahasa dan suasana, simbol-simbol, imaji, judul). Sejalan dengan pemikiran Stanton, Rusyana (1979, hlm.5) menjelaskan bahwa dalam menganalisis novel harus menggunakan teori struktural dan unsur-unsur yang harus ditelitinya termasuk alur, pelaku, latar dan tema.

Berdasarkarn beberapa pemikiran di atas analisis struktur adalah analisis karya sastra berasarkan teks sastranya, tanpa menjabarkan unsur di luarkarya sastranya, yang menjadi fokus analissny nya ialah unsur intrinsik karya sastra tersebut yang mencakup tema, fakta cerita dan sarana cerita

Tema adalah ide yang mendasari suatu cerita.Tema berperanan sebagai pangkal tolak pengarang dalam memaparkan karya reka yang diciptakannya. Tema merupakan kaitan hubungan antara makna dengan tujuan pemaparan prosa rekaan oleh pengarangnya (Aminuddin,1984, hlm.107-108).

Tema dikembangkan dan ditulis pengarang dengan bahasa yang indah sehingga menghasilkan karya sastra atau drama.Tema merupakan ide pusat atau pikiran pusat, arti dan tujuan cerita, pokok pikiran dalam karya sastra, gagasan sentral yang menjadi dasar cerita dan dapat menjadi sumber konflik. Seorang pengarang memahami tema cerita yang akan di paparkan sebelum melaksanakan proses kreatif penciptaan, sementara pembaca baru dapat memahami unsur-unsur yang menjadi media pemapar tersebut,menyimpulkan makna yang di kandungnya serta mampu menghubungkan dengan tujuan penciptaan pengarangnya (Aminuddin, 1984, hlm.108).

Fakta Cerita mencangkup pelaku/tokoh, plot, dan latar.

Tokoh adalah pelaku yang mengemban peristiwa dalam cerita rekaan sehinggaperistiwa itu menjalin suatu cerita, sedangkan cara sastrawan menampilkan tokoh disebut penokohan (Aminuddin 1984,hlm. 85), di dalam novel selalu mempunyai sifat, sikap, dan tingkah laku dan watak-watak tertentu. Pemberian watak pada tokoh suatu karya oleh sastrawan disebut perwatakan.Dilihat dari perkembangannya kepribadian tokoh dapat dibedakan atas tokoh dinamis dan tokoh statis.

Bila dilihat dari masalah yang dihadapi tokoh,dapat dibedakan atas tokoh yang mempunyai karakter sederhana dan kompleks (Aminuddin,1984, hlm. 91-92). Tokoh dinamis adalah tokoh yang kepribadiannya selalu berkembang.Tokoh statis adalah tokoh yang mempunyai kepribadian tetap.

Alur ialah rangkaian cerita yang di bentuk oleh tahapan-tahapan peristiwa sehingga menjalin sebuah cerita yang di hadirkan oleh para pelaku dalam sebuah cerita Abrams (dalam Siswanto, 1981, hlm.137).Sudjiman (1990) membagi alur utama dan alur bawahan.

Alur utama merupakan rangkaian peristiwa yang menggerakkan jalan cerita Alur bawahan adalah alur kedua atau tambahan yang disusupkan di sela-selabagian-bagian alur utama sebagai variasi.Alur bawahan merupakan lakuan tersendiri tetapi yang masih ada hubungannya dengan alur utama.Adakalanya alur bawahan ini di maksudkan untuk menimbulkan kontras, adakalanya sejalan dengan alur utama.

Sudjiman (1990) juga membagi alur atas alur erat (ketat) dan alur longgar.Alur erat adalah jalinan peristiwa yang sangat padu di dalam suatu karya sastra; kalau salah satu peristiwa ditiadakan, keutuhan cerita akan terganggu. Alur longgar adalah jalinan peristiwa yang tidak padu di dalam karya sastra, meniadakan salah satu peristiwa tidak akan mengagangu jalan cerita Plot berfungsi sebagai suatu kerangka karangan yang dijadikan pedoman dalam mengembangkan keseluruhan isi ceritanya, sedangkan bagi pembaca, pemahaman plot berati juga pemahaman terhadap keseluruhan isi cerita secara runtut dan jelas (Aminuddin, 1984, hlm. 98).

Pada dasarnya alur di bagi menjadi dua bagian besar, yaitu alur maju dan alur mundur. Alur maju sering disebut juga alur biasa.

- ✓ *Situation* (pengarang mulai melukiskan suatu keadaan
- ✓ *Generating circumstance* (peristiwa) yang bersangkut-paut dan di mulai
- ✓ *Ricing action* (keadaan mulai memuncak)
- ✓ *Climax* (peristiwa-peristiwa mencapai puncaknya)
- ✓ *Denoument* (pengarang memberikan pencerahan soal dari semua peristiwa.

Pengertian alur mundur adalah apabila cerita tidak mengikuti konsep urutan-urutan di atas.

Latar merupakan unsur struktural yang sangat penting.Latar di dalam lakon atau cerita harus mendukung para tokoh cerita dan tindakannya.Pengarang tentu membuat latar membuat latar yang tepat demi keberjhasilan dan keindahan struktur cerita.Penggunaan latar yang berhasil juga menentukan keberhasilan suatu karya drama.Penyaji latar yang tepat dapat menciptakan warna kedaerahan yang kuat sehingga dapat menghidupkan cerita.Latar adalah lingkungan tempat berlangsungnya peristiwa yang dapat dilihat, termasuk di dalamnya aspek waktu, iklim, dan periode sejarah.Latar mendukung dan menguatkan tindakan tokoh-tokoh cerita. Latar memberikan pijakan cerita dan kesan realistis kepada pembaca untuk menciptakan suasana tertentu yang seolah-olah sungguh-sungguh ada dan terjadi (Nurgiyantoro, 1995).

Sarana cerita adalah cara pengarang dalam memilih dan menyusun bagian-bagian cerita supaya menghasilkan karya yang memiliki makna. Tujuan dari saran cerita yaitu supaya pembaca karya tersebut mengetahui fakta-fakta cerita melalui sudut pandang pengaran. Sarana caerita ini mencangkup sudut pandang, gaya,,, serta nada atau suasana (Stanton, 2012, hlm.46-47).

Sudut pandang adalah tempat sastrawan memandang ceritanya.Dari tempat itulah sastrawan becerita tentang tokoh, peristiwa tempat, waktu dengan gayanya sendiri. Sudut pandang menunjuk pada cara sebuah cerita dikisahkan. Menurut Abrams, sudut pandang merupakan cara atau pandangan yang dipergunakan pengarang sebagai sarana untuk menyajikan tokoh, tindakan, latar dan berbagai peristiwa yang membentuk cerita dalam sebuah karya fiksi kepada pembaca (dalam Nurgiyantoro, 2012, hlm. 248). Sudut pandang adalah tempat sastrawan memandang ceritanya. Dari sudut pandang itulah sastrawan bercerita tentang tokoh, peristiwa, tempat, waktu, dengan gayanya sendiri.Sudut pandang merupakan cara atau pandangan yang digunakan sebagai sarana untuk menyajikan tokoh, tindakan, latar, dan berbagai peristiwa yang membentuk cerita dalam sebuah karya fiksi kepada pembaca.

Selain itu Nugriyantoro (2012, hlm. 256) berdasarkan perbedaanya sudut pandang pengarang dapat dibedakan menjadi dua yaitu orang pertama dan orang ketiga.

(1) Sudut pandangang orang pertama "saya"

Dalam cerita yang menggunakan sudut pandang sebagai orang pertama, pengarang secara langsung terlibat dalam cerita.Artinya, pegarang menceritakan kejadian dan tingkahlaku yang diketahuinya, yang terlihat, terdengar, dialami dan dijelaskan oleh dirinya. Berdasarkan kedudukannya sudut pandang orang pertama dibagi menjadi dua yaitu: saya sebagai pelaku utama dan saya sebagai pelaku tambahan.

(2) Sudut Pandang orang ketiga: "dia"

Pengarang yang menggunakan sudut pandang orang ketiga memiliki ciri menggunakan kecap ganti "dia" dalam bercerita.Ia memiliki poisisi sebagai orang yang berada di luar cerita. Pelaku-

pelaku ditampilkan melalui penyebutan nama atau kecap pengganti nama seperti: dia dan mereka. Berdasarkan kebebasan dan kekurangan pengaran dalam satu cerita, sudut pandang orang ketiga dibedakan menjadi dua golongan yaitu: pengarang meposoisikan diri sebagai orang yang serba tahu, dan pengarang memposisikan diri sebagai orang yang dibatasi.

Gaya Bahasa

Menurut Iskandarwassid (1996, hlm. 44) gaya bahasa ialah corak ekspresi bahasa, baik dalam prosa, puisi atau bisa juga merupakan cara yang digunakan oleh pengarang dalam menyampaikan cerita.

Sumardjo (1998, hlm. 92) menjelaskan bahwa gaya bahasa adalah cara dan ciri has yang ditampilkan oleh pengarang dalam sebuah karya sastra. Cara bagai mana pengarang memilih tema, persoalan dan bisa menceritakannya menjadi satu cerita. Oleh sebab itu, gaya merupakan identitas pengarang, jadi cirihas yang tak bisa dipisahkan dari dirinya.

Bisa disimpulkan, yang dimaksud dengan gaya bahasa yaitu cara dan ciri has pengarang dalam menyampaikan pembicaraan atau dialog untuk menyampaikan gagasan, ide, pikiran, dan rasa sampai bisa mengambil perhatian pembaca.

Nada

Nada adalah gaya pengarang dalam menyampaikan pemikiran dar perasan dalam karyanya. Sampai karya tersebut punya warna yang mandiri dalam karangannya. Setiap pengarang memiliki gaya yang berbeda, begitu juga dengan gaya pemilihan kata dan kalimatnya (Sudaryat, 2007, hlm.116). Nada atau suasana dalam satu kejadian kuat kaitannya dengan latar cerita. Latar cerita bisa menentukan suasana tertentu. Suasana yang dimaksud dibagi dua, yaitu suasana lahir dan suasana batin. Wujud suasana lahir seperti suasana desa yang sepi, ramenya kota, atau bagaimana hiruk-pikuknya suasana lalu lintas di jalan raya. Sedangkan wujud suasana batin seperti rasa benci, jiji, sinis, tidak peduli, sedih, serius, formal, humor, senang dan simpati.

METODE PENELITIAN

Pendekatan penelitian filologi yang digunakan di dalam penelitian ini adalah pendekatan yang berkaitan dengan metode penelitian naskah dan teknik pendeskripsian dan pentransliterasian naskah. Metode penelitian naskah yang dipakai dalam penelitian ini adalah metode penelitian naskah jamak, yaitu metode landasan (*legge*r), sedangkan teknik penelitiannya adalah teknik transliterasi dan terjemahan naskah.

Pendekatan sastra yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan objektif dengan metode struktural. Metode struktural dimaksudkan untuk memahami unsur-unsur cerita (struktur cerita) *Wawacan Walangsungsang* yang meliputi: tema, alur, tokoh dan penokohan, latar cerita, serta hubungan fungsi antarunsurnya. Hasil analisis struktural terhadap bentuk dan isi *Wawacan Walangsungsang* secara kualitatif akan dideskripsikan sehingga dapat memberikan makna pada sebuah generalisasi yang berkaitan dengan nilai-nilai pendidikan karakter bangsa. Oleh sebab itu, secara umum, metode penelitian yang dipakai dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-kualitatif.

Teknik penelitian yang diterapkan di dalam penelitian ini adalah studi pustaka, studi lapangan, teknik transliterasi, dan teknik analisis.Teknik studi pustaka dan studi lapangan dilakukan di berbagai perpustakaan dan musium serta tempat-tempat penyimpanan naskah baik koleksi perseorangan maupun koleksi lembaga di Jawa Barat untuk mendapatkan naskah *Wawacan Walangsungsang*.

Teknik analisis dilakukan untuk mendeskripsikan asal-usul, ukuran, isi dan fungsi naskah secara filologis.Teknik transliterasi dilakukan untuk mengalihaksarakan teks wawacan Walangsungsang yang ditulis dalam huruf Arab-Pegon ke dalam huruf Latin. Selanjutnya, dilakukan analisis struktur cerita *Wawacan Walangsungsang* berdasarkan kajian sastra dan etnopedagogi.

Data primer penelitian ini berdasarkan hasil studi pustaka dari katalogus naskah Sunda (Ekadjati, 1988) diketahui ada empat buah naskah *Wawacan Walangsungsang,* masing-masing masih berada pada koleksi perseorangan di Kabupaten Garut, Kabupaten Ciamis, Kabupaten Bandung, dan Kabupaten Majalengka. Di samping itu, digunakan juga data skunder yang bersumber dari sejarah

Sunda dan novel-novel sejarah Sunda karya Yoseph Iskandar berjudul (1) *Pamanahrasa,* 1991; (2) *Putri Subanglarang*, 1991; (3) *Prabu Anom Jayadewata,* 1996*;* dan(4) *Tri Tangtu di Bumi,* 1992*;* naskah Sunda Kuno, yaitu *Carita Parahyangan*, 1991 dan *Carita Ratu Pakuan*. Ditambah lagi dengan buku karya sejarah Sunda seperti yang ditulis oleh Saleh Danasasmita, yaitu *Nyukcruk Sajarah Prabu Siliwangi jeung Pakuan Pajajaran*, *Mencari Gerbang Pakuan, Menemukan Kerajaan Sunda, Senopati Balangantrang: Intrik jeung Barebedan Pulitik di Galuh,* dan buku sejarah Sunda karya Yoseph Iskandar yang berjudul *Sejarah Jawa Barat (Yuganing Rajakawasa*), 1997.

Metode dapat dipahami sebagai cara atau jalan yang di dalam penelitian ilmiah sering diartikan sebagai cara kerja untuk memahami objek yang menjadi sasaran ilmu yang bersangkutan (Koentjaraningrat, 1990: 7). Selain itu, metode dapat pula mengacu pada cara atau jalan yang dijabarkan ke dalam suatu cara kerja untuk memahami objek yang menjadi sasaran penelitian (Kleden, 1989: 22; Moeliono, 1988: 580). Metode penelitian yang digunakan di dalam penelitian ini adalah metode deskriptif yang bertujuan untuk mendeskripsikan ciri-ciri fisik dan isi naskah wawacan serta hasil transliterasinya.

Di dalam studi filologi ada dua metode yang digunakan, yaitu metode penelitian naskah dan metode kritik teks. Metode penelitian naskah pada umumnya menggunakan metode deskriptif analitis dengan sasaran yang akan dicapai deskripsi naskah. Dalam pelaksanaannya metode ini menempuh tahapan kegiatan sebagai berikut.

1. Inventarisasi naskah. Pada tahap ini ditempuh dua cara, yaitu penelitian di berbagai perpustakaan dan penelitian lapangan. Hal ini dimaksudkan untuk melacak naskah yang mungkin tersimpan di perpustakaan atau museum serta naskah yang diperkirakan masih tersebar di masyarakat.
2. Klasifikasi naskah. Naskah yang berhasil ditemukan selanjutnya digolongkan menurut versi dan genre, lalu menetapkan naskah yang menjadi sumber data penelitian.
3. Seleksi naskah. Naskah yang sudah ditentukan sebagai objek penelitian, selanjutnya diseleksi untuk menentukan sumber data primer dan sumber data sekunder.
4. Deskripsi naskah. Tahap akhir dari penelitian naskah ini adalah mendeskripsikan setiap naskah yang menjadi objek penelitian. Dalam hal ini semua naskah baik yang tergolong sebagai sumber data primer maupun sekunder.

Metode kritik teks (metode kajian teks) digunakan untuk menelaah teks yang ada dalam naskah. Sasaran yang ingin dicapai oleh metode ini adalah rekonstruksi/edisi teks. Di dalam penelitian teks dikenal dua metode edisi teks, yaitu metode edisi teks naskah tunggal dan metode edisi teks naskah jamak. Pada pengkajian teks naskah tunggal dikenal dua macam metode, yaitu metode edisi diplomatik dan metode edisi standar. Metode edisi diplomatik bertujuan untuk menerbitkan satu naskah seteliti mungkin tanpa melakukan perbaikan atau perubahan teks. Dengan demikian, metode ini dianggap paling murni karena tidak ada unsur campur tangan dari pihak editor. Oleh karena itu, cara kerja seperti ini dianggap kurang membantu pembancu. Berbeda dengan metode edisi standar yang bertujuan untuk menerbitkan satu naskah dengan membetulkan kesalahan kecil dan ketidakajegan. Pembetulan yang tepat dilakukan atas dasar pemahaman melalui hasil perbandingan dengan naskah sejenis dan sezaman. Dalam hal ini segala usaha perbaikan harus disertai dengan pertanggungjawaban dan metode rujukan yang tepat.

Adapunmetode edisi teks naskah jamak mengenal empat macam metode, yaitu metode intuitif, metode objektif, metode gabungan, dan metode landasan.

Metode intuitif adalah suatu metode yang bekerja secara intuitif dengan cara mengambil naskah yang dianggap paling tua. Naskah yang bahannya dianggap tua dipakai sebagai dasar penyuntingan sebab diangagap mengandung teks yang asli. Metode objektif adalah suatu metode yang bekerja dengan mencari hubungan kekeluargaan antarnaskah sebuah teks, atas dasar perbandingan naskah yang mengandung kesalahan bersama. Jadi, metode ini meneliti secara sistematis kekeluargaan antarnaskah menurut kehilapan bersama. Selanjutnya, metode gabungan adalahsuatu metode yang berusaha membandingkan teks-teks secara mayoritas atas dasar dugaan bahwa semua teks memiliki nilai yang sama atau seimbang. Metode ini diterapkan jika dianggap bahwa perbedaan serta kesalahan

yang ada pada masing-masing naskah tidak mempengaruhi perbedaan teks. Sementara itu, metode landasan adalah metode yang digunakan jika ada sebuah teks yang dipastikan memiliki kelebihan serta keunggulan dari segi kualitas dibandingkan dengan naskah lainnya. metode ini juga biasa disebut metode legger.

Salah satu teknik dalam penelitian filologi adalah teknik pentransliterasian naskah. Teknik ini merupakan kegiatan awal dari studi secara filologis yang diarahkan kepada edisi teks. Oleh karena itu, teknik yang digunakan di dalam pentransliterasian naskah pun disesuaikan dengan metode yang lazim digunakan di dalam studi secara filologis. Teknik transliterasi naskah dilakukan setelah ada kegiatan inventarisasi dan pengumpulan (pemupuan) naskah, baik di perpustakaan maupun di lapangan atas dasar petunjuk dari katalogus naskah atau informasi lain dari nara sumber tertentu yang ditemukan di lapangan.

Berkaitan dengan transliterasi naskah *wawacan* di dalam penelitian ini disesuaikan dengan*metode penelitian naskah*.Metode ini mencakup tahapan penelitian naskah.Sebagaimana disebutkan Djamaris (1991: 48).Metode yang digunakan dalam penelitian filologi ada beberapa macam sesuai dengan tahapan penelitian.Tahap pertama, yaitu pengumpulan data berupa naskah-naskah.Pengumpulan data itu dilakukan dengan metode studi pustaka dan kerja lapangan. Sumber data penelitian ini adalah katalogus naskah Sunda yang terdapat di berbagai perpustakaan, museum, universitas dan yang berada di masyarakat. Hasil pengumpulan data ini disusun berupa daftar naskah. Tahap kedua, yaitu pengolahan data, meneliti naskah yang tersedia dari segi kualitasnya.Metode yang digunakan dalam tahap ini adalah metode deskriptif. Naskah *wawacan*itu dideskripsikan dengan pola yang sama, yaitu nomor naskah, keadaan naskah, tulisan naskah, bahasa, kolofon, dan garis besar isi cerita.

Adapun teknik pentransliterasian yang dilakukan terhadap naskah wawacaninimelalui tahapan-tahapan kegiatan sebagai berikut.

(1) Naskah wawacan diidentifikasi ciri-ciri luar dan dalam naskah.
(2) Dilakukan transliterasi (alih-aksara dan ejaan) wawacan dari huruf Arab Pegon ke huruf Latin sesuai dengan Ejaan Bahasa Sunda Yang Disempurnakan yang pada dasarnya berpedoman kepada Ejaan Bahasa Indonesia Yang Disempurnakan.

Di samping itu, ada beberapa tanda baca yang digunakan dalam transliterasi ini, yaitu sebagai berikut.

(1) // . . . // yaitu tanda garis miring rangkap. Tanda tersebut dipakai awal, tengah, dan akhir teks. Tanda garis miring rangkap yang terdapat pada awal teks menunjukkan sebagai pembuka teks, di tengah teks sebagai batas halaman pada naskahnya, dan akhir teks menunjukkan sebagai penutup teks.
(2) Angka-angka yang berada di sebelah kanan teks menunjukkan halaman pada naskahnya.
(3) (…) yaitu tanda tidak terbaca, sobek, hilang, tehapus.
(4) (?) yaitu tanda keragu-raguan.
(5) (Sic.) yaitu tanda bukan salah menyalin.

HASIL PENELITIAN

Ringkasan Isi Naskah*Wawacan Walangsungsang (WW)*

Dikisahkan Prabu Siliwangi menjadi raja di Kerajaan Pajajaran.Ia memiliki 11 orang anak yang terdiri atas 5 orang anak lelaki dan 6 orang anak perempuan. Kelima orang anak lelaki itu adalah pertama, Raja Sangara menjadi Raja di Jakerta.Kedua, Santang Pertala berkedudukan di Panjang Kuning. Ketiga, Raden Karangsetra. Keempat, Semu Gumereh, dan kelima Walangsungsang. Keenam orang anak perempuannya adalah Sekarsari, Nyai Ratu Tunjung Buwana, Nyai Gedeng Curi, Nyai Ratu, Nyai Sekarbang, dan Rara Santang. Kesembilan anak Prabu Siliwangi pergi tanpa pamit meninggalkan Keraton Pajajaran, kecuali Raden Walangsungsang dan Rara Santang.Pada suatu malam, Walangsungsang bermimpi bertemu dengan Rasulullah dan menyuruhnya untuk berguru agama yang dianut oleh Nabi Muhammad kepada Syeh Nurjati di Gunung Amparan.Hal demikian itu disampaikannya kepada Prabu Siliwangi sekaligus mengajak ayahnya untuk menganut agama Islam.Namun Prabu Siliwangi marah dan menolak ajakan Walangsungsang.Oleh sebab itu, kemudian

Walangsungsang diusir dari Keraton Pajajaran.Raden Walangsungsang (WS) pergi ke Kerawang menemui Syeh Ora.WS disuruh Syeh Ora untuk belajar agama Islam kepada gurunya, yaitu Syeh Nurjati di Gunung Amparan.Dalam perjalanannya menuju Gunung Amparan, WS bertemu dengan pendeta Budha, Danuwarsi namanya.Pendeta itu mengetahui bahwa WS adalah calon seorang auliya penyebar agama Islam di Nusa Jawa yang kelak menggantikan agama Budha.Setelah tamat belajar agama Budha di Pendeta Danuwarsi, kemudian WS pergi lagi mencari guru agama Islam ke Gunung Amparan. Sepeninggal WS, adiknya yang bernama Rara Santang kesepian di Keraton Pajajaran, kemudian ia pun pergi menyusul kakaknya. Rara Santang tiba di Gunung Tangkubanparahu.Ia bertemu dengan Nyai Endang Saketi yang mengaku adik ayahnya, Prabu Siliwangi. Rara Santang (RS) diberi ajimat baju antakusumah yang berkhasiat dapat terbang.Selanjutnya, RS disuruh pergi menuju Gunung Ciliung untuk menemui seorang sakti, yaitu Pendeta Purawisesa.Dari situ RS disuruh menemui Pendeta Danuwarsi di Gunung Merapi. Pendeta ini mengatakan bahwa nanti anak RS kelak akan menjadi seorang wali yang bergelar Kangjeng Sultan. Pada saat itu, Pendeta Danuwrsi sedang mengajarkan agama Budha kepada WS.Maka bertemulah WS dan RS di hadapan Pendeta Danuwarsi di Gunung Merapi.Keduanya saling berpelukan dan menangis karena rindu.Pendeta Danuwarsi memberi WS ajimat ali-ali ampal yang berkhasiat untuk menembus bumi dan langit, laut dan gunung. Selanjutnya WS ditikahkan kepada anak pendeta itu, bernama Indang Geulis. Sejak saat itu WS diberi nama oleh mertuanya menjadi Somadulloh. Ia disuruh menemui Sanghyang Nenggo, seorang pendeta di Gunung Singkup. WS dan RS menemui Sanghyang Nenggo untuk bertanya tentang agama Islam yang dianut oleh Nabi Muhammad. Sang Pendeta tidak mengetahui agama Islam, malahan ia memberi WS sebilah golok yang berkhasiat untuk bisa terbang. Di tempat ini, WS diberi nama Kyai Sangkan Panuju. Selanjutnya, ia disuruh ke Gunung Kumbing untuk menemui seorang pendeta ular naga yang tengah menjaga ajimat pusaka Budha yang disebut umbul-umbul dan kopeah waring. Ajimat itu harus dibrikan kapada keturunan Raja Pajajaran.Kemudian WS dan RS diberi ajimat tersebut yang berkhasiat sebaga senjata berperang, tidak bisa dilihat musuh dan kebal terhadap senjata. Sementara kopeah waring berkhasiat untuk tidak dapat dilihat orang, ditakuti jin dan syetan. Di sini WS diberi nama Kadatulloh. Ia diberi tugas untuk menemui Raja Bangau di Gunung Cangak. Oleh Raja Bangau diberi ajimat pendil yang berkhasiat untuk mendatangkan berbagai sajian makanan. Di Cakra Bumi juga biasa dipanggyeh Bayanulloh.Selanjutnya WS dan RS berguru agama Islam kepada Syeh Bayanulloh. Diceritakan Raja Mesir bersedih karena ditinggl mati oleh istrinya.Patih Anwar segera mencarikan istri untuk rajanya. Setelah mencari ke sana ke mari, maka bertemulah Raja Mesir dengan Rara Santang yang mirip wajahnya dengan istrinya yang wafat itu. Akhirnya Raja Utara dari Mesir menikah dengan Rara Santang.Setelah menjadi wali pernikahan adiknya, kemudian Kuwu Santang dengan gelar Abdul Kiman pergi ke Jawa bersama Syeh Bayanulloh.Ketika di perjalanan pulang ke Jawa, Abdul Kiman mampir dulu di Aceh untuk mengobati bayi Raja Aceh, yaitu Sultan Kut.Berkat khasiat ali-ali anpal, bayi itu sehat kembali.Selanjutnya Abdul Kiman (Walangsungsang) bermaksud menemui gurunya Syeh Nurjati (Sunan Gunung Jati) di Gunung Amparanjati, tetapi tidak dijumpainya. Gurunya meninggalkan pesan kepada Walansungsang agar ia menetap di situ dan mendirikan perkampungan Dukuh Pandan. Tempat terebut sekarang lebih dikenal dengan nama Cirebon.

Karya sastra dalam bentuk wawacan dibangun oleh struktur formal dan struktur naratif. Struktur formal yang dimaksud adalah bentuk penyajian karangan dengan menggunakan puisi pupuh. Di samping itu, struktur formal wawacan juga ditandai dengan hadirnya *manggalasastra* (alofon) pada awal cerita. Sedangkan yang dimaksud dengan struktur naratif adalah struktur cerita wawacan yang terbentuk dari keterjalinan unsur-unsur cerita secara utuh dan koheren baik antarbagian dengan keseluruhan maupun keseluruhan dengan bagian-bagiannya. Unsur-unsur cerita terebut adalah tema, alur, tokoh da penokohan, serta latar (*setting*) cerita.

Adapun struktur formal WW dibangun oleh puisi pupuh yang berjumlah 10 buah pupuh dengan urutan pemakaian pupuh sebagai berikut.

a. Pupuh Dangdanggula (digunakan 6 kali)
b. Pupuh Kinanti (digunakan 4 kali)
c. Pupuh Asmarandana (digunakan 4 kali)
d. Pupuh Magatru (digunakan 1 kali)

e. Pupuh Pucung (digunakan 3 kali)
f. Pupuh Mijil (digunakan 2 kali)
g. Pupuh Sinom (digunakan 4 kali)
h. Pupuh Maskumambang (digunakan 1 kali)
i. Pupuh Pangkur (digunakan 1 kali)
j. Pupuh Durma (digunakan 1 kali)

Berdasarkan banyaknya jumlah bait yang digunakan oleh masing-masing pupuh yang dipakai dalam WW adalah sebagai berikut.

(1) Pupuh Dangdanggula (6 kali muncul) yaitu pada episode awal, tengah, dan akhir cerita dengan jumlah bait 200 buah.
(2) Pupuh Kinanti (4 kali muncul) dalam empat episode cerita dengan jumlah bait 412 buah.
(3) Pupuh Asamarandana (empat kali muncul) dalam empat episode cerita dengan jumlah bait 162 buah.
(4) Pupuh Magatru (sekali muncul) dalam satu episode cerita dengan jumlah bait 18 buah
(5) Pupuh Pucung (tiga kali muncul) dalam tiga episode cerita dengan jumlah bait 82 buah.
(6) Pupuh Mijil (dua kali muncul) dalam dua episode cerita dengan jumlah bait 36 buah.
(7) Pupuh Sinom (empat kali muncul) dalam empat episode cerita dengan jumlah bait 120 buah.
(8) Pupuh Maskumambang (sekali muncul) dalam satu episode cerita dengan jumlah bait 47 buah.
(9) Pupuh Pangkur (sekali muncul) dalam satu episode cerita dengan jumlah bait 28 buah.
(10) Pupuh Durma (sekali muncul) dalam satu episode cerita dengan jumlah bait 17 buah.

Secara formal jumlah bait seluruhnya yang digunakan di dalam WW adalah 960 bait puisi pupuh dengan28 kali pergantian pupuh.

Di samping itu, unsur-unsur lain yang membentuk struktur formal WW juga ditandai dengan hadirnya *sasmitaning tembang pupuh* atau pelambangan (simbol) nama-nama pupuh sebagai berikut.

(1) Sasmitaning pupuh Dangdangguladitandai dengan kata yang terdapat pada akhir bait pupuh sebelumnya, yaitu kata*manis, amis*.
(2) Sasmitaning pupuh Kinanti ditandai dengan kata yang terdapat pada akhir bait pupuh sebelumnya, yaitu kata *siligenti, ganti*
(3) Sasmitaning pupuh Asamarandana ditandai dengan kata yang terdapat pada akhir bait dalam pupuh sebelumnya, yaitu kata *kasmaran, samar*..
(4) Sasmitaning pupuh Magatru ditandai dengan kata yang terdapat

pada akhir bait dalam pupuh sebelumnya, yaitu kata *megatkeun* (kata *megat* pada kata*megatkeun* berdekatan suaranya dengan kata *magatru*.

(5) Sasmitaning pupuh Pucung ditandai dengan kata yang muncul pada akhir kata dalam pupuh sebelumnya, yaitu kata *padamucung;*
(6) Sasmitaning pupuh Mijil ditandai dengan kata *bijil* (pergi ke luar);
(7) Sasmitaning pupuh Sinom ditandai dengan kata yang muncul pada akhir bait dalam pupuh sebelumnya, yaitu kata *anom*.
(8) Sasmitaning pupuh Maskumambang ditandai dengan kata yang muncul pada akhir bait dalam pupuh sebelumnya, yaitu kata *kumambang*.
(9) Sasmitaning pupuh Pangkur ditandai dengan kata yang muncul pada akhir bait dalam pupuh sebelumnya, yaitu kata *mungkur*.

Sasmitaning pupuh Durma ditandai dengan kata yang muncul pada akhir bait dalam pupuh sebelumnya, yaitu kata *mundur.*

PEMBAHASAN

Di samping struktur formal yang dipaparkan di atas, Wawacan Walangsungsang (WW) juga ditandai denganhadirnya *manggalasastra* dan *kolofon*. Manggalasastra WW terdapat pada awal cerita yang terbentuk dalam puisi pupuh Dangdanggula dengan jumlah 7 buah bait. Isinya adalah puji syukur penulis kepada Alloh Swt., Nabi Muhammad Saw., para sahabat, permohonan maaf penulis

kepada pembaca karena tulisannya jelek, bukan ahlinya. Sedangkan kolofon WW terdapat pada akhir cerita yang terbentuk dalam pupuh Dangdanggula dengan jumlah 2 buah bait. Isinya mengemukakan bahwa cerita telah selesai, penulis memohon maaf karena banyak kekeliruan.

Berkaitan dengan **struktur naratif***Wawacan Walangsungsang* dapat dideskripsikan sebagai berikut.Tema sentral atau tema utama *Wawacan Walangsungsang* (WW) adalah islamisasi masyarakat Sunda di wilayah Kerajaan Pajajaran, khususnya di wilayah Cirebon oleh tokoh Walangsungsang. Proses pengislaman ini mendapat penolakan dari Raja Pajajaran, yaitu Prabu Siliwangi (ayahnya) yang bersikukuh mempertahankan keyakinannya terhadap agama Sunda Wiwitan dan memusuhi Islam. Di dalam naskah Sunda kuno lainnya, seperti naskah*Wawacan Kean Santang*, penolakan itu dilakukan secara pasif, yaitu Prabu Siliwangi pergi menghindar meninggalkan Kerajaan Pajajaran dengan cara moksa (*ngahyang*). Ia melarikan diri dari kejaran Kean Santang (anaknya) yang hendak mengislamkannya. Hal demikian itu berbeda dengan informasi sumber sejarah yang mengatakan bahwa Jayadewata atau Pamanahrasa yang kelak bergelar Sri Baduga Maharaja atau Prabu Siliwangi sangat toleran terhadap keberadaan agama lainnya di Pajajaran, termasuk Hindu, Budha, dan Islam. Memang ia tidak menganut agama Islam, tetapi istrinya, Nyai Subanglarang dan anaknya dari Subanglarang (Walangsungsang, Rarasantang, Raja Sangara) beragama Islam. Toleransi beragama ini di tanah Pasundan sudah sejak lama ditanamkan oleh kakeknya, Prabu Niskala Wastu Kancana, ketika ia menjadi raja di Kerajaan Sunda Galuh. (Lihat Sejarah Jawa Barat: Yuganing Rajakawasa dan Novel Sejarah Prabu Wangisutah, Pamanahrasa, Prabu Anom Jayadewata, Tri Tangtu di Bumi karya Yoseph Iskandar). Ada harmonisasi kehidupan beragama di Tanah Pasundan.Mereka bahu-membahu membangun Kerajaan Pajajaran sekalipun dengan keyakinan beragama yang berbeda.

Jadi, inti permasalahan yang mengusung tema cerita di dalam WW ini sebenarnya adalah perlunya pembenahan sistem akidah beragama dari Hindu ke Islam.

Alur cerita di dalam *Wawacan Walangsungsang* (WW) dapat diskemakan sebagai berikut. Walangsungsang diusir oleh ayahandanya Prabu Siliwangi dari Keraton Pajajaran karena ingin beralih agama dari ajaran Sundawiwitan ke dalam ajaran Islam.---- Walangsungsang mencari ajaran agama Islam ke beberapa tempat suci yang dihuni para penganut agama Hindu dan Budha, namun dia tidak menemukannya. Atas saran dari penganut agama Hindu dan Budha dia disuruh menemui Syeh Nurjati di Gunung Amparan Jati, Cirebon ---- setelah tamat belajar agam Islam dari Syeh Nurjati, ia ditugaskan oleh gurunya bersama adiknya untuk menunaikan ibadah haji ke Mekah. Di Mekah ia bertemu dengan teman gurunya, yaitu Syeh Bayanulloh. Ia dengan Syeh Bayanulloh bermaksud pulang ke Jawa, sementara adiknya, yaitu Rara Santang ditikahkan dengan Raja Utara dari Negeri Mesir yang kelak berputra kembar, Syarif Hidayatullah dan Syarif Amin.---- Dalam perjalanan pulang ke Jawa Walangsungsang mampir di Negeri Aceh untuk mengobati anak Sultan Kut yang sakit. Berkat ajimat ali-ali anpal bayi tersebut dapat disembuhkan.---- ketika tiba di Gunung Amparan Jati, gurunya, yaitu Syeh Nurjati sudah tidak ada di tempat itu, gurunya meninggalkan pesan agar Walangsungsng menetap di situ dan mendirikan Dukuh Pandanyang sampai sekarang dikenal dengan nama Cirebon.

Keterkaitan antara bagian-bagian alur cerita dalam *Wawacan Walangsungsang*(WW) adalah hubungan sebab akibat, hubungan menurut logika, akan tetapi disertai denga aksioma bahwa Raden Walangsungsang itu memiliki kesaktian yang luar biasa, jika dibandingkan dengan manusia pada umumnya. Kesaktian tidak dipakai untuk kesombongan dan kejahatan, tetapi untuk menolong orang lain. Dengan kata lain bahwa perjalanan kepergian WW dari Keraton Pajajaran itu dapat dimaknai sebagai perjalanan suci untuk **berevolusi mental** beralih dari keyakinan sebelum Islam ke dalam ajaran Islam yang diridloi Alloh Swt.

Dilihat dari segi bentuknya, alur di dalam WW termasuk alur lurus karena melukiskan peristiwa cerita dalam rangkaian susunan model pembesaran awal --- tengah --- akhir yang terwujud dalam ekspresi --- komplikasi --- klimaks --- peleraian --- penyelesaian. Bila digambarkan alur lurus WW ini akan tampak seperti pada diagram: A --- B --- C --- D --- E . . . Z.

Berdasarkan kuantitasnya, alur WW termasuk alur ganda, sedangkan menurut kualitasnya, alur WW termasuk alur longgar. Hal itu terjadi karena di dalam WW terdapat sisipan cerita yang tidak langsung berkaitan kuat dengan inti cerita yang tengah diceritakan. Hal demikian itu biasanya disebut unsur degresi yang berakibat pada munculnya kelonggaran alur cerita.

Mengamati unsur pembangunnya, alur WW itu memiliki unsur konflik, penundaan, dan pembayangan. Konflik dimunculkan pengarang WW pada awal cerita ketika tokoh Prabu Siliwangi sangat marah kepada Walangsungsang yang hendak masuk Islam. …… WW harus menerima akibatnya diusir dari Kerajaan Pajajaran oleh ayahnya sendiri.Konflik berkembang, adiknya Rara Santang menyusul kepergian kakaknya, Walangsungsang.Keduanya hidup terlunta–lunta dan menderita di tengah hutan.Adapun unsur pembayangan muncul dalam WW, di antaranya, pada peristiwa ketika mereka berdua, kakak–beradik, akhirnya bertemu di sebuah pertapaan Danuwarsi setelah sekian lama berpisah dan hidup merana di tengah hutan.. Unsur pembayangan juga hadir dalam peristiwa ketika WW diberi ajimat oleh Pendeta Hindu dn Budha, dia bisa terbang, menghilang, dan membawa manusia lain ke dalam cincinnya….Rangkaian peristiwa yang dikisahkan di dalam alur menjadi sebuah alat yang berfungsi untuk menghubungkan keterjalinan peristiwa secara logis. Alat itu disebut pembayangan, yaitu peristiwa yang membayangkan lebih dahulu peristiwa yang akan terjadi selanjutnya.

Tokoh cerita (pelaku) dalam suatu cerita rekaan mempunyai tugas untuk melakanakan atau membawa tema cerita ke sasaran tertentu. Oleh karena itu bila ada cerita yang tidak ada pelakunya kian sulit menggiring masalah ke tujuan yang akan dicapai.

Adapun pelaku cerita dalam WW dilihat dari segi wujudnya ada yang berupa manusia, dan binatang. Yang termasuk tokoh manusia, seperti: Prabu Siliwangi dan para putranya, Pendeta Danuwarsi, Ratu Bangau, Sanghyang Nenggo, Syeh Nurjati, Syeh Baranulloh, Sultan Kut, Raja Utara, Raja Mesir. Tokoh–tokoh tersebut dapat diklasifikasikan menjadi tokoh utama (tokoh sentral) dan tokoh bawahan. Tokoh utama disebut juga tokoh protagonis, dan tokoh bawahan disebut tokoh antagonis. Yang menjadi tokoh utama di dalam WW adalah Walangsungsang, sedangkan tokoh antagonisnya adalah Prabu Siliwangi.Tokoh lain yang berupa binatang di dalam WW adalah tokoh ular dan bangau.

Berdasarkan watak tokoh (penokohan) di dalam WW terdapat dua jenis watak tokoh, yaitu tokoh cerita yang berwatak bulat *(roundcharactarization*) dan ada juga tokoh yang berwatak datar (*flat–characterization*). Watak datar di dalam WW dimiliki oleh tokoh protagonis, yaitu Raden Walangsungsang karena tokoh ini menjadi pahlawan pembela kebenaran yang selalu terlibat langsung mengatasi ketidakadilan atau kejahatan yang ditimbulkan oleh tokoh antagonis.

Watak Raden Walangsungsang sejak awal kemunculannya tidak berubah (statis), tetap sebagai tokoh yang berwatak baik, penolong, pejuang, penegak kebenaran dan keadilan. Sedangkan tokoh yang berwatak bulat, berubah (dinamis), yaitu tokoh masyarakat umum yang sebelumnya beragama Hindu dan Budha berpindah ke agama Islam melalui tokoh Walangsungsang.Adapun pelaku lainnya di dalam WW adalah pelaku yang berperan sebagai figuran, sekalipun kehadirannya menjadi motif (penggerak) cerita, seperti tokoh Endang Saketi, Syeh Bayanulloh, Pendeta Danuwarsi, Raja Mesir, RajaAceh, dan Sanghyang Nenggo untuk sampai pada sasaran tema (leitmotif) yang diinginkan pengarangnya.

Latar cerita yang terlukis di dalam WW terdiri atas latar tempat dan latar waktu. Latar tempat mencakup tempat–tempat di dalam negeri dan di luar negeri.Latar tempat di dalam negeri yang menunjukkan suatu kerajan di dalam WW adalah Kerajaan Pajajaran, Kerajaan Aceh, Kerajaan Demak, Kerajaan Cirebon, GunungAmparanjati, Gunung Kembing, Gunung Tangkubanparahu. Latar tempat di luar negeri, yaitu Negeri Mesir dan Negeri Mekah.

Berdasarkan kajian struktural di atas diketahui bahwa teks WW sarat dengan nilai–nilai pendidikan karakter bangsa (etnopedagogi) yang mengakar pada nilai–nilai kearifan budaya lokal masyarakat Sunda pada zamannya. Nilai etnopedagogi tersebut berkaitan dengan pandangan hidup orang Sunda yaitu (1) pandangan hidup manusia dengan dirinya yang bersandarkan parameter (a) *Intelektual Quotient* (IQ), tinggi ilmunya, (b) *Emotional Quotient* (EQ), luas budayanya, (c) *Spritual Quotient* (SQ), kuat agamanya, (d) *Actional Quotient* (AQ), terampil bekerja, (2) pandangan hidup manusia dengan lingkungannya yang ditampakkan pada aktivitas di tiga dimensi lingkungan kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan bernegara dengan dilandasi oleh konsep *trisilas(silih asih, silih asuh, silih asah*: saling mengasihi, saling mengasuh, saling mencerdaskan), (3) pandangan hidup msssanusia dengan alam yang ditandai dengan kesadaran ekologi dan geopolitik setiap manusia untuk mengelola dan membenahi lingkungan alam sehingga maslahat bagi kehidupan manusi, (4) pandangan hidup manusia dengan Alloh Swt. Hal ini ditandai dengan hadirnya keyakinan kuat manusia kepada Alloh Swt, sebagai pencipta bumi, langit, manusia, dengan segenap isinya. Manusia

memiliki kewajiban untuk menjalankan syariat agama Islam yang dibawa utusan Alloh Swt, yaitu Nabi Muhammad saw., (5) pandangan hidup manusia dalam mengejar kemajuan lahiriah dan kepuasan batin. Hal ini tercermin dalam teks WW melalui tokoh WS yang memiliki kesadaran hidup beretika, berestetika, adil, jujur, amanah, dan baik hati dalam menjalankan perannya sebagai pemimpin agama dan pemerintahan pada zamannya di wiayah Cirebon.

SIMPULAN

Ada beberapa temuan yang diperoleh dalam pengkajian naskah *Wawacan Walangsungsang* ini, yaitu sebagai berikut.

(1) Penulis/penyalin teks *WawacanWalangsungsang*yang diteliti ini tidak selamanya konsisten di dalam menuliskan suatu huruf;

(2) Penulis/penyalin teks *Wawacan Walangsungsang* yang diteliti ini kurang begitu memahami mengenai kaidah/aturan pembuatan puisi pupuh;

(3) Penggunaan tanda baca di dalam teks *WawacanWalangsungsang* yang ditelitiini tidak seragam, terutama pemakaian tanda baca untuk pergantian pupuh;

(4) Dari segi isi cerita, *Wawacan Walangsungsang*yang ditelitiini termasuk genre sastra. Memiliki struktur formal dan struktur naratif seperti lazimnya konvensi khas wawacan pada umumnya.

(5) Penggunaan huruf Arab–Pegon di dalam naskah *Wawacan Walangsungsang* membersitkan kesan akan hidupnya nilai–nilai kearifan budaya lokal masayarakat pada zamannya, terutama bagi penulis naskah dan masyarakat pemakainya.

(6) Tradisi dan transmisi (penurunan dan penyebaran) naskah wawacan pada masa silam sejalan dengan berkembangnya nilai–nilai kearifan budaya lokal masyarakatnya dalam menerima dan menyebarkan syariat Islam pada zamannya melalui bentuk dan genre cerita seperti wawacan.

(7) Di samping berfungsi sebagai syiar Islam, pada masa lalu, *Wawacan Walangsungsang*(WW) juga berfungsi untuk hiburan bagi masyarakat yang dilakukan secara sakral dan ritual dalam pentas *seni beluk*. Namun sekarang upacara sakral dan ritual ini sudah jarang ditemukan karena fungsinya sudah bergeser menjadi seni hiburan saja. Resepsi masyarakat terhadap naskah wawacan pada masa silam merupakan salah satu wujud hadirnya nilai–nilai kearifan budaya lokal masyarakat Sunda pada zamannya yang kini hal itu sudah tidak atau sulit ditemukan lagi.

(8) Hasil kreativitas penulisan dan penyalinan naskah *Wawacan Walangsungsang* (WW) serta resepsi masyarakat merupakan salah satu ciri hidupnya nilai–nilai kearifan budaya lokal masyarakat Sunda pada masanya yang sekarang hanya tinggal kenangan saja.

(9) Berdasarkan hasil deskripsi dan identifikasi bahan naskah dapat diperkirakan bahwa naskah WW termasuk ke dalam kategori naskah tua usia. Hal itu diketahui dari bahan kertas Eropa Lama (bergaris bayang) dan penulisan teks (tanda baca) yang menggunakan warna tinta violet. Oleh sebab itu naskah WW diprediksi dipakai pada akhir abad ke–18.

(10) Naskah WW ditulismemakai bahasa Arab–Pegon.Hal ini mengindikasikan bahwa sanggar penulisan (skreptorium) wawacan tersebut berasal dari lingkungan pesantren, bukan naskah yang berasal dari lingkungan bangsawan Sunda yang pada umumnya ditulis menggunakan aksara Jawa– Sunda (Cacarakan).

(11) Berdasarkan hasil translitrasi naskah WW diketahui adanya gugus konsonan rangkap yang tidak bisa dipakai untuk menuliskan sebuah kata yang diawali dengan hurup /dr/, /pr/, /sr/.

(12) Naskah WW memiliki struktur formal dan struktur naratif.Struktur formalnya terbangun dengan hadirnya *manggalasastra* dan *kolofon* yang dibentuk dalam puisi pupuh lengkap dengan *sasmitaning* pupuhnya.Sedangkan struktur naratif WW terwujud dalam tema, alur, tokoh dan penokohan, latar serta amanat cerita.Temanya berkisar pada syiar Islam dan tokoh penyebar agama Islam di Jawa Barat.Alurnya termasuk jenis alur maju dengan kualitas alur longgar.Sekalipun demikian, ketiga unsur pembentuk alur seperti konlflik, pembayangan, dan penundaan tetap hadir dalam cerita WW.

(13) Pada zamannya WW dibaca dan ditembangkan secara *beluk*. Hal ini teridentifikasi dari tanda hitam tapak telunjuk pada ujung kanan bawah naskah.Hal itu ada kaitannya dengan frekuensi bekas membuka lembaran naskah.

(14) Naskah WW sarat dengan nilai-nilai etnopedagogi yang pada prinsipnya bersandar pada tiga kategoriajaran moral manusia, yaitu berkaitan dengan Tuhan (Alloh Swt.), manusia, dan alam. Ketiga hal itu diimplementasikan dalam tujuan dan postulat hidup seperti yang dianut orang Sunda, yaitu kemuliaan, kebahagiaan, ketentraman dan ketenangan, merdeka, kedamaian, keselamatan dan kesempurnaan dunia akhirat.hidup sehat lahir dan batin, benar, pintar, jujur, berani, saling mengasihi, saling mengasuh, saling mencerdaskan, dan proporsional.

(15) Naskah WW dilihat dari kacamata pendidikan sangat layak untuk dapat dijadikan salah satu alternatif bahan pembelajaran pendidikan karakter bangsa di lembaga-lembaga pendidikan formal melalui mata pelajaran mulok bahasa, sastra, dan budaya daerah khususnya di sekolah-sekolah di Jawa Barat.

DAFTAR PUSTAKA

Abrams, M.H. 1978. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*.USA: Cornell University

Alwasilah, A. Chaedar, dkk. 2009. *Etnopedagogi*. Bandung: Kiblat

Atja dan Saleh Danasasmita. 1972. *SanghyangSiksa Kanda Ng Karesian (NaskahSundaKunoTahun 1518 Masehi)*. Jawa Barat: ProyekPengembanganPermuseuman.

Baried, dkk., Siti Baroroh. 1985. *Pengantar TeoriFilologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan bahasa

Danasasmita, Saleh. 2014. *Menemukan Kerajaan Sunda.* Bandung: Kiblat

_____. 2014. *Mencari Gerbang Pakuan*. Bandung: Kiblat

Ekadjati, Edi S. 1982. *Cerita Dipati Ukur: Karya Sastra Sejarah Sunda.* Jakarta: Pustaka Jaya

1988. *Naskah Sunda: Inventarisasidan Pencatatan*. Bandung: LembagaPenelitianUnpaddan The Toyota Foundation.

.Iskandar, Yoseph. 1992. *Tri Tangtu di Bumi.* Bandung: yayasan Pembangunan Jawa Barat

_____. 1991. *Putri Subanglarang.* Bandung: Yayasan Pembangunan Jawa Barat

_____. 1991. *Pamanahrasa.* Bandung: Yayasan Pembangunan Jawa Barat

_____. 1996. *Prabu Anom Jayadewata*. Bandung: Yayasan Pemb. Jawa Barat

._____ . 1997. *Sejarah Jawa Barat (Yuganing Rajakawasa)*. Bandung: Geger Sunten

Koswara, Dedi. 2010.*Sastra Sunda Buhun*. Bandung: JPBD FPBS UPI

Megawangi, Ratna. 2004. *Pendidikan Karakter*: *Solusi yang tepat untuk membangun bangsa*. Jakarta: Star Energy (Kakap) Ltd.

Muslich, Masnur. 2011. *Pendidikan Karakter*: *Menjawab Tantangan Krisis Multidimensional*. Jakarta: Bumi Aksara

Reeves, James. 1985. *Ctitical Sense: Practical Criticism of Prose and Poetry*. London: Butler and Tanner Ltd.

Sardjono, Partini. 2005. *Pengkajian Sastra*. Bandung: Yayasan Pustaka

Sukanta, Kiki, dkk., 2011. *Nilai-nilai Kearifan Lokal dalam Naskah Sunda Buhun (Wawacan)*. Bandung: BOPTN UPI

Stanton, Robert. 2007. *Teori Fiksi*. Terjemahan Sugihastuti. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Teeuw, A.1988.*Sastra dan Ilmu Sastra: PengantarTeoriSastra.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Warnaen, Suwarsih. 1987. *Pandangan Hidup Orang Sunda*. Bandung: Yayasan Pembangunan Jawa Barat

Wibisana, dkk.., Wahyu. 2000. *Lima Abad Sastra Sunda: SebuahAntologi. Jilid1*. Bandung: GegerSunten.

RITUAL SONGKA BALA,PRESENTASI SIKAP SEDERHANA DAN SOLIDARITAS MASYARAKAT SELAYAR DI SULAWESI SELATAN

Dafirah
Universitas Hasanuddin – Fakultas Ilmu Budaya
Departemen Sastra Daerah
Email : dafirah_asad@yahoo.com
dafirah@unhas.ac.id

ABSTRAK

Ritual songka bala adalah salah satu ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat Tenro setiap tanggal 10 bulan Muharram. Ritual ini merupakan ritual yang merepresentasikan sikap dan sifat sederhana solidaritas yang dimiliki oleh masyarakat Selayar. Selain itu, ritual songka bala juga merupakan representasi harapan dan tolak bala Masyarakat Tenro. Harapan agar masyarakat Tenro tetap dalam kondisi aman, rukun, dan sehat. Tolak bala sebagai wujud menolak segala bentuk mala petaka, musibah, dan penyakit yang akan masuk di wilayah Tenro. Berbagai benda dan perilaku yang ditemukan dalam ritual ini membutuhkan kajian untuk memaknai pesan yang dikandungnya.

Penelitian ini bertujuan uutuk memaparkan dan menjelaskan proses pelaksanaan ritual songka bala, symbol–simbol yang terdapat di dalam ritual songka bala dan mengintеprestasi makna setiap symbol. Penelitian ini diharapkan dapat bermnafaat bagi masyarakat dan pemerintah Kabupaten Kepulauan Selayar, menjadi sumber rujukan di dalam merancang strategi pembangunan Kepulauan Selayar khususnya pada bidang karate, moral, dan mental masyarakat di masa mendatang.

Metode pengumpulan data dilakukan dengan cara melakukan penelitian lapangan. Adapun teknik yang digunakan dalam dalam penelitian lapangan adalah observasi, perekaman, wawancara, dan tringulasi.

Kata Kunci: Ritual, Songka Bala, Tolak Bala, Harapan.

A. **Pengantar**

Manusia dalam hidup kehidupannya tidak pernah terlepas dari berbagai masalah, musibah, penyakit dan lain sebagainya. Untuk mengatasi berbagai masalah yang dihadapinya berbagai cara dan usaha yang dilakukan mulai dari yang tradisional sampai pada yang modern. Tidak bisa dipungkiri bahwa manusia sekarang sudah berada pada kehidupan alam modern, namun masih ditemukan kelompok manusia yang melakukan cara–cara tradisional termasuk dalam mengatasi berbagai masalah mereka. Ada banyak cara yang dilakukan oleh manusia, salah satunya berdamai dengan alam melalui pelaksanaan serangkaian ritual atau upacara. Meskipun manusia berada dalam zaman yang serba maju dan canggih, namun cara seperti ini tidaklah ditinggalkan sepenuhnya oleh sebagian kelompok masyarakat.

Bagi mereka melaksanakan ritual untuk berdamai dengan alam adalah jalan untuk mencapai kehidupan yang damai, aman, tenteram, dan sejahtera (.....). Ritual keagamaan dalam kebudayaan suku bangsa biasanya merupakan unsur kebudayaan yang paling tampak lahir. Sebagaimana beberapa daerah di Indonesia, Nampak masih banyak yang membudayakan kepercayaan terhadap jimat,kayu,batu, pohon besar dan lain–lain yang dianggap memiliki kekuatan supranaturl yang dapat mempengaruhi gerak hidup, dapat membuat untung rugi, bencana dan bahagia terhadap umat manusia. **(Mukti Ali, 1969: 7).** Ritual seperti ini oleh masyarakat Selayar disebut dengan "ritual *songka bala*", yang dalam Bahasa Indonesia disebut dengan tolak bala.

Secara umum masyarakat Sulawesi Selatan melakukan ritual setiap tanggal 10 Muharram dengan berbagai cara dan keyakinan. Pada umumnya masyarakat Sulawesi Selatan menandai 10 Muharram dengan cara belanja alat–alat dapur seperti ember, timba, baskom dan lain sebagainya.

Bahkan sebagian masyarakat berlomba-lomba ke penjual emas untuk membeli perhiasan emas, tanpa terpengaruh dengan harga emas yang tergolong mahal. Kesemua itu dilakukan dengan sebuah keyakinan bahwa apa yang dilakukan pada tanggal 10 Muharram itu akan melipatgandakan rejeki mereka. Semakin besar baskom dan ember yang dibeli akan semakin banyak rejeki mereka ke depannya. Berbeda dengan tradisi yang dilakukan oleh masyarakat Tenro, tidak ada tradisi belanja baik alat dapur maupun perhiasan emas, melainkan melakukan sebuah ritual untuk membentengi diri mereka dari segala mara bahaya, musibah bahkan penyakit.

Ritual ini dilakukan sangat sederhana namun kaya dengan nuansa nilai. Dusun atau kampong Tenro berada di salah satu Kabupaten di Sulawesi Selatan yakni Kabupaten Kepulauan Selayar. Kampong atau Dusun Tenro berada dalam wilayah Kecamatan Buki Desa Bontolempangan. Dusun atau Kampung Tenro dikenal sebagai salah satu dusun atau kampong yang masih menjaga dan memelihara adat adat serta tradisi nenek moyang mereka termasuk ritual yang dilakukan pada Bulan Muharram, dan untuk itu sebuah lagu tercipta dengan judul "Tenro Tanah Adat" (Dafirah, 2013).

B. Proses Pelaksanaan Ritual Songka Bala

Ritual Songka Bala adalah ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat Tenro pada setiap tanggal 10 bulan Muharram. Ritual diawali dengan persiapan yang dilakukan di rumah masing-masing. Setiap rumah menyiapkan menu yang sama yaitu ketupat, onde-onde singkong, dan air putih satu teko. Ketupat yang disiapkan disebut oleh masyarakat setempat ketupat nabi, bentuknya kecil dan memiliki delapan sudut. Onde-onde terbuat dari bahan dasar singkong yang diparut kemudian diisi dengan bahan isi yang terbuat dari campuran kelapa parut dengan gula aren.

Selanjutnya onde-onde tersebut digoreng. Sebelum pukul 06 pagi masyarakat berkumpul di bawah sebuah pohon beringin yang besar. Pohon tersebut diyakini oleh masyarakat setempat sebagai pohon yang memiliki kekuatan gaib. Warga atau anggota masyarakat yang dating kemudian menyetor menu yang dibawanya kepada tokoh masyarakat (perempuan) yang telah menyiapkan wadah yang besar (baskom atau bakul). Onde-onde dikumpul secara keseluruhan, demikian juga dengan ketupat. Air putih (air minum) sebagian dimasukkan dalam kendi yang terbuat dari tanah liat dan sebagian lagi tetap pada teko yang digunakan oleh si empunya.

Gbr (1) pohon beringin tempat berkumpulnya warga

Setelah diyakini bahwa semua anggota masyarakat kampong/dusun Tenro yang dewasa telah berkumpul semua maka acara puncak siap dilaksanakan. Yang menjadi pimpinan dalam puncak ritual songka Bala adalah tokoh adat dan imam kampung.

Gbr (2) Kendi

Gbr (3) onde-onde

Gbr (4) Ketupat

Gbr (5) onde-onde dan ketupat

Diawali dengan pernyataan permohonan oleh ketua adat yang intinya berisi tentang harapan agar warga Tenro secara khusus dan Selayar pada umumnya terbebas dari segala mala petaka, bencana ataupun wabah penyakit. Di samping ungkapan harapan, sang tokoh adat juga mengungkapkan rasa terima kasihnya kepada Yang Di Atas ata segala anugerah dan keberhasilan yang diperolehnya selama setahun. Ungkapan yang sama juga disampaikan oleh Imam Kampung. Setelah harapan dan terima kasih disampaikan oleh keduanya maka menu yang telah ada dibagikan kepada semua warga yang hadir baik laki-laki maupun perempuan. Mereka pun makan secara bersama sambil bersenda gurau. Apabila mereka sudah makan secara bersama dan masih terdapat sisa menu maka mereka dapat membawa kembali ke rumah masing-masing.

Gbr 6. Pelaksanaan Ritual

Gbr7. Penyajian Sesaji

Setelah puncak ritual *songka bala* dilanjutkan dengan pembahasan tentang langkah-langkah yang akan diambil pada ritual selanjutnya yang disebut dengan ritual addinging-dinging. Pertemuan dipimpin langsung oleh istri kepala desa didampingi istri kepala lingkungan. Yang menjadi pembahasan adalah persiapan pelaksanaan ritualaddinging-dinging yang akan dipusatkan di dusun Tenro juga.

C. NILAI KESEDERHANAAN DAN SOLIDARITAS

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa masyarakat Tenro di dalam mengapresiasi bulan Muharram terutama 10 Muharram berbeda dengan daerah lain di Sulawesi Selatan. Apabila daerah-daerah lain merayakan 10 Muharram dengan cara berbelanja ria di pasar tradisional, mall, ataupun di tempat belanja lainnya namun masyarakat Tenro merayakannya di bawah sebuah pohon rindang dengan suasana yang hidmat, damai, dan penuh canda. Ritual ini menunjukkan bahwa masyarakat Tenro dalam menyikapi peringatan 10 Muharram dilakukan secara sederhana. Namun kesederhanaan bukan berarti tanpa makna dan nilai.

Selain nilai keserdahanaan yang dapat dilihat pada ritual songka bala masih juga ditemukan nilai solidaritas antara warga. Dengan kesadaran sendiri, warga rela meninggalkan pekerjaan mereka masing-masing untuk hadir dan berkumpul bersama dengan sesame warga. Para pegawai izin di kantor mereka, para petani tidakmembajak sawah dan kebun, semuanya untuk sebuah kebersamaan.

Kedua nilai ini mendominasi kegiatan peringatan 10 Muharram di dusun atau kampong Tenro. Kesederhanaan dalam kebersamaan menjadi pengikat di antara mereka tanpa mengenal stratifikasi sosial dan jabatan. Kepala desa sebagai pimpinan tertinggi melebur dengan warga dan bersama-sama duduk bersilaturrahim. Olehnya ritual songka bala bukan hanya sebagai ritual untuk tolak bala tetapi sekaligus menjadi ajang silaturrahim antara warga dan tokohnya, antara warga dengan warga. Sehingga kecil kemungkinan terjadinya tawuran antara warga karean diikat oleh jalinan ikatan emosional yang setiap tahun diperbaharui dengan rutinitas kegiatan 10 Muharram.

Dengan ikatan emosional yang kuat, warga akan terhindar dari perselisihan, pertengkaran, apalagi yang namanya tawuran. Warga akan merasa satu kesatuan dalam sebuah ikatan kekeluargaan dusun Tenro. Kepedihan salah seorang warga menjadi kepedihan bersama, kesulitan seorang warga menjadi kesulitan secara bersama sehingga secara bersama mereka dapat mencari dan menemukan solusi.

D. REFERENSI

Ahmadin. 2006. *Pelautkah Orang Selayar?*. Pemda Selayar

Dafirah. 2013. Tradisi Muharram pada Masyarakat Tenro di Kabupaten Kepulauan Selayar Sulsel. Makalah pada Kongres Internasional Folklor Asia III (KIFA III), Jogyakarta

----------2015. Tradisi Lisan Dideq pada Masyarakat Selayar Sulawesi Selatan. Disertasi pada Universitas Udayana- Denpasar-Bali

Hasan, Fuad. 1989. *Renungan Budaya.* Jakarta: Balai Pustaka

Heersink, Christian. 2010. *The Green Gold Of Selayar*. Vrije Universiteit.

Ratna, I Nyoman Kutha. 2007. *Estetika Sastra dan Budaya*. Jogyakarta : Pustaka Pelajar

----------. 2005. *Sastra dan Cultural Studies, Representasi Fiksi dan Fakta*. Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rhofiqah, Noor Insyana. 2002. Aspek Moralitas dalam Karya Sastra Dideq: Suatu Pendekatan Semantik. Skripsi pada Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin

Rosidi, Ajip. 2004. Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda. Jakarta: Pustaka Jaya

Kuntowijoyo. 2006. *Budaya dan Masyarakat*. Jogyakarta: Tiara Wacana.

Kusuma. I Nyoman Weda. 2005. *Kakawin Usana Bali Karya Danghyang Niartha: Suntingan Teks, Terjemahan, dan Telaah Konsep-Konsep Keagamaan*. Kuta: Pustaka Larasan.

Lord, Albert B. 1976. *The Singer Of Tales.* New York: Atheneum.

Mahsun. *Metode Penelitian Bahasa*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.

Maknun, Tadjuddin. 2012. *Nelayan Makassar; Kepercayaan, Karakter.* Makassar: Identitas Universitas Hasanuddin

Martinet, Jeanne. 2010. *Semiologi, Kajian Teori Tanda saussuran: Antara semiologi Komunikasi dan semiologi Signfikasi*. Yogyakarta: Jalasutra.

Mattulada. 1985. *Latoa*. Jogyakarta: Gajah Mada University Press.

_____1991. *Makassar dalam Sejarah*. Hasanuddin University Press.

_____2011. *Menyusuri Jejak Kehidupan Makassar dalam Sejarah*. Jogyakarta: Ombak.

Moleong, Lexy J. 1991. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Mulyana. 2005. *Kajian Wacan, Teori, Metode, dan Aplikasi Prinsip-Prinsip Analisis Wacana*. Jogyakarta: Teori Wacana.

Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of The Word*. London and New York.

_____2013. Rika Iffati (Penerjemah). *Kelisanana dan Keaksaraan*. Jogyakarta: Gading Publishing.

Poedjosoedarmo, Soepomo. 2001. *Filsafat Bahasa*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Piliang, Yasraf Amir. 2005. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Sudies Atas Matinya Makna*. Bandung: Jalasutra.

_____2011.*Dunia yang Dilipat, Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan.* Bandung: Matahari.

Poespoprodjo. 1987. *Interpretasi, Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatinya*. Bandung: Remadja Karya.

Pradopo, Rachmat Djoko. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Pudentia MPSS. 2000. *Mak Yong: Hakikat dan Proses Pinciptaan Kelisanan.* Disertasi: FIB Universitas Indonesia.

_____ 2007. *Hakikat Kelisanan dalam Tradisi Melayu Mak Yong*. Jakarta: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI

Pudentia, MPSS. (Ed). 2008. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: ATL

Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Strukturalisme Levi-Strauss; Mitos dan Karya Sastra*. Jogyakarta: Galang Press.

Pradotokusumo, Partini Sardjono.2005. *Pengkajian Sastra*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

Prastowo, Andi. 2011. *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian.* Jogjakarta: Ar-ruzz Media.

Propp,V. 1987. *Morfologi Cerita Rakyat*. (Terj. Noriah Taslim). Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malasyia.

Rafiek,M. 2010. *Teori Sastra, Kajian Teori dan Praktek*. Bandung:Refika Aditama.

Ramli, Muhammad. 2008. *Kearifan Lokal dalam Implementasi Kebijakan Publik*. YAPMI

Ratna, I Nyoman Kutha. 2007. *Estetika Sastra dan Budaya*. Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____ 2009. *Stilistika, Kajian Puitika Bahasa, Sastra, dan Budaya.* Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____ 2009. *Paradigma Sosiologi Sastra*. Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____2008. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____2005. *Sastra dan Cultural Studies, Representasi Fiksi dan Fakta*. Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu-Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____2013. *Glosarium: 1.250 Entri Kajian Sastra, Seni, dan Sosial Budaya*. Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

MAPPANRE TASIQ;
ANTARA RITUAL DAN ATRAKSI BUDAYA

Andi Muhammad Akhmar, Burhanuddin Arafah, Hunaeni
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin
E-mail: akhmar@unhas.ac.id

ABSTRAK

Kegiatan tahunan *mappanre tasiq* (persembahan kepada laut) yang diselenggarakan oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Tanah Bumbu, Kalimantan Selatan bersama dengan Lembaga Adat Ade Ogi Pagatan pada bulan April hingga Mei 2017 adalah sebuah tradisi panjang yang senantiasa mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Di masa lampau, kegiatan *mappanrea tasiq* dikenal dengan nama *massorong olo* (mendorong ke hadapan) adalah sebuah ritual yang sakral. Akan tetapi, sejak tahun 1990-an, ritual laut tersebut bergeser ke arah kegiatan atraksi budaya dan pariwisata.

Penelitian yang menggunakan perspektif *cultural studies*, dan secara khusus komodifikasi budaya mengungkap faktor penyebab terjadinya pergeseran orientasi dan sifat perubahan yang terjadi pada ritual *mappanre tasiq*, yaitu keberadaan lembaga adat dan pemimpin informal, perubahan sektor ekonomi dan munculnya generasi terdidik Bugis Pagatan, kebijakan pemerintah, peran ulama, dan mediatisai ritual.

Jika diperhatikan faktor-faktor perubahan di atas, maka jelas terlihat bahwa terjadi tarik menarik nilai antara mereka yang memegang teguh tradisi dengan mereka yang mendorong perubahan. Perubahan yang terjadi dalam ritual *mappanrea tasiq* menunjukkan bahwa kebudayaan menjadi cair. Ritual yang awalnya sakral dan terbatas, maka sekarang menjadi cair dan memberikan ruang kepada publik, khususnya kelas menengah ke bawah dari berbagai kelompok etnik dan daerah untuk menikmati ritual tersebut. Perubahan nama ritual dari *massorong olo* (menyerahkan ke hadapan) ke *mappanre tasiq* juga membawa konsekuensi terhadap pemaknaannya, yaitu dari ritual sakral ke atraksi budaya.

Kata kunci: mappanre tasiq, ritual, komodifikasi.

1. LATAR BELAKANG

Ritual *mappanre tasiq* (persembahan kepada laut) adalah ritual tahunan yang diselenggarakan oleh komunitas Bugis di Pagatan, Kecamatan Kusan Hilir, Kabupaten Tanah Bumbu, Kalimantan Selatan. Pelaksanaan ritual di tengah laut yang dipimpin oleh seorang dukun (*puaq*[1] *sanro*) dilakukan pada hari tertentu di bulan April. Berdasarkan sumber lisan masyarakat setempat (lih. Effendi dkk., 2015a: 267-269) bahwa terdapat dua versi mengenai awal mula ritual *mappanre tasiq*. Versi pertama menyebutkan bahwa ritual ini mulai dipraktikkan sejak akhir abad ke-19, pada masa pemerintahan Arung Abdul Rahim Andi Sallo. Menurut versi ini, pada awalnya nelayan melakukan ritual *massorong* (bahasa Bugis, mendorong), yaitu ungkapan rasa syukur para nelayan atas kesuksesan yang diperoleh. Aktivitas utama dalam ritual ini adalah *melarung* sesajian ke laut berupa kepala kerbau, ayam, nasi tumpeng, dan beberapa gram emas. Versi kedua menyebutkan bahwa ritual *mappanre tasiq* dimulai sejak kedatangan para nelayan musiman dari Pajjukukang Kabupaten Maros dan nelayan penangkap ikan terbang dari Galesong, Kabupaten Takalar Provinsi Sulawesi Selatan. Para nelayan musiman ini kemudian dikenal dengan sebutan *pappagatang*.[2] Ritual ini dirintis oleh seorang juragan (Bugis, *ponggawa*) muda bersama para pengikutnya. Pada masa-masa awal pelaksanaannya, ritual *mappanre tasiq* dilakukan secara pribadi atau kelompok nelayan tertentu. Selanjutnya berkembang dilakukan

1 Puaq adalah gelar atau sebutan bagi pemimpin, misalnya Puaq Janggo. Puaq di kalngan orang Bugis adalah kalangan masyarakat biasa, tetapi disetarakan dengan bangsawan. Saat ini istilah *puaq* masih digunakan oleh masyarakat adat Cerekan, yang pemimpin adatnya diberi gelar Puaq Cerekang.

2 Istilah dalam Bahasa Bugis, nelayan asal Pajjukukang Kabupaten Maros dan Galesong Kabupaten Takalar Provinsi Sulawesi Selatan yang secara musiman menangkap ikan di perairan Pagatan Kalimantan Selatan (Made dkk., 2011: ii) .

secara bersama–sama oleh sejumlah *ponggawa* dan para pengikutnya (Bugis, *sawi*). Namun, sejumlah sumber menyebutkan bahwa ritual ini secara resmi dimulai sejak tahun 1901, yang pelaksanaannya diprakarsai oleh Kepala Toa (kepala desa) Pejala (Syarifuddin dkk., 2008: 9). Sejak tahun 1990–an, ritual ini dilakukan dalam skala besar, yang diorganisir oleh lembaga adat masyarakat Bugis Pagatan bersama pemerintah daerah.

Ritual yang merupakan ungkapan rasa syukur nelayan Bugis Pagatan atas rezeki yang diperoleh dari menangkap ikan di laut tergolong besar dan dikenal luas oleh masyarakat Kalimantan Selatan dan sekitarnya. Hal ini terlihat dalam pelaksanaannya selama 10 tahun terakhir, selain dihadiri oleh puluhan ribu masyarakat dari berbagai daerah di Kalimantan Selatan, juga waktu pelaksanaannya mencapai 1 bulan. Para pengunjung tersebut dapat menyaksikan berbagai macam acara yang memang dirancang oleh panitia untuk memeriahkan pelaksanaan ritual *mappanre tasiq*, di antaranya hiburan musik dengan menghadirkan artis terkenal dari Jakarta yang dilaksanakan pada malam hari, parade budaya, atraksi perahu tradisional, serta pasar malam yang menjual aneka macam jajanan dan pakaian (Akhmar dkk., 2017 dalam Kapata Arkeologi Vol. 13 Nomor 1, Juli 2017: 81). Perubahan *mappanre tasiq* yang pada awalnya adalah sebuah kegiatan ritual, kini terus berkembang dan berubah ke arah bentuk atraksi budaya. Perubahan ini ditandai dengan pelaksanaan acara yang semakin panjang dan meriah, kegiatan hiburan dengan mendatangkan artis dari Jakarta, dan kegiatan karnaval budaya.

Pelaksanaan ritual *mappanre tasiq* mengundang perhatian, bukan hanya para wisatawan, melainkan juga di kalangan elit politik. Pada tahun 2006, Wakil Presiden Jusuf Kalla menghadiri acara puncak pelaksanaan ritual *mappanre tasiq* di Pagatan. Kehadiran orang nomor dua di Indonesia ini di Kabupaten Tanah Bumbu cukup mengundang perhatian masyarakat sehingga pelaksanaannya menjadi sangat meriah. Tidak hanya Jusuf Kalla, Presiden Joko Widodo juga tidak ketinggalan menyaksikan pelaksanaan ritual *mappanre tasiq*. Pada tanggal 7 April 2017, orang nomor satu di Indonesia ini melakukan kunjungan kerja di Provinsi Kalimantan Selatan dan berkenan menghadiri acara puncak ritual *mappanre tasiq*. Kehadiran Ir. Joko Widodo bersama rombongan dari Jakarta menjadikan pelaksanaan ritual menjadi lebih ramai.[3] Hal yang menarik perhatian dari kehadiran orang nomor satu di Indonesia ini adalah terjadinya pengunduran jadwal pelaksanaan ritual di laut. Semula, panitia penyelenggara telah menjadwalkan kedatangan Presiden Joko Widodo dan rombongan pada tanggal 26 April 2017, yaitu pada saat pelaksanaan ritual di laut. Akan tetapi, pada awal Maret 2017, panitia mendapatkan informasi dari bagian keprotokoleran Instana Negara jika Presiden akan melakukan kunjungan kerja ke Provinsi Kalimantan Selatan dan akan menghadiri acara ritual *mappanre tasiq* pada tanggal 7 Mei 2017.[4]

Berdasarkan jadwal yang telah dijalankan oleh masyarakat nelayan Bugis Pagatan, pelaksanaan ritual di laut dilaksanakan setiap tanggal 26 April 2017. Akan tetapi, untuk menyesuaikan dengan jadwal kunjungan Presiden Joko Widodo di Pagatan, maka pelaksanaan ritual di laut pun dimundurkan ke tanggal 7 Mei 2017. Kehadiran Presiden Joko Widodo dan rombongan dari Jakarta di Pagatan menjadikan rangkaian pelaksanaan ritual *mappanre tasiq* diperpanjang dari 30 hari menjadi 37 hari dengan pelaksanaan kegiatan yang meriah[5].

Pemindahan jadwal ritual *mappanre tasiq* sebagaimana yang dilakukan pada tahun 2017 adalah peristiwa yang pertama kali terjadi. Sejak dikelola oleh para *ponggawa* (patron) hingga diambil alih oleh pemerintah daerah dan lembaga adat, penentuan pelaksanaan ritual dilakukan pada bulan April, mengikuti musim atau aktivitas para nelayan menangkap ikat di laut. Masa menangkap ikan di laut adalah bulan Oktober – April atau yang biasa disebut musim barat. Pada musim ini angin bertiup dari arah barat kemudian membawa gerombolan ikan kembung. Sementara itu, antara bulan Mei – September adalah musim tenggara atau timur, merupakan masa istirahat para nelayan karena gerombolan ikan terbawa angin ke arah Laut Jawa (Effendi dkk, 2015a: 302).

3 Lih. http://banjarmasin.tribunnews.com/2017/03/28/jokowi-dikabarkan-bakal-hadiri-mappanretasi-pantai-pagatan (Diakses tanggal 29 Maret 2017) . Lih. juga TEMPO.CO: https://nasional.tempo.co/read/news/2017/05/07/078872984/agenda-presiden-jokowi-di-arena-pesta-laut-mappanretasi (Diakses tanggal 7 Mei 2017).

4 The President Post: http://thepresidentpostindonesia.com/2017/05/06/presiden-jokowi-akan-hadiri-pesta-laut-mappanretasi-di-kalsel/ (Diakses tanggal 6 Mei 2017).

5 Rilis panitian tentang perubahan jadwal jadwal acara *mappanre tasiq* dapat dilihat pada Banjarmasinpost.co.id: http://banjarmasin.tribunnews.com/2017/04/25/ini-dia-jadwal-lanjutan-pesta-pantai-mappanretasi-pagatan-bakal-ada-noah-dan-zaskia-gotik

Faktor-faktor apa yang menjadi penyebab ritual *mappanre tasiq* mengalami perubahan (perkembangan) ke arah kegiatan atraksi budaya? Bagaimana implikasi perubahan waktu pelaksanaan ritual *mappanre tasiq* yang diselenggarakan pada tahun 2017 ini? Kedua pertanyaan ini yang menjadi fokus perhatian dalam karya tulis ini.

2. TEORI DAN METODE

Karya tulis ini tergolong dalam kategori *cultural studies*, yang melihat batas-batas antara kebudayaan yang autentik dan kebudayaan populer menjadi kabur dalam ranah masyarakat yang kapitalistik. Tidak ada lagi perbedaan antara basis material kebudayaan yang satu dengan yang basis material kebudayaan lainnya. Teknologi dan media memegang peran kunci dalam perubahan kebudayaan.

Kehadiran media dengan praktik komodifikasinya menjadikan produk media sebagai sebuah komoditas. Komodifikasi adalah proses yang diasosiasikan dengan kapitalisme, yang mana objek dan tanda-tanda diubah menjadi komoditas, yaitu sesuai dengan tujuan utamanya terjual di pasar (Barker, 2005: 517). Praktik komodifikasi adalah proses menjadikan sesuatu yang sebelumnya bukan komoditi, sehingga kini menjadi komoditi (Piliang, 2004: 21). Fiske (dalam Barker, 2009: 50) menyebutkan bahwa dalam masyarakat yang kapitalistik, "komodifikasi kebudayaan" adalah sesuatu yang tak terhindarkan. Suhubungan dengan itu, perubahan yang terjadi dalam pelaksanaan ritual *mappanre tasiq* merupakan sebuah bentuk komodifikasi kebudayaan. Di dalamnya terdapat proses produksi, distribusi, dan konsumsi.

Pengumpulan data yang dilakukan dengan menggunakan metode kajian pustaka dan kajian media serta pengamatan dan wawancara . Data dianalisis dengan menggunakan perspektif cultural studies, dengan mengamati secara khusus praktik mediatisasi dan komodifikasi budaya yang terjadi dalam pelaksanaan ritual *mappanre tasiq* di Kabupaten Tanah Bumbu, Kalimantan Selatan.

3. PEMBAHASAN

Dalam bagian pembahasan ini dibicarakan mengenai proses pelaksanaan ritual, faktor-faktor yang menyebabkan perkembangan ritual *mappanre tasiq*, dan tarik menarik antara tradisi dan atraksi budaya. Ketiga hal ini dibahas sebagai berikut.

3.1 Proses Pelaksanaan Ritual Mappanre Tasiq 2017

Pada awalnya, tradisi ritual di laut yang laksanakan oleh masyarakat Bugis Pagatan disebut dengan *massorong olo* (Bugis, mendorong ke hadapan). Istilah ini digunakan sesuai dengan kegiatan ritual di laut, yaitu Puaq Sanro menyerahkan sesajian dengan cara mendorongnya ke laut. Sejak tahun 1990-an, penamaan ritual berubah menjadi *mappanre tasiq*.

Tidak terdapat perubahan secara prinsip proses pelaksanaan pelaksanaan ritual *mappanre tasiq* antara tahun 2017 dengan tahun-tahun sebelumnya, termasuk termasuk rangkaian acaranya. Secara umum, panitia menggunakan istilah "pesta laut *mappanre tasiq*" untuk menyebut secara keseluruhan rangkian kegiatannya. Pesta laut tahun 2017 dimulai pada tanggal 1 April, dan sesuai dengan jadwal yang pertama kali diumumkan adalah puncaknya pada tanggal 30 April yang ditandai dengan ritual *massorong* di laut. Rangkaian kegiatan ritual adalah *off road*, festival gunungan kanreajawa pute, *marching band*, festival lagu daerah dan lagu nostalgia, lomba balap perahu, lomba balogo, pemilihan duta wisata Kabupaten Tanah Bumbu, karnaval budaya dan lain-lain. Pada malam hari, terdapat acara hiburan musik dan lagi dengan menghadirkan artis dari Jakarta serta ceramah keagamaan. Bentuk dan susunan acara ini berubah dari tahun ke tahun, berdasarkan usulan panitia.

Adapun ritual *massorong* telah memiliki tahapan, pendukung, dan peralatan yang baku. Hal yang berubah hanya waktu pelaksanaannya. Pada tahun-tahun sebelumnya dilaksanakan setiap bulan April, tetapi tahun 2017 dilaksanakan pada tanggal 7 Mei 2017, disesuaikan dengan jadwal kedatangan Presiden Joko Widodo.

Sebagaimana dengan tradisi *mappanre tasiq*, sehari sebelum ritual, Puaq Sanro melakukan ritual *meddemme bereq* (merendam beras) dan memberikan sajian makanan kepada para tamu. Sehubungan dengan itu, pada tanggal 6 Mei 2017 pukul 07.30, Puaq Sanro melakukan ritual merendam beras,

dan sekaligus rapat panitia persiapan ritual *massorong olo*. Pada tanggal 7 Mei 2016, pukul 06.00, sejumlah panitia dan anggota lembaga adat serta Puaq Sanro dan para pengiringnya telah siap di dermaga Pantai Pagatan. Presiden Joko Widodo tiba di arena pesta laut ini pukul 07.15 dan mengambil tempat yang di ujung dermaga. Presiden dan rombongan didampingi oleh Gubernur Kalimantan Selatan, Sahbirin Noor dan Bupati Tanah Bumbu, Mardani H. Maming. Semua peserta dalam posisi berdiri karena panitia tidak menyiapkan tempat duduk di ujung dermaga tersebut. Pertama-tama, sesepuh Lembaga Adat Ade Ogi Pagatan, H. Musaid menemui Puaq Sanro, dan berkomunikasi dalam bahasa Bugis, sebagaimana dituturkan Puaq Sanro[6] sebagai berikut.

Makkeda ni Haji Musaid, "Baraq makessing ni sanro, baraq tanona ku tasiqe talaksanakangngi massorong, baraq mammuareq napassalamaq kiq Puang Allah Ta'ala." Jaji, ubali ni makkeda, "Makessing ni, utarima ni bettunna anutta. Tollao toni pale bettuuanna ri Presidengnge mala anu makkeda, eloqna kasiq laksanakangngi acaraku."

Selanjutnya, Ketua Lembaga adat itu bergerak mengambil posisi di depan Presiden Joko Widodo dan melaporkan jika upacara *massorong olo* telah siap. Menyusul Puaq Sanro menuju ke tempat presiden, meminta izin untuk memimpin upacara di tengah laut. Setelah itu, Ketua Lembaga Adat bersama Puaq Sanro turun ke perahu yang membawa mereka ke tengah laut tempat pelaksanaan upacara. Puaq Sanro didampingi dua orang laki-laki yang fungsinya sebagai pembantu *sanro*, serta 6 orang dayang laki-laki dan 10 orang dayang perempuan. Tempat pelaksanaan upacara berjarak sekitar 2 mil dari dermaga. Setelah tiba di lokasi, *sanro* mencari titik koordinat tempat *massorong* dengan cara mencelupkan pisau ke dalam air laut. Setelah menemukan air terasa dingin, maka dia menetapkan titik melakukan ritual. Perlengkapan ritual berupa sepasang ayam kaliabo (ayam yang parunya berwarna kekuning-kuningan), pisang, telur ayam kampung 15 biji, dan *sokko* (nasi beras ketan) yang terdiri atas empat warna (hitam, putih, kuning, dan merah). Sepasang ayam disembelih oleh *sanro*, lalu dilepas ke laut bersama sesajian lainnya. Setelah itu, mereka menikmati sajian makanan yang telah disiapkan.

3.2 Faktor-Faktor Penyebab Perkembangan Ritual *Mappanrea Tasiq*

Ritual *mappanre tasiq* yang diselenggarakan oleh masyarakat Bugis Pagatan Kabupaten Tanah Bumbu tergolong unik karena penyelenggaraannya secara berkesinambungan, yakni setiap tahun pada bulan April. Masyarakat suku Bugis di Sulawesi Selatan juga melakukan upacara yang serupa, seperti ritual *maccera tasiq* (sesajian untuk laut) yang dilakukan oleh masyarakat di Kabupaten Luwu Timur, Kota Palopo, dan Kabupaten Barru, serta ritual *maccera tappareng* (sesajian untuk danau), akan tetapi pelaksanaannya tidak berkesinambungan dan tidak semeriah seperti yang berlangsung di Kabupaten Tanah Bumbu. Berdasarkan pembacaan terhadap sejumlah kepustakaan tentang Bugis Pagatan serta hasil wawancara terhadap sejumlah narasumber serta hasil pengamatan terhadap pelaksanaan ritual, dapat dilihat empat faktor penyebab utama ritual *mappanre tasiq* terus bertahan dan bahkan berkembang ke arah kegiatan atraksi budaya, sebagai berikut.

3.2.1 Keberadaan Lembaga Adat dan Pemimpin Informal

Masyarakat Bugis Pagatan membentuk lembaga adat yang disebut dengan *Lembaga Adat Ade Ogi Pagatang*[7] dan pemimpin informal. Lembaga adat beranggotakan perwakilan keturunan raja Pagatan, kepala desa Gusungnge, Wirittasi, Juku Eja dan Pejala, budayawan, dan pemerintah kabupaten. Lembaga adat inilah yang bertanggung jawab atas pelaksanaan ritual *mappanre tasiq*. Selain itu, masyarakat Bugis Pagatan memiliki pemimpin informal, yang masyarakat lokal menyebutnya dengan dengan nama *sanro* (bahasa Bugis, dukun) atau *puaq sanro*. Fungsi utama *sanro* adalah memimpin ritual *mappanre tasiq* di laut. *Sanro* ritual sekarang bernama Japriansyah (65 tahun), sanro ke-6, sejak tahun 2007 – sekarang. Dia adalah adik kandung dari Beddu Rahing (Abdul Rahim) *sanro* ke-4 tahun 1967-1992. Sanro ke-5 adalah La Deka, 1993-2006. Sanro pertama adalah La Iccu, 1928-1940. Sanro ke-2 adalah Waq Cenra adalah nenek dari Japriansyah, tahun 1941-1955. Sanro ke-3

6 Wawancara dengan Puaq Sanro Jupriansyah tanggal 7 Mei 2017.

7 Pendirian Lembaga Ade Ogie Tanah Bumbu berdasar Akte Notaris Nomor 8, tanggal 8 April 2008, Notaris Rasfiendra Ronadinihari, SH.

adalah Abdul Rahman, tahun 1959–1966[8] (Wawancara Japriansyah, 3 Mei 2017). Jadi, penunjukkan *sanro* berdasarkan keturunan. *Sanro* adalah seorang memiliki kharisma dan dihormati oleh kalangan nelayan, termasuk *punggawa*.

Berbeda dengan dengan beberapa lembaga adat yang bersifat tertutup, lembaga adat masyarakat Bugis Pagatan lebih terbuka, baik terhadap arus perubahan maupun keanggotaannya. Keanggotaan lembaga adat ini terbuka bagi para budayawan, ilmuwan, organisasi nelayan, dan bahkan pemerintah. Dengan demikian, lembaga adat menjadi terbuka pula pada perkembangan teknologi dan perubahan sosial sehingga di dalam menyiapkan pelaksanaan ritual, sejumlah aspek tradisi dipertahankan, tetapi kegiatan-kegiatan atraksi budaya dan hiburan dikembangkan secara terus-menerus.

Keberadaan lembaga adat dan pemimpin informal inilah yang merawat dan mengawal pelaksanaan ritual setiap tahun. Dengan mendapatkan dukungan dari pemerintah kabupaten Tanah Bumbu dan pemerintah Provinsi Kalimantan Selatan, tokoh-tokoh lembaga adat dan pemimpin informal membentuk panitia pelaksana, menggalang dana, dan merancang acara ritual *mappanre tasiq* dan kegiatan hiburan yang menyertainya.

3.2.2 Perubahan Sektor Ekonomi dan Munculnya Generasi Terdidik Bugis Pagatan

Bagi masyarakat Bugis Pagatan, sektor perikanan laut menjadi salah satu aktivitas perekonomian penting setelah sektor perkebunan. Masa puncak produksi ikan nelayan Bugis Pagatan berlangsung pada tahun 1960–1980. Pada masa ini, produksi ikan Pagatan dapat memenuhi kebutuhan ikan hampir di seluruh wilayah Pulau Kalimantan. Selanjutnya, setelah tahun 1980-an, Pagatan mengalami kemunduran dalam produksi ikan.[9]

Penyebab dari merosotnya produksi perikanan nelayan Bugis Pagatan adalah karena mereka kalah bersaing dengan nelayan yang datang dari luar, terutama dari Jawa Timur yang memiliki pengetahuan dan teknologi penangkapan yang lebih modern (Effendi dkk, 2015a: 303). Menurunnya produksi ikan menyebabkan para nelayan ini meninggalkan pekerjaan menangkap ikan di laut dan berpindah ke sektor lain, seperti sektor kehutanan. Memang pada sekitar tahun 1968, dua buah perusahaan, yaitu PT Kodeco dan PT Valgoson mulai mendapatkan izin Hak Pengelolaan Hutan (HPH). Jumlah perusahaan yang mendapatkan izin HPH terus bertambah hingga tahun 1990-an. Setelah produksi sektor kehutanan menurun yang disebabkan oleh semakin berkurangnya luas hutan, maka mulai tumbuh sektor pertambangan, yang didukung Kepres No. 49/1981. Masyarakat Bugis Pagatan, yang sebelumnya menekuni sektor perkebunan dan perikanan laut terbawa ke sektor kehutanan lalu ke sektor pertambangan, hingga potensi hutan dan tambang Kalimantan Selatan mengalami penurunan di tahun 2000-an. Periode selanjutnya adalah berkembangnya Hutan Tanaman Industri (HTI), terutama kelapa sawit. Tanaman ini mencapai kemajuan pesat dan luasnya mencapai 173.392 ha di Kalimantan Selatan pada tahun 2006.[10]

Merosotnya sektor perikanan yang semula menjadi basis ekonomi masyarakat Bugis Pagatan, dan berkembangnya sektor kehutanan dan selanjutnya sektor pertambangan mengundang generasi pertama terdidik Bugis Pagatan untuk mengembangkan sektor ekonomi pariwisata yang berbasis kemaritiman. Pada akhir tahun 1991, H. Andi Amrullah SH selaku tokoh masyarakat Pagatan dan akademisi dari Fakultas Hukum Universitas Lambung Mangkurat beserta Pengurus Pemuda Pelajar dan Mahasiswa Pagatan (KPPMP), seperti Faisal Batennie, Burhansyah HS, Ros Fitriani Normala, beserta rekan-rekannya menginisiasi sebuah pelaksanaan seminar akademik. Rekomendasi seminar tersebut adalah pelaksanaan "Pesta Laut *Mappanre tasiq*" yang sinergi dengan Kalender Wisata Asean (Effendi dkk, 2015A: 183).[11]

Para generasi terdidik awal ini, menyadari pentingnya peran media dalam pariwisata. Dalam acara seminar tentang *mappanre tasiq*, tidak hanya instansi-intansi pemerintah terkait pariwisata, melainkan juga mengundang rekan media. Rekan media datang untuk meliput kegiatan seminar dan

8 Effendi dkk, 2015b, hlm. 229. Hal ini juga dibenarkan oleh *Sanro* Japriansyah (wawancara tanggal 3 Mei 2017).
9 Wawancara Batennie, 6 Mei 2017.
10 Lih. Sejarah: http://komunitassumpit.wordpress.com/ 2007/06/22/sejarah-ekspolitasi-sumber-daya-alam-di-kalsel/.
11 Effendi dkk. 2015a. Mappanretasi: Tradisi Maritim Suku Bugis di Tanah bersujud, hlm. 183.

sekaligus menjadi pemakalah. Perwakilan media saat itu, dari surat kabar harian kjuga turut memberi rekomendasi. Salah satunya angka romawi F tentang "Meningkatkan kampanye sadar wisata kepada masyarakat secara teratur dan berkala khususnya kepada masyarakat Pagatan atau Kota Baru baik yang menyangkut bidang Ipoleksosbudhankam maupun bidang lingkungan hidup (2015: 185)."[12]

Dari uraian di atas terlihat bahwa perubahan sektor ekonomi masyarakat dari basis maritim ke sektor industri melahirkan kesadaran di kalangan generasi terdidik untuk menghidupkan sektor pariwisata dengan tetap berbasis pada tradisi kemaritiman. Mengembangkan ritual *mappanre tasiq*, selain membuka sektor ekonomi baru, juga tetap merawat basis kebudayaan maritim telah lama dijalani oleh masyarakat Bugis Pagatan.

3.3.3 Kebijakan Pemerintah dan Kampanye Sadar Wisata

Wisata Asean atau *Visit Asean Year* adalah salah satu program pemerintah pusat Orde Baru sebagai bahagian dari Repelita V tahun 1989 yang berpengaruh hingga tingkatan lokal, Provinsi Kalimantan Selatan. Tujuan promosi wisata Indonesia digalakkan semenjak tahun 1989, sebagai kampanye sadar wisata agar masyarakat Indonesia menyadari manfaat dari pariwisata bagi negara dan pengunjung yang dulu dikenal dengan slogan "Sapta Pesona." Sapta Pesona dalam definisi pemerintah pusat saat itu, meliputi keamanan, ketertiban, kebersihan, kesejukan, keindahan, keramah–tamahan dan kenangan.[13]

Program *Sapta Pesona*, dalam tingkatan lokal Provinsi Kalimantan Selatan secara tidak langsung turut mendorong pemerintah provinsi untuk menetapkan beberapa program wisata sebagai bagian Wisata Asean. E. A Chalik Hamidijaya sebagai Kepala Kantor Wilayah Deparpostel XII Kalimantan Selatan menyampaikan kepada media massa bahwa ritual *mappanre tasiq* sebagai salah satu peristiwa pariwisata, terpilih di Indonesia untuk dimasukkan dalam Kalender Wisata Asean atau Visit Asian Year[14]. Upaya mediatisasi ini menggiring opini publik untuk mendukung usaha pemerintah provinsi dan pemerintah pusat dalam kampanye sadar wisata.

Salah seorang tokoh yang berperan besar dalam mempromosikan *mappanre tasiq* adalah A. Khalik (1991), mantan Kakanwil Deparpostel Kalimantan Selatan.[15] Ritual *mappanre tasiq* dilaksanakan sebagai bagian dari objek wisata, maka pelaksanaanya dilaksanakan lebih terorganisir. Melibatkan beragam *stakeholders*, mulai dari pemerintah provinsi, kabupaten, pihak sponsor dan masyarakat. *Mappanre tasiq* secara sadar dikemas dan disikapi sebagai atraksi budaya.

Pada tahun 2013, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Tanah Bumbu melaksanakan sosialisasi sadar wisata. Target kegiatan tersebut adalah para generasi terdidik baru, seperti pelajar, mahasiswa, dan duta wisata. Kegiatan ini, diliput oleh media cetak Banjarmasin Post yang menampilkan wawancara dengan Kasi Pengembangan Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, M. Syamsir SE MM.

…yang menjelaskan bahwa ujung tombak pengembangan dan promosi wisata daerah adalah pelaku di tingkat bottom–up. Selain itu, Kasi pengembangan Dinas Kebudayaan dan Parawisata Tanbu, M Syamsir SE MM mengatakan kegiatan sosialisasi tersebut bertujuan untuk memberikan pengetahuan kepada stakeholder sadar wisata agar dapat lebih meningkatkan kecintaan masyarakat terhadap pariwisata dengan sapta pesonanya, sehingga dapat memberikan kenyamanan bagi pengunjung yang datang ke Bumi Bersujud. [16]

Posisi ini menjelaskan bahwa pemerintah sebenarnya menyadari pentingnya kesadaran *Sapta Pesona* atau kesadaran menjadi objek sekaligus subjek dari pariwisata. Istilah *Sapta Pesona* masih digunakan oleh pemerintah dan media cetak di tahun 2013. Jadi, dapat disebutkan *Sapta Pesona* sebagai bentuk kesadaran masyarakat berwisata, produk pemerintahan Orde Baru, masih digunakan di masa reformasi.

12 Effendi dkk. 2015a. Op. Cit, hlm. 185.
13 Michel Picard. 2006: 79. Bali Pariwisata Budaya dan Budaya pariwisata. Diterjemahkan dari Bali, Tourisme culturel et culture touristique. KPG. Jakarta. Lihat juga Banjarmasin Post, 1991, hlmn 1.
14 Media Cetak. Banjarmasin Post, "Mappanretasi" terpilih Sebagai Kalender wisata Asean , Terbitan Minggu, 1 desember 1991, hal 1.
15 Faisal Batennie. Bugis Pagatan dan Budaya Mappanretasi di Bumi Banjar.
16 Radar Banjarmasin (versi cetak). Sabtu 27 April 2013. Potensi Wisata Tanbu Disosialisasikan.

Kampanye sadar wisata dan upaya menjadikan ritual *mappanre tasiq* sebagai bagian dari *Sapta Pesona* juga dilakukan oleh Lembaga Adat Masyarakat Bugis Pagatan.

…Ketua Ade Ogi Bugis, Burhansyah berharap pemerintah perlu menyadarkan warga untuk membangun budaya sapta pesona. Lelaki yang kerap disapa Ibur ini, menyatakan, perlu penetapan dan perluasan areal lokasi upacara adat Mappanretasi.[17]

Kolaborasi antara pemerintah dengan lembaga adat dengan media sebagai ujung tombak sosialisasi turut mendorong perkembangan sekaligus perubahan ritual *mappanre tasiq* ke arah kegiatan atraksi budaya. Meskipun model *bottom-up* tidak sepenuhnya dapat membangun kesadaran wisata sebagaimana konsep *Sapta Pesona*, akan tetapi paling sedikit menarik menyarakat sebagai penikmat sajian-sajian dari ataraksi budaya tersebut.

3.3.4 Peran ulama

Peran ulama telah lama ada dan menguat dalam struktur masyarakat Indonesia, termasuk di Kalimantan Selatan. Di Kalimantan Selatan, pada masa kerajaan Banjar abad ke-17 dan 18, merupakan puncak perkembangan Islam. Gejala ini ditandai dengan lahirnya ulama Banjar yang terkenal, Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari. Kuatnya perkembangan Islam di daerah ini turut mempengerahi perubahan yang terjadi pelaksanaan ritual *mappanre tasiq*.

Abdul Gani Habbe, ulama yang telah berperan mengubah unsur-unsur mistik *mappanre tasiq*, seperti pembacaan mantera-mantera dalam bahasa Bugis diganti dengan doa-doa yang diajarkan dalam agama Islam (Effendi dkk., 2015a: 297). Selain itu, ada pula usaha dari pemerintah yang berusaha menggabungkan kegiatan *mappanre tasiq* dengan Maulid Nabi Besar Muhammad SAW,[18] dengan maksud untuk menghilang unsur syirik di dalamnya. Pengaruh dari penyatuan kegiatan maulid, masih terasa hingga dewasa ini, yaitu adanya ornamen batang pisang yang ditusuk sekelilingnya dengan bilah-bilah bambu yang telah dihiasi, yang pada ujungnya digantung telur. Pengamatan di lapangan menunjukkan adanya aktivitas tersebut dan pengunjung berlomba-lomba untuk mendapatkan telur tersebut.

Pada dekade 1950-1960, *mappanre tasiq* dilakukan secara sembunyi-sembunyi karena dianggap syirik oleh pemuka agama di Tanah Bumbu (Effendi dkk, 2015a: 268). Oleh karena itu, untuk menunjukkan perubahan tersebut negosiasi yang ada adalah tidak melarung kepala kerbau, dan hanya dikomsumsi di daratan. Sekaligus dinegosiasikan dengan pembacaan doa untuk mengucap syukur kepada Allah SWT.[19] Upaya untuk mengembangkan ritual mappanre tasiq dengan memasukkan unsur Islam di dalamnya merupakan suatu kontribusi penting kalangan ulama di Kabupaten Tanah Bumbu.

1.1.5 Mediatisasi

Mediatisasi yang berlangsung terhadap ritual *mappanre tasiq* membentuk pemahaman publik. Berikut ini diberikan contoh kutipan berita salah satu media di Kalimantan Selatan, sebagai berikut.

Mappanretasi yang sebelumnya disebut Masorong adalah bagian dari prosesi Kerajaan Pagatan dan Kusan yang sangat disakralkan khususnya bagi nelayan Bugis Pagatan. Kini kegiatan itu terus mengakar menjadi sebuah budaya.[20]

Jelas media ini mendukung pandangan yang mengatakan bahwa *mappanre tasiq* merupakan tradisi yang berasal dari Kerajaan Pagatan dan Kusan (versi pertama). Media memiliki kecenderungan mengabaikan versi kedua, yaitu tradisi yang dibawa oleh nelayan musiman dari Sulawesi Selatan. Kepentingan ini terkait kepentingan narasi masyarakat Bugis Pagatan. Dalam konteks pariwisata, hal ini dimaksudkan untuk mengorganisir masyarakat setempat untuk memiliki kesadaran untuk menjalankan tradisi. Selain itu, jika dalam konteks politik identitas, gejala ini terkait untuk mengukuhkan secara politik identitas kebugisan, di antara ragam etnis yang ada di Kalimantan Selatan.

17 Banjarmasin Post. Senin 30 April 2012. Seno Keluhkan Pedagang.

18 Bupati Tanbu HM Zairullah Azhar mengatakan pembukaan pesta laut yang dilangsungkan kali ini, acaranya digabung dengan peringatan Maulid Nabi Besar Muhammad SAW (Kalimantan Post. Selasa, 10 April 2007. Gubernur Buka Mappanretasi).

19 Radar Banjarmasin. Jumat 26 april 2013. Sebelumnya kepala Kerbau Dilarutkan ke Tengah Laut.

20 Media Cetak. Barito Post, Rabu 11 April 2007. Mappanretasi Budaya Pagatan Mengakar.

Contoh lain berita yang diturunkan salah satu media Kalimantan Selatan sebagai berikut.

Raja Banjar memberikan gelar Kapitan Laut Pulo kepadanya yang kemudian menjadi raja Pagatan. Sebagai wujud syukur atas rezeki selama ini, masyarakat Bugis yang mayoritas nelayan melakukan upacara adat, antara lain memberikan sedekah laut (Mappanretasi) yang telah dilakukan secara turun temurun[21].

Kutipan berita di atas berusaha mendefinisikan *mappanre tasiq* dengan menyebut "sedekah laut". Istilah sedekah laut, merujuk pada istilah yang dikenal dalam agama Islam. Gejala ini menunjukkan pemaknaan *mappanre tasiq* dewasa ini, yang cenderung berusaha digiring pada pemaknaan terkait agama Islam. Adapun Radar Banjarmasin, menyebut *mappanre tasiq* dengan istilah "pesta nelayan". Penamaan pesta ini, terkait dengan rangkaian kegiatan sebelum acara puncak *mappanre tasiq* yang diisi dengan kegiatan-kegiatan kesenian dan hiburan-hiburan rakyat yang mengundang masyarakat banyak. Media secara repetitif mengulang-ulang istilah pesta nelayan, pesta adat, dan bahkan beberapa media juga menyebut pesta pantai. Nama ini lebih populer disebut oleh daerah sekitar Pagatan, terutama yang berasal dari etnik yang berbeda.

4. RITUAL DAN ATRAKSI BUDAYA

Jika diperhatikan rangkaian acara *mappanre tasiq* yang berlangsung selama satu bulan, proses pelaksanaan ritual di laut (*massorong olo*) hanya berlangsung 2 – 3 jam. Selebihnya adalah kegiatan hiburan, karnaval, lomba-lomba, pameran, pasar malam, dan lain-lain. Begitu pula pendukung atau pengunjung acara hiburan tersebut jauh lebih ramai jika dibandingkan dengan ritual di tengah laut.

Sebagaimana disebutkan pada bagian terdahulu bahwa sejak tahun 1991, ritual *mappanre tasiq* ditetapkan oleh pemerintah sebagai salah satu agenda pariwisata nasional. Sebagai konsekuensi dari kebijakan itu, ritual dikemas menjadi sebuah kegiatan atraksi budaya. Akan tetapi, tentu saja pelaksanaan ritual tidak mudah dihilangkan karena ritual terkait dengan keyakinan sebagian masyarakat nelayan Bugis Pagatan terhadap keberadaan Sawerigading sebagai penguasa laut dan Nabi Khaidir sebagai penjaga laut.

Seorang Nelayan Bugis Desa Pejala, mempercayai keberadaan perlunya melakukan ritual sebagai ungkapan rasa syukur atas rezeki yang telah diperoleh. Bahkan nelayan ini mengakui jika ia sering melakukan ritual *mappanre tasiq* secara pribadi dengan bahan yang sederhana, yaitu seekor ayam, pisang, daun sirih dan nasi beras ketan. Pelaksanaan ritual pada malam Senin atau hari lain sampai Jumat, mengambil tempat di pinggir laut. Berikut ini adalah teks mantra yang diucapkan.

Nabi Samudda pakkampina bale
Nabi Sulaemana punna bale,
Nabi Hedereq punna uwae.
(Nabi Samudda menggembalakan ikan
Nabi Sulaemana pemilik ikan
Nabi Hedereq pemilik ikan)

Hal ini berbeda dengan nelayan Desa Pejala yang lain yang tidak percaya lagi tentang keberadaan penguasa laut. Menurutnya, mappanre tasiq adalah sebuah pesta sebagai ungkapan rasa syukur, serta sebagai sebuah kegiatan hiburan.

Antara pemerintah dengan lembaga adat juga pernah terjadi perbedaan pandangan dalam penentuan jadwal *mappanre tasiq*. Kejadian ini pada tahun 2011, pemerintah daerah menetapkan pesta laut dubuka tanggal 8 dan puncaknya tanggal 24 April 2011. Sementara lembaga adat menginginkan acara puncak, *massorong* dilakukan tanggal 6 April 2011. Dalam sebuah rapat yang dihadiri oleh unsur pemerintah daerah dan Ketua Lembaga Adat disepakati bahwa tahun 2011, Lembaga Adat hanya melaksanakan prosesi syukuran (*massorong*) secara sederhana di Desa Juku Eja, dan tidak terlibat dalam pesta laut atau rangkaian kegiatan lainnya. Pelaksanaan pesta laut oleh pemerintah daerah dibuka pada tanggal 8 April 2011 dengan mengambil tempat pantai Koramil. Acara tidak dihadiri oleh

21 Media Cetak. Banjarmasin Post. Minggu 29 April 2007. Pesta Laut Pantai Pagatan.

empat kepala desa, yang merupakan anggota lembaga adat[22]. Kejadian ini memperlihatkan bahwa terjadi tarik–menarik antara pihak yang menginginkan perlunya menjaga ritual dengan pihak yang menginginkan pelaksanaan ritual sebagai atraksi budaya, kegiatan yang dapat menghasilkan uang.

Ketegangan antara ritual dengan atraksi budaya juga terlihat dalam pelaksanaan tahun 2017, yang dihadiri oleh Presiden Joko Widodo. Hal menjadi permasalahan adalah jadwal pelaksanaan *massorong olo* disesuaikan dengan kedatangan presiden di Pagatan, yaitu tanggal 7 Mei 2017. Sejumlah tokoh lembaga adat dan *ponggawa* berembug tetap melakukan ritual *massorong olo* pada tanggal 26 April, pukul 20.00. Ritual tetap dipimpin oleh sanro Japriansyah, dengan perlengkapan ritual sebagaimana biasanya. Kejadian ini tetap diketahui oleh sejumlah masyarakat nelayan Bugis Pagatan.

Sebuah kejadian di sekitar pelaksanaan ritual yang berakibat kematian pada tahun 2013. Seorang anak sekolah dasar tewas tenggelam di pantai Pagatan.[23] Jika hal seperti ini terjadi, maka masyarakat memeriksa *sanro*, sehingga muncul istilah "*sala sorong*." Artinya terjadi kesalahan dalam massorong (memberikan sesajian). Akibat seperti inilah yang dikhawatirkan oleh sejumlah nelayan Desa Juku Eja terkait dengan inisiatif melaksanakan ritual *massorong olo* (acara puncak *mappanre tasiq*) secara tertutup pada waktu malam hari (26 Mei 2017) akan terjadi kesalahan. Jika terjadi kesalahan di dalamnya, menurut para nelayan Juku Eja tersebut akan melahirkan korban jiwa. Reaksi nelayan para nelayan tersebut terhadap pelaksanaan jadwal acara puncak *mappanre tasiq* pada tanggal 7 Mei 2017 menunjukkan bahwa mereka masih ingin mempertahankan basis material kebudayaannya. Sektor maritim merupakan arena bagi mereka untuk berkontestasi secara sosial, budaya, dan ekonomi.

5. PENUTUP

Pesta laut *mappanre tasiq* yang diselenggarakan oleh Lembaga Budaya Ade Ogie Pagatan bekerja sama dengan Pemerintah Kabupaten Tanah Bumbu pada awalnya adalah sebuah ritual persembahan kepada penguasa laut. Ritual ini telah mengalami komodifikasi, yang melahirkan bentuk atraksi budaya. Sejak tahun 1991, pelaksanaan ritual atau pesta dilakukan secara meriah. Sejumlah faktor yang menjadi penyebab atau yang mendorong terjadinya perkembangan atau komodifikasi adalah (a) keberadaan lembaga adat dan pemimpin informal, (b) perubahan pada sektor ekonomi dan munculnya generasi terdidik Bugsi Pagatan, (c) kebijakan pemerintah dan kampanye sadar wisata, (d) peran ulama, dan (e) mediatisasi.

Dari sejumlah rangkaian kejadian terkait penentuan jadwal, juga berlangsung kompromi antara masyarakat nelayan dengan pemerintah daerah atau di antara anggota lembaga adat. Masyarakat pendukung tradisi dapat menerima perkembangan kegiatan atraksi budaya, akan tetapi ritual tetap mereka jalankan sesuai dengan jadwal dan ketentuan lain. Demikian pula sebaliknya, pemerintah atau golongan terdidik tetap mendukung pelaksanaan ritual sebagaimana tradisinya.

DAFTAR PUSTAKA

Akhmar, Andi Muhammad., Burhanuddin Arafah, dan Wahyuddin Padirman. *Strategi Budaya Orang Bugis Pagatan dalam Menjaga Identitas ke-Bugis-an dalam Masyarakat Multikultur*. Kapata Arkeologi Jurnal Ilmiah Kajian Arkeologi dan Budaya Vol. 13 No. 1, Juli 2017, http://kapata-arkeologi.kemendikbud.go.id/index.php/kapata/issue/view/30

Barker, Chris. 2009. *Cultural Studies, Teori dan Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Effendi, Rusdi dkk. 2015a. *Mappanretasi Tradisi Maritim Suku Bugis di Bumi Bersujud*. Tanah Bumbu: Dinas Pemuda, Olah Raga, Kebudayaan, dan Pariwisata Kabupaten Tanah Bumbu.

Effendi, Rusdi dkk. 2015b. "Kerajaan Pagatan dan Upacara Mappanretasi Tradisi Maritim Suku Bugis di Banua Banjar (Sebuah Tinjauan Sejarah dan Budaya Lokal)." Dinas Pemuda, Olah Raga, Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Tanah Bumbu (Versi Draf).

22 Lih. http://www.fokusbatulicin.com/2011/03/pemkab-vs-lembaga-ade-ogie-pagatan-beda.html.

23 Radar Banjarmasin. Senin, 29 April 2013 Puncak Mappanretasi Makan Korban. Pelajar SD Tenggelam di Pantai Pagatan.

Kamal, Ahmad. 2011. "Upacara Mappanretasi: Studi Realitas Keberagamaan Warga Nelayan Bugis Pagatan Kalimantan Selatan." Disertasi S3 Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Made, Sutina dkk. 2011. "Pengaruh Migrasi Musiman Wanita Nelayan Terhadap Pendapatan Rumah Tangga dan Pendidikan Anak." Laporan Penelitian pada Jurusan Sosial Ekonomi Perikanan Universitas Hasanuddin.

Piliang, Amir Yasraf. 2003. *Hipersemiotika, Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.

Syarifuddin R., H. M. Yusran, dan Agus Triatno. 2008. *Upacara Adat Mappanretasi di Pagatan Kabupaten Tanah Bumbu Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Disbudpar Pemerintah Provinsi Kalimantan Selatan.

UPACARA SIRAMAN PERNIKAHAN ADAT JAWA KAITANNYA DENGAN PENYIAPAN GENERASI YANG TANGGUH

Suharti
Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta
suharti@uny.ac.id

ABSTRAK

This paper aims to describe the meaning of splash at traditional Javanese traditional wedding ceremony of Javanese society still alive in society, relation with preparation of tough generation. The source of research data is the documentation of traditional Javanese ceremonies related to the lifecycle that raised the events associated with the splash. Data analysis used qualitative descriptive. The results showed the following. (1) A *siraman* is a flower bath ceremony for the bride and groom who performed before the stage using offerings and *ubarampe*. (2) offerings and *ubarampe* in the form of water, flowers, fruits, food, etc. as symbols that have certain meanings and benefits for health, as well as body fitness, which is the description of the natural surroundings, and (3) The symbols are not just The depiction of the natural surroundings, but contains a certain meaning that contains the expression of life expectancy on an ongoing basis, from clean, glowing, healthy life, and can be the basis of the next stage of the wedding ceremony in order to run smoothly, as desired ie to build a happy new family Inner, and tough. These meanings and benefits are expected to encourage people to continue the next stage in a healthy, fit, and safe manner as well as symbols, all of which will only be granted upon the permission of the Almighty.

Keywords: ceremony *siraman*, symbolic meaning of offerings and *ubarampe*, generation of respite

1. PENDAHULUAN

Upacara daur hidup merupakan upacara yang dianggap penting oleh masayarakat Jawa. kehidupan dari sebelum lahir atau berada di *guwa garbaning* ibu sampai meninggal merupakan saat-saat yang sangat penting oleh karenanya setiap perpindahan dari kehidupan tersebut selalu diadakan upacara. Upacara tersebut dapat dibedakan upacara sebelum kelahiran, lahir sampai sewindu, Upacara kehidupan sebelum lahir hami empat bulan diadakan upacara ngapati dan tujuh bulan disebut mitoni. Setelah lahir upacara brokohan, puputan, dan selapanan, diikuti dengan bancakan setiap hari kelahirannya biasanya disebut bancakan netonan sampai pada upacara masa kanak-kanak, masa remaja, pernikahan, dan kematian. Di antara berbagai upacara daur hidup itu pernikahan merupakan bagian dari upacara daur hidup yang paling panjang dan atau terdiri dari serangkaian upacara yang sambung-menyambung, terkait satu dengan lainnya.

Upacara pernikahan dapat dikatakan upacara yang sambung-menyambung karena sebelum upacara inti ijab dan panggih, upacara yang mendahului adalah upacara siraman. Upacara siraman dilakukan sebelum upacara panggih. Diadakannya siraman sebelum upacara panggihn sesuai dengan pernyataan yang ada di Primbon Betaljemur Adammakna seperti berikut.

> *Siraman penganten dina ngarepake midodareni penganten lanang wadon, didusi lan kramas nganggo banyu sekar setaman. Kosokane nganggo glepung beras manca warna diwori mangir, pandhan wangi lan godhong kemuning, kang ngedusi sanake kang sepuh-sepuh. Dene linggihe ing dhingklik dilemeki klasa anyar lan godhong-godhongan: apa-apa, kara, kluwih, dhadhapsrep, alang-alang, sarta diwenwhi sembet yaiku: letrek, jingga, bangun tulak, sindur, sembagi slendhang lurik puluh watu, yuyu sekandhang lan lawon. Yen wis resik banjur diwuloni banyu kang diwadhahi klenthing lan klenthinge banjur dipecah ….*
> (Soemodidjojo, 1993: 31)
> 'siraman pengantin hari menjelang midodareni, pengantin laki-laki – perempuan, dimandikan dan dijamas menggunakan air setaman. Penggosoknya menggunakan tepung

beras manca warna diberi mangir, pandan wangi dan dau kemuning. Yang memandikan saudara yang tua-tuan. Tempat duduknya diberi alas tikar baru dan dedaunan: apa-apa, daun kara, daun kluwih, dadapsrep, alang-alang, serta diberi kain yaitu: *letrek, jingga, bangun tulak bangun tulak, sindur, sembagi slendhang lurik puluh watu, yuyu sekandhang lan lawon*…

Hal *siraman* tulisan Soemadidjaja sejalan dengan yang disampaikan olen Harmanto Bratasiswara bahwa siraman merupakan upacara mandi kembang bagi calon pengantin wanita dan calon pengantin pria sehari sebelum panggih (2000: 723). Upacara siraman bagi calon pengantin putri maupun calon pengantin putra, dilaksanakan di rumah masing-masing atau bila dilaksanakan di rumah calon pengantin putri, pelaksanaannya calon pengantin putri dilaksanakan terlebih dulu. Upacara siraman perlu beberapa *ubarampe* dan *sesaji*, yang dapat dibedakan *ubarampe* berupa tempat, busana dan *pasatan*. Sesaji terdiri dari air sumber, bunga *setaman*, *konyoh manca warna*, *landha merang- santen kanil- air asem*, dua butir kelapa yang disatukan, alas duduk, sehelai mori, sehelai kain motif *grompol* dan motif *nagasari, kendhi*, dan *sajen siraman* (Marmin Sardjono Yosodipuro, 1996: 30 – 32) .

Siraman dalam upacara pernikahan bila dilihat sekilas kelihatan rumit, kelihatan mengada-ada dan kelihatan seperti orang bermain-main. Tetapi sebenarnya bagaimanakah sebenarnya tujuan dan makna siraman pada rangkaian upacara pernikahan tersebut. Selain itu apa kaitan antara upacara siraman dengan berbagai *ubarampe* dan berbagai *sesaji* dengan tujuan dan makna siraman kaitannya dengan upacara pernikahan itu sendiri. Untuk kejelasannya perlu dibicarakan *ubarampe* dan *sesaji siraman* beserta langkah-langkah pelaksanaan upacara *siraman*nya.

2. *UBARAMPE* DAN *SESAJI SIRAMAN*

Marmin Sarjana Yosodipura menyebutkan macam ubarampe siraman dapat dibedakan menjadi tempat siraman, ubarampe siraman, dan pasatan. Tempat, ubarampe, dan pasatan perlu dibicarakan dengan calon besan atau pihak keluarga calon pengantin. Tempat siraman dapat dilaksanakan di kamar mandi atau kobongan yang dihias dengan berbagai hiasan, dilengkapi dengan kosokan, dan pasatan yang diperlukan, kalau pelaksanaan siraman di kamar mandi dapat dihias atau tidak perlu dihias bergantung pada keinginan dan kemampuan ekonomis keluarga calon pengantin (2000:31 -32). Selain tempat siraman dapat dilihat pada gambar di bawah adalah sesaji siraman sebagai kelengkapan upacara siraman.

Tempat siraman di atas sudah dilengkapi dengan *ubarampe* lain yakni (1) tempat air *kembang setaman* (*mawar, melathi, kenanga, kanthil*), (2) kelapa dua buah yang *digandheng*, (3) *konyoh manca warna*, (4) *landha merang – santen kanil* – air asem, (5) tempat duduk calon pengantin yang telah

dialas dengan *klasa bangka*, daun *apa-apa*, daun *kluwih, mori* – sehelai kain, daun *kara*, daun *awar-awar*, daun turi, *dhadhapsrep, alang-alang*, duri *kemarung*, (6) *dlingo – bengle*, (7) empat macam kain motif *bango tulak*, (8) sehelai kain *mori* ukuran dua meter – kain batik dipakai sebelum memakai mori, (9) sehelai kain batik *grompol* dan motif *nagasari* atau yang lain yang memiliki makna bagus, (10) sabun dan handuk, (11) kendi atau klenting. Selain ubarampe diperlukan kelengkapan upacara lainnya yakni *sesaji* atau *sajen siraman*.

Sesaji atau *sajen siraman* tidak kalah rumitnya dengan *ubarampe siraman*, berikut macam dan jenis *sesaji siraman*. *Sajen siraman* meliputi : (1) *tumpeng robyong*, (2) *tumpeng gundhul*, (3) *dhahar asrep-asrepa*n, (4) satu sisir pisang raja dan satu sisir pisang *pulut*, (5) buah-buahan lengkap, *pala gumantung, pala kependhem* direbus, dan *pala kesampar*, (6) *empluk-empluk* diisi bumbu dapur lengkap, (7) satu butir telur ayam, (8) satu buah kelapa yang sudah kupas, (9) satu *tangkep* gula kelapa, (10) *juplak/ damar*/pelita (sama dengan *sajen tarub*), (11) *kembang telon*, (12) tujuh macam *jenang-jenangan*, (13) *jajan pasar, jadah* - jenang dodol - wajik kacang tanah yang masih ada kulitnya, dan (14) satu ekor ayam jantan (Marmin Sardjono Yosodipuro, 2000: 32 - 33), seperti tertera di bawah ini.

Jajan pasar

Ingkung

Pisang raja – pisang pulut

Gambar di atas sebagian sesaji yang digunakan di upacara siraman calon pengan. Berikut akan dibicarakan langkah-langkah pelaksanaan upacara siraman untu calon pengantin putri

3. Pelaksanaan Upacara Siraman

Upacara siraman dilaksanakan pada pukul 10 – 11, dan dilaksanakan di rumah masing-masing. Saat sekarang untuk kepraktisan biasa dilaksanakan pada sore hari diteruskan dengan upacara ngerik, dilanjutkan dengan upacara midodareni. Pelaksanaan upacara siraman tidak dilakukan dengan berlandaskan pada keinginan diri sendiri tetapi melalui urut-urutan yang telah direncanakan, seperti berikut.

(a) Bunga sritaman dimasukkan ke dalam pengaron, dua kelapa yang masih ada sepetnya disatukan dan dimasukkan ke dalam pengaron;
(b) Calon pengantin mengenakan busana adat mandi, pasatan, bagian luar mengenakan mori (kain putih) dengan rambut terurai, dijemput orang tuanya dari kamar pengantin, dibimbing ke tempat upacara siraman. Di belakangnya diikuti oleh para pinisepuh dan petugas yang membawa baki berisi seperangkat atau kain terdiri dari kain motif grompol dan motif nagasari, serat handuk, yang akan digunakan setelah upacara siraman.
(c) Diawali dengan berdoa menurut kepercayaan masing-masing, kemudian orang tua calon pengantin menyiram calon pengantin dengan air kembang sritaman dan yang berisi kelapa hijau yang disatukan dengan berdoa di dalam hati, dan diiringi menggosok dengan kosokan konyoh manca warna dan landha merang, diiringi dengan siraman tiga kali;
(d) Upacara siraman diakhiri dan ditutup oleh juru paes atau sesepuh yang telah ditunjuk. Cara mengakhiri upacara ini: (1) juru paes atau sesepuh mencuci rambut dengan landha merang, santan kanil dan air asem (sebagai conditioner) serta menggosok-gosokkan konyoh manca warna keseluruh tubuh dan memandikannya sampai sungguh-sungguh bersih. Setelah bersih calon pengantin meletakkan tangannya ke depan dada dengan sikap meminta doa dan juru paes menuangkan air kendhi untuk berkumur, dilakukan tiga kali; (2) selanjutnya juru paes mengguyurkan air kendhi ke kepala tiga kali; (3) kemudian air kendhi dituangkan lagi untuk membersihkan wajah, leher, telinga, tangan dan kaki sampai air kendhi habis. (4) kendhi kosong juru paes membanting kendhi di depan calon pengantin dengan mengucap "wis pecah pamore" (sudah berakhir masa remajanya) disaksikan oleh orang tua dan para pinisepuh (Marmien Sardjono Yosodipuro, 200: 34 – 35).

Setelah upacara siraman selesai calon pengantin mengenakan kain grompol dan menutup badan dengan kain motif nagasari. Selanjutnya dibimbing orang tua dan diiringi para punisepuh ke kamar pengantin dan kainnya dapat diganti dengan motif yang lebih baik maknanya.

4. Makna Simbolis Ubarampe dan Sesaji Siraman

Ubarampe dan sesaji upacara siraman bila dilihat selintas hanyalah benda-benda yang ada di sekeliling atau di lingkungan tempat tinggal kita. Ubarampe siraman berupa air kembang setaman. Air diambil dari sumber biasanya diambil dari tujuh sumber. Pada zaman dulu air diambil dari tetangga kiri kanan dengan diiringi permohonan doa yang berjumlah *pitu* yang dapat dimaknai sebagai *pitulungan*. Pada zaman sekarang penentuan tujuh sumber air dapat ditengarai dengan memilih jumlah merk air mineral sejumlah tujuh karena generasi sekarang sudah tidak mengenal sumber air, yang dikenal adalah merk air mineral. Air bunga setaman membuat calon pengantin menjadi wangi dan segar.

Konyoh manca warna yang ditambahkan daun kemuning dan mangir dimanfaatkan sebagai sabun yang membersihkan dan menghaluskan kulit calon pengantin. Dengan mandi air kembang setaman membuat tubuh calon pengantin menjadi halus, wangi, dan segar. Kemudian ditambahkan dengan rambut yang bersih karena dijamas dengan landha merang, diperbagus dengan santan *kanil* dan memakai conditioner air asem akan membuat tubuh calon pengantin wangi, segar, dan berkilau rambutnya. Untuk memperindah dan mempersegar tubuh diperlukan bahan yang ada di sekitar, dan ini menggambarkan bahwa kehidupan orang zaman dulu sudah memiirkan perawatan badan dengan bahan yang ada di dekelilingnya. Kemudian bagaimana dengan siraman menggunakan kelapa tua yang masih ada sabut dan di*gandheng*?

Kelapa dari pohon, daun, hingga akarnya tidak ada yang dibuang, semua ada manfaatnya bagi kehidupan manusia. Calon pengantin melakukan upacara siraman dengan diberi kelapa masih utuh dan di*gandheng* maksudnya agar nantinya calon pengantin dapat membangun rumah tangga baru yang bahagia yang *murakabi* bagi sesamanya seperti kemanfaatan pohon kelapa.

Pelaksanaan siraman calon pengantin putri duduk diatas bangku beralaskan klasa bangka, sehelei mori, daun kluwih, daun kara, daun apa-apa, daun awar-awar, dauturi, dhadhapsrep, duri kemarung, dlingo – bengle, dan sebagainya merupakan simbol-simbol dari permohonan agar calon pengantin dibebaskan dari pengaruh jahat yang digambarkan dengan alang-alang ada duri kemarung yang memiliki pucuk sangat tajam, dlingo bengle, kain bango tulak untuk menolak kekuatan jahat dari makhluk halus, sehingga calon pengantin nantinya dapat membangun keluarga bahagia lahir

batin berlandaskan hati bersih simbol mori (kain putih), dengan hati dingin – ayem (dhadhapsrep) menghadapi segala gangguan apapun. Secara lahir batin calon pengantin dipersiapkan menghadapi segala rintangan dengan hati yang bersih, dingin – ayem, mantap karena sudah membentengi diri dengan tameng kehidupan yang disimbolkan dengan senjata duri kemarung.

Pelaksanaan siraman dilengkapi dengan sesaji berupa tumpeng robyong, tumpeng gundhul, dhahar asrep–asrepan, satu sisir pisang raja dan satu sisir pisang pulut, ingkung, buah–buahan lengkap dan sebagainya merupakan penggambaran makanan keseharian yang bervariasi, sehat dari hasil alam sekitarnya, dan ditambahkan persiapan bahan makanan dan lauk–pauk seperti empluk berisi bumbu dapur lengkap, ditambahkan telur ayam kampung menggambarkan wiji benih keturunan dan ayam jago yang menggambarkan keberanian.

Jadi pelaksanaan upacara siraman dengan segala ubarampe dan sesajinya menggambarkan calon pengantin menyiapkan diri untuk membentuk keluarga baru dengan berlandaskan pada kebersihan diri lahir batin untuk menghadapi segala rintangan dengan sikap dingin – ayem, dengan menjaga kesehatan makanan dengan sikap satriya – berani dan tidak lupa juga mengingat persediaan bahan makanan. Setelah selesai upacara siraman biasanya dilanjutkan dengan adol dhawet. Calon pengantin nggendhong tenggok kecil (pithi) untuk tempat uang hasil jualannya. Adol dhawet merupakan simbol bahwa untuk membina keluarga baru harus tetap berusaha untuk mencari uang dan harus disimpan di tempat semestinya sebagai sarana menghidupi keluarganya.

5. Upacara Siraman sebagai Penyiapan Generasi Tanggu

Sesaji dan ubarampe berupa air, bunga, buah, makanan, dan sebagainya sebagai simbol–simbol yang memiliki makna tertentu dan manfaat bagi kesehatan, serta kebugaran tubuh, yang merupakan penggambaran alam sekitar. Simbol–simbol tersebut tidak sekedar penggambaran alam sekitarnya, tetapi mengandung makna tertentu yang berisi ungkapan–ungkapan harapan kehidupan secara berkesinambungan, dari hidup bersih, bercahaya, sehat, dan dapat menjadi dasar pada tahapan upacara pernikahan berikutnya agar terlaksana dengan lancar, seperti yang diinginkan yakni membina keluarga baru yang bahagia lahir batin, dan tangguh. Gambaran upacara siraman ini sesuai dengan tujuan siraman yang berisi (1) permohonan berkah kepada Tuhan Yang Maha Esa, agar calon pengantin dibersihkan dari segala godaan dan pengaruh buruk, sehingga dapat berjalan selamat sampai tujuan utama pernikahan, (2) pembersihan diri dari segala rereged agar bersih, resik seutuhnya, resiking raga dan resiking rasa, terbebas dari segala keinginan pikiran buruk, sehingga mampu menjalankan tugas suci berumahtangga sebagaimana mestinya, dan (3) siraman agar seger, segering raga dan segering rasa, sehingga berhasil menjalankan tugas–tugas baru mendatang (Harmanto Bratasiswara, 2000: 723). Tugas baru mendatang yang mengasilkan keluarga yang bahagia yang tangguh. Tangguh berarti *kena dipitaya/ tanggon 'bisa dipercaya, kena diandelke'* (Sudaryanto dan Pranawa. 2001:994). Bisa dipercaya dapat dikaitkan dengan berbagai kepercayaan dalam ke hidpan manusia, yakni kepercayaan kepada diri sendiri, orang lain, pemerintah atau negara, dan kepercayaan kepada Tuhan (Sujarwa, 2014:173). Tangguh – tanggon merupakan modal utama orang berumahtangga karena tanpa ada kepercayaan pada diri sendiri, kepada orang lain, kepada pemerintah, dan kepada Tuhan niscaya kehidupan rumah tangga yang akan dibangun tersebut hanyalah keluarga yang goyah, tanpa pegangan.

Pada akhirnya makna dan manfaat siraman tersebut seterusnya diharapkan dapat menyemangati orang untuk dapat melanjutkan tahapan berikutnya dengan sehat, bugar, dan selamat sesuai makna lambang, yang semuanya hanya akan terkabul atas ijin Yang Maha Kuasa.

PENUTUP

Siraman merupakan upacara mandi *kembang* bagi calon pengantin wanita dan pengantin pria yang dilaksanakan sebelum panggih dengan menggunakan sesaji dan ubarampe. Sesaji dan ubarampe berupa air, bunga, buah, makanan, dan sebagainya sebagai simbol–simbol yang memiliki makna tertentu dan manfaat bagi kesehatan, serta kebugaran tubuh, yang merupakan penggambaran alam sekitar, dan simbol–simbol tersebut tidak sekedar penggambaran alam sekitarnya, tetapi mengandung makna tertentu yang berisi ungkapan–ungkapan harapan kehidupan secara berkesinambungan, dari

hidup bersih, bercahaya, sehat, dan dapat menjadi dasar pada tahapan upacara pernikahan berikutnya agar terlaksana dengan lancar, seperti yang diinginkan yakni membina keluarga baru yang bahagia lahir batin, dan tangguh. Makna dan manfaat tersebut seterusnya diharapkan dapat menyemangati orang untuk dapat melanjutkan tahapan berikutnya dengan sehat, bugar, dan selamat sesuai makna lambang, yang semuanya hanya akan terkabul atas ijin Yang Maha Kuasa.

DAFTAR PUSTAKA

Hermanto Bratasiswara, 2000. *Buwarna Adat TataCara Jawa*. jakarta: yayasan Suryasumirat.Penerbit Djambadan.

Hamzuri. 1981. *Batik Klasik*. Jakarta: Penerbit Djambadan

Yosodipuro, Marmien Sardjono. 1999. Rias Pengantin Gaya Yogyakarta dengan Segala Upacaranya. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Prawirohardjo, Oetari Siswomihardjo. 2002. *Pola Batik Klasik: Pesan Tersembunyi yang Dilupakan*. yogyakarta: Penerbit Aksara.

Soemodidjojo, 1993. *Kitab Primbon Betaljemur Adammakna*. Ngayogyakarta Hadiningrat: Soemodidjojo Mahadewa.

Sri Supadmi Murtiadji dan Suwardanidjaja, 1993. *Tata Rias Pegantin Gaya Yogyakarta*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Sudaryanto dan Pranawa (ed). 2001. *Kamus Pepak Basa Jawa*.yogyakarta: Badan Pekerja Kongres Bahasa Jawa

Sujarwa, 2014. Ilmu Sosial & Budaya Dasar Manusia dan Fenomena Sosial Budaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

UPAYA MENINGKATKAN MARTABAT KULINER TRADISIONAL MASYARAKAT SUNDA DI KABUPATEN PURWAKARTA

Ade Sutisna
Universitas Pendidikan Indonesia Bandung
ade.sutisna@upi.edu

ABSTRAK

Penelitian ini diawali dengan adanya kepentingan untuk meningkatkan martabat industri kreatif kuliner tradisional masyarakat Sunda khususnya di Kabupaten Purwakarta Provinsi Jawa Barat. Sebagai anggapan dasar dari penelitian ini adalah akan semakin tersisihnya industri kreatif kuliner tradisional masyarakat Sunda di Purwakarta seiring dengan munculnya pasar-pasar modern sampai ke pelosok-pelosok pedesaan yang cenderung memasarkan kuliner non tradisi. Dengan demikian maka martabat budaya kuliner tradisional sendiri akan semakin jauh merosot. Adapun ruang lingkup yang menjadi pusat kajian pada penelitian ini adalah pertama berkaitan dengan jenis industri kreatif yang masih bertahan dan hadir di tengah-tengah masyarakat Sunda di Purwakarta dan kedua berkaitan dengan upaya yang dilakukan oleh para pelaku industri kreatif kuliner tradisional Sunda di Purwakarta dalam memperkenalkan dan sekaligus memasarkan hasil kreasinya tersebut melalui pasar-pasar modern. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa keberadaan pasar-pasar modern dapat dimanfaatkan sebagai salahsatu alternatif dalam meningkatkan martabat industri kreatif kuliner tradisional masyarakat Sunda khususnya di kabupaten Purwakarta.

Kata kunci: upaya, martabat, kuliner tradisional

A. PENDAHULUAN

Menurut teori Giddens (2001), bahwa dalam prespektif sosilogi ekonomi global itu terbagi menjadi empat aspek yang bersifat dinamis, di antaranya adalah masyarakat nasional, individu, sistem masyarakat dunia, dan kemanusiaan. Sehingga dengan demikian maka tatanan kemapanan sosial menjadi goyah dan terjadi dinamika baru dalam hubungan keempat aspek tersebut. Dinamika tersebut pada gilirannya mengakibatkan lahirnya fenomena-fenomena baru di tataran sosial. Fenomena yang di maksud antara lain: pertama, bahwa wilayah perkotaan mendapatkan peranan baru sebagai pijakan bisnis baik nasional maupun internasional. Selain dari itu juga perkotaan memiliki daya tarik tersendiri dalam mengakomodasi fungsi perekonomian global baik berupa jasa, keuangan, komunikasi, maupun transportasi. Kondisi semacam itu tentu telah melahirkan persaingan antar kota dalam menonjolkan kelebihan masing-masing kota untuk menarik minat investor. Kedua, budaya ekonomi global telah menimbulkan pertumbuhan ekonomi yang ditandai dengan lahirnya perluasan pasar dengan berbagai produk global. Dalam hal ini masyarakat agraris yang bersifat subsistem telah berubah sifat menjadi masyarakat yang berorientasi pasar yang menimbulkan prilaku konsumtif bagi berbagai lapisan masyarakat. Ketiga, bahwa ekonomi global juga telah berpengaruh dan berperan dalam melahirkan budaya konsumen. Keempat, hubungannya dengan budaya konsumen telah melahirkan budaya konsumen yang dikemas dalam berbagai simbol kebahagiaan atas konsumsi produk tertentu yang dipandang lebih modern dan bahkan "bermartabat". Kecenderungan kaum muda Indonesia untuk mengkonsumsi makanan cepat saji produk luar negeri yang terkenal, menggunakan pakaian bermerk internasional, pergi ke tempat hiburan-hiburan malam, dan menggunakan sarana pembayaran finansial modern seperti kartu kredit, ATM, auto debet, dll. menjadi salahsatu indokator pengaruh ekonomi global terhadap prilaku konsumen masyarakat Indonesia saat ini. Kelima, adanya pendangkalan nilai-nilai moralitas dan agama telah menggeser nilai-nilai lama menjadi nilai-nilai baru yang cenderung materialistis. Keenam, dari pergeseran nilai-nilai lama menjadi materialistik pada akhirnya akan melahirkan doktrin-doktrin sekularisasi yang melepaskan kehidupan dunia dari agama.

Menelaah paparan di atas jelaslah bahwa saat ini masyarakat Indonesia tengah mengalami krisis budaya yang tidak dapat dihindari dan cenderung terus merasuki segala dimensi sosial budaya. Kemungkinan fenomena itu terjadi karena pandangan terhadap "warisan tradisional" sebagai suatu kebudayaan yang ketinggalan jaman. saat ini masyarakat Indonesia cenderung memilih makanan dari luar negeri yang dianggap dapat mengangkat siapa saja yang mengkonsumsinya. Hanya sedikit yang meminati masakan resep tradisional nusantara. Menurunnya minat masyarakat terhadap makanan tradisional menunjukkan mulai terjadinya degradasi budaya bangsa. Bangsa luar (asia dan barat) bangga memiliki resep makanan sendiri yang diwarisi sebagai kearifan lokal, bahkan resep itu dapat dipromosikan ke seluruh dunia. Berbeda halnya dengan bangsa Indonesia yang memiliki keanekaragaman kuliner tradisional mulai meninggalkan warisan tradisional dan mengejar resep masakan bangsa lain. Hilangnya resep masakan nusantara sekaligus menghilangkan identitas bangsa berkaitan dengan masakan khas mereka sebagai produk budaya. Kemiskinan identitas budaya ini semakin terlihat hari demi hari disekitar kita, walaupun masih ada beberapa masyarakat yang mengetahui resep masakan tersebut, tetapi sebagian besar resep ini diwarisi secara turun–menurun melalui pengalaman mereka secara lisan. Bangsa yang kehilangan identitas cenderung larut dalam perkembangan globalisasi yang pengaruhnya terlihat dari gaya berpakaian, gaya berperilaku termasuk di dalamnya gaya dalam memilih menu makanan.

Selanjutnya minat masyarakat terhadap makanan tradisional tampak pada menipisnya antusiasme masyarakat untuk memperkuat jatidirinya dimana makanan merupakan salah satu identitas bangsa yang mulai ditinggalkan. Berbeda halnya dengan bangsa lain, senantiasa memperkenalkan kebudayaan mereka kepada bangsa lain terkait dengan makanan sebagai salah satu identitas mereka. Jika hal ini terus berlangsung, maka kebudayaan Indonesia semakin lama akan semakin terkikis oleh kebudayaan asing. Jika sudah demikian, maka perlu ada usaha untuk mengembalikan identitas bangsa ini, yaitu dengan dengan mengembalikan minat masyarakat, khususnya generasi muda dengan cara merubah pemahaman terhadap pentingnya pelestarian makanan khas nusantara sebagai warisan budaya dengan mengenalkan kembali keanekaragaman produk kuliner tradisional warisan leluhur bangsa Indonesia kepada khalayak luas.

B. Tujuan Meningkatkan Martabat Kuliner Tradisional Sunda

Bangsa Indonesia memiliki kekayaan budaya yang luar biasa. Keberagaman dan kekhasan budaya dari setiap suku bangsa merupakan aset yang tidak terhitung jumlahnya. Warisan budaya (cultural heritage) merupakan bagian dari keberagaman dan kekhasan yang dimiliki setiap suku bangsa di Indonesia. Warisan budaya dapat pula ditafsirkan sebagai bagian inti dari jati diri suatu bangsa. Dengan kata lain, martabat suatu bangsa ditentukan oleh kebudayaannya yang mencakup unsur–unsur yang ada di dalamnya.

Industri Kreatif dapat diartikan sebagai kumpulan aktivitas ekonomi yang terkait dengan penciptaan atau penggunaan pengetahuan dan informasi. Industri kreatif juga dikenal dengan nama lain Industri Budaya atau juga Ekonomi Kreatif. Kementerian Perdagangan Indonesia menyatakan bahwa Industri kreatif adalah industri yang berasal dari pemanfaatan kreativitas, keterampilan serta bakat individu untuk menciptakan kesejahteraan serta lapangan pekerjaan dengan menghasilkan dan mengeksploitasi daya kreasi dan daya cipta individu tersebut. Industri kreatif dipandang semakin penting dalam mendukung kesejahteraan dalam perekonomian, berbagai pihak berpendapat bahwa "kreativitas manusia adalah sumber daya ekonomi utama" dan bahwa "industri abad kedua puluh satu akan tergantung pada produksi pengetahuan melalui kreativitas dan inovasi. Berbagai pihak memberikan definisi yang berbeda–beda mengenai kegiatan–kegiatan yang termasuk dalam industri kreatif. Bahkan penamaannya sendiri pun menjadi isu yang diperdebatkan dengan adanya perbedaan yang signifikan sekaligus tumpang tindih antara istilah industri kreatif, industri budaya, dan ekonomi kreatif. Industri kreatif juga dapat dipahami sebagai industri yang berasal dari pemanfaatan kreativitas, keterampilan, dan bakat individu untuk menciptakan kesejahteraan serta lapangan pekerjaan dengan menghasilkan dan mengeksploitasi daya kreasi dan daya cipta individu tersebut (Damono, 2008: 2). Ada beberapa kata kunci dalam definisi tersebut, yaitu kreativitas, keterampilan, dan bakat. Hal itu semua akan menjanjikan mata pencarian jika kekayaan intelektual yang kita

miliki dapat dimanfaatkan sebaik-baiknya. Sedangkan menurut Edi Sedyawati, industri budaya adalah keseluruhan sistem industrial (dari tahap produksi hingga tahap pemasaran) yang berkenaan dengan benda-benda yang memuat kandungan isi budaya di dalamnya (Umam, 2007: 9). Konsep pengembangan budaya sebagai industri merupakan langkah yang sangat penting dan strategis dalam memasuki era globalisasi seperti saat ini. Hal itu akan berimplikasi pada penciptaan dimensi ekonomi bagi aktivitas-aktivitas kebudayaan.

Ekonomi kreatif secara umum dan industri kreatif khususnya diyakini akan menjadi primadona. Ada tiga alasan yang mendasari keyakinan tersebut, yaitu hemat energi karena lebih berbasis pada kreativitas, lebih sedikit menggunakan sumber daya alam, dan menjanjikan keuntungan lebih tinggi. Ketiga faktor di atas juga ditopang oleh ketersediaan sumber daya manusia (SDM) yang belimpah. Saat ini jumlah penduduk Indonesia sekitar 230 juta. Populasi yang berusia 15-29 tahun berkisar 40,2 juta atau hampir 18,4% merupakan pasar yang sangat gemuk bagi produk-produk industri kreatif.

Indonesia memiliki sumber daya manusia, dan dalam industri kreatif, ide dari sumber daya manusia merupakan aset yang tak terbatas. Dengan komposisi jumlah penduduk usia muda sebesar 43 persen atau sekitar 103 juta orang, memungkinkan Indonesia untuk dapat memicu perkembangan industri kreatifnya.Perkembangan teknologi dan informasi saat ini juga dapat membantu terciptanya ide-ide segar dari komunitas kreatif di Indonesia.

C. Profil Industri Kuliner Tradisional Sunda di Purwakarta

Kabupaten Purwakarta adalah sebuah kabupaten di Provinsi Jawa Barat Indonesia yang terletak ±80 km sebelah timur Jakarta. Kabupaten ini berbatasan dengan Kabupaten Karawang di bagian Barat dan sebagian wilayah Utara, Kabupaten Subang di bagian Utara dan sebagian wilayah bagian Timur, Kabupaten Bandung di bagian Selatan, dan Kabupaten Cianjur di bagian Barat Daya. Kabupaten Purwakarta berada pada titik-temu tiga koridor utama lalu-lintas yang sangat strategis, yaitu Purwakarta-Jakarta, Purwakarta-Bandung dan Purwakarta-Cirebon. Luas wilayah Kabupaten Purwakarta adalah 971,72 km^2 atau sekira 2,81% dari luas wilayah Provinsi Jawa Barat berpenduduk 845.509 jiwa (Proyeksi jumlah penduduk tahun 2009) dengan laju pertumbuhan penduduk rata-rata sebesar 2,28% per-tahun. Jumlah penduduk laki-laki adalah 420.380 jiwa, sedangkan jumlah penduduk perempuan adalah 425.129 jiwa. Kondisi iklim di Kabupaten Purwakarta termasuk pada zona iklim tropis, dengan rata-rata curah hujan 3.093 mm/tahun dan terbagi ke dalam 2 wilayah zona hujan, yaitu: zona dengan suhu berkisar antara 22°-28°C dan zona dengan suhu berkisar 17°-26°C. Untuk wilayah pegunungan di Purwakarta terletak di tenggara dengan ketinggian 1.100 sd 2.036 M DPL, meliputi 29,73% dari total luas wilayah dan wilayah Perbukitan dan Danau terletak di barat laut dengan ketinggian 500 sd 1.000 M DPL, meliputi 33,8% dari total luas wilayah. Untuk wilayah daratan sendiri, Purwakarta di utara dengan ketinggian 35 sd 499 M DPL, meliputi 36,47% dari total luas wilayah. Dengan potensi geografis dan iklim yang dimiliki Purwakarta, maka peluang lahirnya industri kreatif sangat tebuka lebar. Peluang ini pada akhirnya dimanfaatkan oleh beberapa pelaku industri kreatif untuk dapat menghadirkan karya-karya terbaiknya dalam khasanah kuliner tradisional yang mulai tersebar ke pelosok penjuru. Berikut ini beberapa contoh industri kreatif yang tumbuh dan berkembang di kabupaten Purwakarta:

- **Simping Kaum**

Simping adalah makanan khas dari daerah Purwakarta, Jawa Barat. Bentuknya berupa lembaran pipih, bundar tipis, biasanya berwarna putih, dan rasanya gurih. Makanan ini dibuat dari tepung beras yang diberi beberapa bumbu. Simping mirip dengan lembaran yang dipakai untuk menjepit gulali (rambut-rambutan). Simping Kaum merupakan campilan ringan berbentuk bulat tipis seperti lembaran. Pada umumnya simping kaum ini berwarna putih. Simping kaum terbuat dari tepung terigu, tepung tapioka yang diberi bumbu-bumbu seperti bawang, kencur, dan juga santan. Adonan ini kemudian dibentuk bulat-bulat tipis dan dimatangkan dengan cara dipanggang dengan menggunakan alat khusus. Seiring berjalannya waktu, simping kaum ini pun mengalami perkembangan dari segi rasa. Kalau biasanya simping kaum hanya memiliki rasa gurih, kini mulai hadir dengan aroma pandan dengan rasa yang sedikit manis, aroma nangka, pisang, hingga keju dan juga cokelat. Camilan renyah

berbentuk bulat pipih dengan rasa yang gurih ini selalu enak jadi teman dikala senggang. Warnanya putih dengan rasa gurih plus aroma bawang dan kencur yang cukup terasa. Pilihan lainnya ada juga yang memiliki rasa pandan, nangka, hingga keju.

Seiring semakin pesatnya permintaan pasar terhadap salah satu industri kreatif ini, maka produksi simping tidak hanya dimiliki oleh pengrajin di Purwakarta kota, melainkan sampai kepelosok pedesaan. Salahsatu pengrajin simping yang telah sukses dan meraup omzet jutaan rupiah adalah pengrajin simping yang berada di Kec. Wanayasa. Ibu Enung demikian salah seorang pengrajin Simping di Desa Legok Huni Kecamatan Wanayasa yang telah bergelut dibidang produksi sim ping sejak tahun 1997. Simping yang dihasilkan oleh pengrajin ini sedikit berbeda dengan simping kaum pada umumnya. Perbedaan yang dimaksud terdapat pada bentuk yang sedikit lebih tebal dengan rasa yang sama. Simping ini dinamakan "Simping Bantat". Produksi simping bantat yang dihasilkan oleh ibu enung telah berhasil menembus pasar nasional. Hal ini sesuai dengan hasil produksi yang dapat mencapai 100kg atau satu kwintal simping siap edar perhari. Dengan volume penjualan yang lumayan besar tersebut, tidak heran jika pengrajin simping bantat ini dapat menyekolahkan anak-anaknya sampai jenjang perguruan tinggi

• **Borondong Bojong Sawargi**

Salah satu Industri kreatif kuliner yang satu ini merupakan salah satu produk makanan ringan yang banyak digemari konsumen, khususnya di wilayah Kabupaten Purwakarta. Rasanya yang kenyal dan manis sangat terasa cita rasa khas gula aren di dalamnya. Murahnya harga yang ditawarkan menjadikan produk tersebut sebagai alternatif tepat untuk menemani waktu santai anda bersama rekan dan keluarga. Kuliner ini diproduksi oleh seorang pengrajin yang berdomisili di wilayah Kecamatan Bojong Kabupaten Purwakarta. Kecamatan Bojong sendiri terletak 35 Km dari pusat ibu kota Purwakarta tepatnya berada di wilayah Selatan yang berbatasan dengan Kabupaten Bandung. Dengan mayoritas penduduk bermata pencaharian sebagai petani, maka lahirlah ide kreatif ini sebagai bentuk pemanfaatan hasil pertanian di wilayah Bojong itu sendiri. Salahsatu produksi pertanian yang dimanfaatkan oleh industri kreatif ini adalah padi ketan (sunda=pare ketan). Padi yang tumbuh subur di wilayah bojong ini adalah jenis "padi ketan Burayut", dengan ciri-ciri memiliki biji padi yang sangat lebat, lonjong, dan tidak mudah lepas dari tangkainya. Selanjutnya padi ketan burayut inilah yang menjadi bahan utama pembuatan borondong bojong

• **Peuyeum Bendul**

Untuk memperoleh kuliner khas Purwakarta yang satu ini tidaklah sulit, hampir di setiap tempat peristirahatan kendaraan umum dan pribadi, mata wisatawan bakal tertumbuk pada makanan berbahan baku singkong atau ubi kayu itu yang digantung secara mencolok di setiap gerai. Desa Bendul Kecamatan Plered Kab. Purwakarta merupakan sentra industri kuliner peuyeum bendul yang terkenal sejak dulu karena memiliki keunikan tersendiri. Selain di sentranya sendiri, kita pun dengan sangat mudah memperoleh peuyeum bendul ini di tempat lain yang memiliki cita rasa yang sama. Sebagai contoh di tempat peristirahatan (rest area) jalan tol Jakarta-Cikopo atau di ruas jalan tol Cikampek-Purwakarta-Padalarang (Cipularang). Selain di tempat-tempat tersebut, peuyeum bendul dapat ditemukan pula di jalur-jalur utama keramaian sepanjang Pantura Karawang-Subang, Cikopo-Sadang, Kalijati-Subang, Padalarang-Cianjur. Karena pemiliknya warga Bendul, peuyeumnya pasti buatan produsen peuyeum Desa Bendul. Karena posisi peuyeum Bandul digantung saat dijajakan di gerai-gerai, para wisatawan kerap menyebutnya sebagai "tape gantung". Seiring dibangunnya jalan Tol Purbaleuny, pengrajin peuyeum bendul terjerembap tatkala jalan tol tersebut mulai dioperasikan empat tahun lalu. Pasalnya, sebagian besar pengendara atau wisatawan dari Jakarta yang hendak ke Bandung dan sebaliknya lebih memilih jalan bebas hambatan itu. Ratusan warung pamer peuyeum Bendul, yang biasanya ramai dikeroyok para wisatawan asal Jakarta yang pulang pelesir dari Bandung melalui jalur reguler Bendul, seakan kabur tak berbekas. Peuyeum Bendul yang biasanya laku sampai 5 kuintal sampai 1 ton pada hari-hari libur, setelah beroperasinya jalan tol Cipularang paling laku 20 kilogram.

• Gula Aren

Industri yang satu ini sudah pasti banyak dikenal di masyarakat luas, karena hampir setiap hari kebutuhan gula menjadi kebutuhan pokok masyarakat Indonesia. Banyak jenis gula yang ditawarkan dipasaran, dan yang lebih dominan adalah gula tebu atau gula pasir. Penggunaan gula pasir di tengah-tengah masyarakat pada umumnya memiliki tingkat penggunan yang sangat tinggi, bahkan Indonesia pun sampai saat ini masih harus melakukan impor gula dari Negara lain untuk memenuhi kebutuhan gula secara nasional. Ditengah kebutuhan akan gula yang sangat tinggi tersebut, melalui gagasan kreatif sekelompok masyarakat di Kabupaten Purwakarta telah melahirkan sebuah industri kreatif yang menghasilkan gula. Gula yang dihasilkan oleh para pengrajin ini adalah gula yang bersumber dari sebuah pohon enau (aren) atau pohon kawung (Sunda). Pohon aren bagi sebagian orang mungkin dikenal dengan produksi kulang-kalingnya yang merupakan buah dari aren tersebut. Di balik buahnya yang terkenal tersebut, pohon aren dapat pula dimanfaatkan sebagai sumber penghasil nira (sunda=lahang) yang merupakan bahan baku gula aren. Demikian pula yang dilakukan oleh sekelompok masyarakat di kampung Cileungsing Kec. Wanayasa kab. Purwakarta Jawa Barat. Gula aren diperoleh dengan menyadap tandan bunga jantan yang mulai mekar dan menghamburkan serbuk sari yang berwarna kuning. Tandan ini mula-mula dimemarkan dengan memukul-mukulnya selama beberapa hari, hingga keluar cairan dari dalamnya. Tandan kemudian dipotong dan di ujungnya digantungkan tahang bambu untuk menampung cairan yang menetes. Cairan manis yang diperoleh dinamai nira (alias ''legen'' atau ''saguer''), berwarna jernih agak keruh. Nira ini tidak tahan lama, maka tahang yang telah berisi harus segera diambil untuk diolah niranya; biasanya sehari dua kali pengambilan, yakni pagi dan sore. Setelah dikumpulkan, nira segera dimasak hingga mengental dan menjadi gula cair. Selanjutnya, ke dalam gula cair ini dapat dibubuhkan bahan pengeras (misalnya campuran getah nangka dengan beberapa bahan lain) agar gula membeku dan dapat dicetak menjadi gula aren bongkahan (gula ''gandu'').

• Manisan Pala

Kebanyakan orang menganggap pala dengan kualitas baik hanya tumbuh di tanah leluhurnya, Pulau di Maluku Selatan. Namun, masyarakat Jawa Barat pun perlu tahu, ada sebuah tempat di kaki Gunung Burangrang yang menjadi penghasil pala dengan kualitas baik. Wanayasa demikian nama sebuah kecamatan yang terletak di Kabupaten Purwakarta, Jawa Barat sekitar 83 km dari Bandung. Daerah ini memiliki potensi luar biasa dalam pembudidayaan pala. Manisan pala merupakan salahsatu komoditi kreatif masyarakat Purwakarta. Untuk mendapatkan produk ini, konsumen dapat menjumpainya di wilayah Kec. Wanayasa. Di tempat inilah beberapa ibu rumah tangga mencoba mengadu keberuntungan dengan mengembangkan industri rumahan manisan pala. Dari namanya saja sudah dapat dipastikan bahwa kuliner yang satu ini berbahan baku buah pala. Produksi manisan pala Wanayasa ini cukup terkenal dengan rasanya yang berbeda dengan produk manisan sejenis dari daerah lain. Hal ini dipengaruhi oleh proses pembuatannya yang dilakukan secara alami, sehingga tidak kehilangan rasa dan aroma dari buah pala itu sendiri. Pada dasarnya pembuatan manisan pala Wanayasa ini sangat sederhana. Setelah memperoleh bahan dasar berupa buah pala, selanjutnya gula putih atau gula pasir menjadi bahan pelengkap. Tidak ada bahan tambahan lainya apalagi sampai menggunakan bahan pengawet. Buah pala yang telah di kupas kemudian dipisahkan dari bijinya. Dan di rendam dengan air yang diberi garam secukupnya. Hal ini untuk menghilangkan getah dari buah pala dan sekaligus membuat pala menjadi lebih kenyal.

• Ranginang Kiarapedes

Rengginang atau ranginang adalah salah satu makanan ringan yang pembuatannya sederhana namun memiliki daya tarik rasa. Diharapkan peluang usaha kerupuk rengginang asal pengrajin dari Kecamatan Kiarapedes Kabupaten Purwakarta ini menjadi langkah awal bagi produk usaha kecil di Purwakarta. Diharapkan agar bisa tumbuh dan lebih eksis dalam menciptakan peluang usaha yang dapat meningkatkan pendapatan ekonomi keluarga. Seperti halnya produk-produk rumah tangga lainnya, kerupuk rengginang adalah salah satu produk usaha andalan Ibu Entin pengrajin asal kampung Ciloji Kecamatan Kiarapedes Kabupaten Purwakarta yang bersama anggota pengrajin home

i ndustry lainnya aktif dalam pembuatan sejumlah produk makanan ringan. Kerupuk Rengginang Ibu Entin adalah salahsatu makanan ringan yang paling banyak dicari oleh baik oleh warga setempat mapun warga dari luar daerah. Kerupuk Rengginang Ibu Entin termasuk komoditi home industri yang laku keras dan selalu habis. Perlu dicatat bahwa rengginang sudah dikonsumsi sebagai makanan ringan maupun makanan utama sejak lama, khususnya di daerah pedesaan. Rengginang pada awalnya merupakan makanan yang dibuat dari sisa nasi yang tidak habis, dan daripada terbuang sia-sia makanan tersebut dikeringkan lalu digoreng sebagai teman menu utama maupun teman saat santai, apalagi bila disajikan dengan kopi panas atau teh manis. Usaha Kerupuk Rengginang sebenarnya memiliki *peluang usaha*, prospek bisnis dan potensi peningkatan mata pencaharian yang besar, terutama dengan *modal* keterampilan dan pengalaman pembuatan produk sendiri, semangat, serta keluwesan dalam pengelolaannya. Namun untuk menjadikan Kerupuk Rengginang ini sebagai usaha yang menghasilkan profit tinggi tentunya harus melakukan beberapa upaya, seperti dikutip dari artikel 4 Pilar Kunci Sukses Pemasaran Online yaitu produk itu sendiri (*product*), servis dan pelayanan (service), strategi promosi (promotion strategy) dan layanan pasca jual (maintaining relationship). Dengan demikian maka jangkauan intansi terkait untuk memberikan dorongan, bantuan, dan arahan menjadi hal yang mutlak untuk diterima oleh pengrajin kuliner tradisional yang satu ini.

D. UPAYA MENINGKATKAN MARTABAT KULINER TRADISIONAL

Dari beberapa profil kuliner tradisional tersebut di atas, maka ada beberapa upaya yang bisa dan bahkan telah dilakukan untuk meningkatkan martabat kuliner tradisional tersebut melalui:

- **Rekontruksi Penyajian Kuliner Tradisional**

Sosialisasi produk tradisional masyarakat Sunda di Purwakarta dilakukan dengan mengajak segenap para pemangku yang berkepentingan untuk merekonstruksi penyajian kuliner tradisional ke arah yang lebih modern namun tetap mempertahankan ciri sebagai makanan tradisional. Hal ini dilakukan untuk meningkatkan daya saing terhadap perkembangan jenis masakan asing yang telah ada dewasa ini. Adapun rekonstruksi yang dimaksud adalah penyajian dan pemasaran kuliner tradisional dengan mengambil pola penyajian menu modern berupa kemasan yang memanfaatkan teknologi yang ada untuk mempercantik tampilan sehingga menimbulkan daya tarik untuk mencobanya. Dengan demikian kuliner tradisional perlu didesain sesuai dengan perkembangan jaman namun tidak meninggalkan ciri khas tradisional dari kuliner tersebut. Dengan demikian maka diharapkan akan dapat meningkatkan kecintaan masyarakat terhadap kuliner tradisional yang telah diwarisi sejak turun-temurun yang sekaligus menunjukkan semakin meningkatnya martabat kuliner tradisional masyarakat Purwakarta. Dalam hal ini Pemkab Purwakarta telah memberikan pelatihan dan arahan bagi seluruh pelaku industri kuliner tradisional agar dapat mengikuti perkembangan pasar dan sekaligus membantu mendesain sajian kuliner tersebut agar memiliki kekhasan tersendiri dan bernilai jual.

- **Memanfaatkan Pasar Modern**

Selain rekontruksi penyajian dan sisi kemasan, meningkatkan martabat kuliner tradisional Sunda di Purwakarta juga dilakukan dengan memanfaatkan pasar-pasar modern yang semakin tumbuh pesat di berbagai pelosok di Purwakarta. Keberadaan pasar-pasar modern berbasis swalayan ini merupakan produk kebijakan pemerintah setempat atas ijin pendirian yang diberikan kepada pemilik pasar tersebut. Hal tersebut bukanlah sesuatu yang berlebihan mengingat pemerintah telah melahirkan regulasi kebijakan terkait hal ini dengan memanfaatkan regulasi pemerintah tentang pasar tradisional, pusat perbelanjaan, dan toko modern yang tertuang dalam peraturan Menteri Perdagangan no. 70/M-DAG/PER/12/2013. Dalam peraturan tersebut di atas pemerintah mewajibkan toko modern untuk memasarkan produk buatan dalam negeri paling sedikit 80 persen dari jumlah dan jenis barang yang diperdagangkan. Dengan demikian maka seharusnya peraturan tersebut dapat dimanfaatkan untuk meningkatkan sektor produksi dan daya beli masyarakat terhadap produk lokal termasuk kuliner tradisional Sunda di Purwakarta. Keberadaan pasar modern di Indonesia akan berkembang

dari tahun ke tahun. Perkembangan yang pesat ini bisa jadi akan terus menekan keberadaan pasar tradisional pada titik terendah dalam 20 tahun mendatang. Pasar modern yang notabene dimiliki oleh peritel asing dan konglomerat lokal akan menggantikan peran pasar tradisional yang mayoritas dimiliki oleh masyarakat kecil dan sebelumnya menguasai bisnis ritel di Indonesia.

Di Purwakarta sendiri terdapat 123 pasar modern yang tersebar di berbagai pelosok di wilayah Purwakarta. Saat ini melalui kebijakan pemda Purwakarta setiap pasar-pasar modern tersebut diwajibkan ikut memasarkan produk kuliner tradisional khas Purwakarta, sehingga tidak ada alasan bagi pemilik ritel modern tersebut untuk menolak produk lokal sebagai bagain dari produk yang harus dipasarkan. Kebijakan tersebut ternyata berdampak positif bagi meningkatnya omset penjualan kuliner tradisional khas Purwakarta. Hal tersebut dapat dilihat dari nilai usaha pertahun yang terus meningkat sejak tahun 2012 yang bernilai 21 milyar meningkat menjadi 75 milyar (*sumber: Dinas Indag Purwakarta)*

• **Revitalisasi Pasar Tradisional**

Dipilihnya pasar modern sebagai upaya dalam meningkatkan martabat kuliner tradisional, bukan berarti harus meninggalkan pasar tradisional yang selama ini masih menjadi andalan para pengusaha kuliner tradisional dalam memasarkan produk-produknya, melainkan sebagai alternatif dalam memperkenanalkan dan sekaligus memasarkan produk tradisional tersebut. Kecenderungan para pelaku industri kreatif dalam memanfaatkan pasar tardisional sebagai tempat pengembangan usahanya bukan tanpa alasan, melainkan pasar tradisional dipandang lebih "bermartabat" dibanding pasar modern karena di pasar tradisional merupakan tempat bertemunya penjual dan pembeli yang ditandai dengan adanya transaksi penjual pembeli secara langsung dan biasanya ada proses tawar-menawar. Interaksi itulah yang dianggap sebuah interaksi sosial budaya dan diikuti oleh nilai-nilai sosial lainnya. Selain itu pasar tradisional juga dipandang sebagai tempat transaksi yang multi kompleks, karena di pasar tradisional juga diperjualbelikan kebutuhan sehari-hari seperti bahan-bahan makanan berupa ikan, buah, sayur-sayuran, telur, daging, kain, pakaian barang elektronik, jasa dan lain-lain. Selain itu di pasar tradisional juga ada pula yang menjual kue-kue dan barang-barang lainnya. Sehingga ketika seseorang mengunjungi pasar tradisional dianggap akan dapat memenuhi segala kebutuhannya termasuk kebutuhan akan kuliner tradisional. Pasar seperti ini masih banyak ditemukan di Indonesia, dan umumnya terletak dekat kawasan perumahan agar memudahkan pembeli untuk mencapai pasar. Pasar tradisional di seluruh Indonesia terus mencoba bertahan menghadapi serangan dari pasar modern. Lokasi yang strategis, area penjualan yang luas, keragaman barang yang lengkap, harga yang rendah, sistem tawar menawar yang menunjukkan keakraban antara penjual dan pembeli merupakan keunggulan yang dimiliki oleh pasar tradisional sebagai ciri tumbuhnya interaksi sosial.

Selain memiliki keunggulan alamiah tersebut di atas, pasar tradisional memiliki berbagai kelemahan yang telah menjadi karakter dasar yang sangat sulit diubah. Faktor desain dan tampilan pasar, atmosfir, tata ruang, tata letak, keragaman dan kualitas barang, promosi penjualan, jam operasional pasar yang terbatas, serta optimalisasi pemanfaatan ruang jual merupakan kelemahan terbesar pasar tradisional dalam menghadapi persaingan dengan pasar modern. Ketika konsumen menuntut 'nilai lebih' atas setiap uang yang dibelanjakannya, maka kondisi pasar pasar tradisional yang kumuh, kotor, bau, dengan atmosfir seadanya dalam jam operasional yang relatif terbatas tidak mampu mengakomodasi hal ini. Kondisi ini menjadi salah satu alasan konsumen untuk beralih dari pasar tradisional ke pasar modern. Artinya, dengan nilai uang yang relatif sama pasar modern memberikan kenyamanan, keamanan, dan keleluasaan berbelanja yang tidak dapat diberikan pasar tradisional. Kondisi ini diperburuk dengan citra pasar tradisional yang dihancurkan oleh segelintir oknum pelaku dan pedagang di pasar. Maraknya informasi produk barang yang menggunakan zat kimia berbahaya serta relatif mudah diperoleh di pasar tradisional, praktek penjualan daging oplosan, serta kecurangan-kecurangan lain dalam aktifitas penjualan dan perdagangan telah meruntuhkan kepercayaan konsumen terhadap pasar tradisional.

Ketika faktor harga rendah yang sebelumnya menjadi keunggulan pasar tradisional mampu diruntuhkan oleh pasar modern, secara relatif tidak ada alasan konsumen dari kalangan menengah ke bawah untuk tidak turut berbelanja ke pasar modern dan meninggalkan pasar tradisional.

Kaitannya dengan pasar tradisional, kabupaten Purwakarta telah mendirikan pasar tradisional dengan khas kasundaan. Pasar yang dimaksud terletak di wilayah plered kabupaten Purwakarta. Pasar yang diberikan cuma-cuma khusus bagi pengusaha kuliner tradisional ini, saat ini telah menampung lebih dari 350 pedagang tradisional.

• **Promosi Insidental**

Yang dimaksud promosi insidental adalah cara pemerintah Kab. Purwakarta dalam mempromosikan kuliner tradisionalnya melalui moment-moment tertentu yang didesain khusus dan terintegrai dengan kegiatan promosi pariwisata. Kegiatan yang dimaksud berupa pasar malam kuliner purwakarta yang diselenggarakan setiap malam sabtu dan minggu di sepanjang jalan protokol kota Purwakarta. Pada kegiatan tersebut seluruh pelaku industri kuliner tradisional diundang dan diberi kesempatan untuk memasarkan produksinya secara terbuka. Selain pasar malam kuliner tradisional juga melalui pameran-pameran khusus setiap memperingati kemerdekaan RI dan atau hari jadi Purwakarta. Diselenggarakannya lomba dan festival kuliner Internasional yang selalau diadakan di kabupaten Purwakarta juga menjadi salahsatu event yang dipandang tepat dalam meningkatkan martabat kuliner tradisional masyarakat Sunda di Purwakarta

E. KESIMPULAN

Meningkatkan martabat kuliner tradisional merupakan keniscayaan yang harus mendapatkan perhatian khusus dan kesadaran kolektif dari seluruh lapisan masyarakat. Kuliner tradisional merupakan akar budaya bangsa yang harus tetap dipelihara dan dikembangkan keberadaannya sebagai upaya benteng pertahanan martabat bangsa ditengah arus globalisasi dan pasar bebas. Jika martabat kuliner tradisional mendapat perhatian khusus dan tempat istimewa, maka akan berdampak pula terhadap peningkatan ekonomi kerakyatan. Usaha-usaha yang dilakukan oleh setiap pemangku jabatan di setiap daerah hendaknya beorientasi pada peningkatan martabat budaya lokal khususnya kuliner tradisional. Kebijakan tentang pasar modern, pasar tradisional dan pasar semi modern juga hendaknya tetap memperhatikan kepentingan masyarakat tradisi. Dengan demikian maka harkat dan martabat produksi kreatif lokal dapat terangkat dengan baik dan membawa manfaat besar bagi pelaku industrinya.

PUSTAKA RUJUKAN

Anggraini, Nenny. 2002. *Industri Kreatif*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan

Ember, R. Carol, dan Melvin Ember. 1981. *Konsep Kebudayaan*, dalam T.O. Ihromi. Pokok-Pokok Antropologi Budaya. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Fadhilah, Ani Nur. 2011. Dampak Minimarket Terhadap Pasar Tradisional (Studi Kasus di Ngaliyan). Jurnal Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang

Koentjaraningrat. 1975. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

Koentjaraningrat. 1992. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat.

Lubis, Nurmansyah. 2005. Keberadaan Hypermarket Menghambat Perkembangan Pasar Tradisional, www.pks-jakarta.co.id

Pangestu, ME. 2008. *Pengembangan Industri Kreatif Menuju Visi Ekonomi Kreatif Indonesia.* Jakarta: Departemen Perdagangan Republik Indonesia.

Pusparini, H. 2011. *Strategi Pengembangan Industri Kreatif Di Sumatra Barat*. Pasca Sarjana Universitas Andalas Padang

KEARIFAN LOKAL DALAM CERITA RAKYAT BUGIS (LOCAL WISDOM IN BUGIS FOLKTALE)

Esti Pertiwiningsih, Dafirah, Pammuda, H. Bahar Akkase Teng
Departemen Sastra Daerah, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Hasanuddin
pertiwiningsih@unhas.ac.id, dafirah.@unhas.ac.id, pammuda@unhas.ac.id, ahar.akase@unhas.ac.id

ABSTRAK

Salah satu yang penting dilakukan dalam upaya pembentukan karakter berbasis kearifan lokal adalah menggali kembali cerita-cerita rakyat yang tersebar dan dimiliki oleh etnis di seluruh pelosok nusantara ini. Etnis Bugis adalah salah satu etnis yang kaya dengan koleksi cerita rakyat. Cerita-cerita rakyat Bugis merupkan hasil karya sastra tradisional yang terlahir dari pengalaman spiritual dan imaji pengarangnya. Namun demikian, ikut memberi warna dalam perjalanan hidup masyarakat etnis Bugis secara khusus dan umat manusia pada umumnya.

Lebih penting lagi karena cerita-cerita rakyat tersebut bukan hanya sebagai karya sastra tradisional semata namun sekalugus menjadi sumber ajaran moral. Pesan moral berupa kejujuran, keteguhan, ketaatan, saling menghargai dan menghormati, saling mengingatkan, kasih sayang, kesabaran, dan lain-lain dapat ditemukan dalam berbagai cerita rakyat. Tidak menutup kemungkinan pesan-pesan moral tersebut dijadikan acuan dalam pembentukan karakter masyarakat etnis Bugis dan bahkan dalam pembentukan karakter bangsa.

Penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat baik bagi masyarakat etnis Bugis maupun masyarakat Indonesia secara umum, terutama dalam hal pembentukan karakter yang berbasis kearifan lokal. Pengungkapan makna dan nilai yang ada dalam setiap cerita akan memberi kontribusi dalam pembentukan karakter secara umum.

Kata Kunci: *Pembentukan Karakter, Cerita Rakyat, Etnis Bugis, Kearifan Lokal*

A . PENDAHULUAN

Pada dasarnya pembentukan karakter itu dimulai dari fitrah yang diberikan Ilahi, yang kemudian membentuk jati diri dan perilaku. Dalam prosesnya sendiri fitrah Ilahi ini dangat dipengaruhi oleh keadaan lingkungan, sehingga lingkungan memiliki peran yang cukup besar dalam membentuk jati diri dan perilaku (Ali Harsojo, 2013). Salah satu media yang dapat digunakan dalam pembentukan karakter adalah kebudayaan, terutama kebudayaan lokal. Di dalam rangka upaya pembentukan karakter bangsa yang berbasis kearifan lokal, sangat penting untuk mendengar, membaca, sekaligus menganalisis cerita-cerita rakyat. Alasannya, karena cerita adalah salah satu hasil karya sastra tradisional yang menjadi bagian tak terpisahkan dengan kehidupan manusia.

Cerita rakyat tidak muncul begitu saja, melainkan lahir dari perenungan panjang, perjalanan spiritual, dan imaji pengarangnya. Di Indonesia, setiap etnis memiliki koleksi cerita rakyat yang banyak, temasuk etnis Bugis yang ada di Sulawesi Selatan. Cerita rakyat Bugis yang masih bertahan dan dikenal oleh masyarakat pemiliknya bukan hanya sebagai karya sastra yang berfungsi sebagai hiburan untuk kepuasan batin belaka, namun terdapat unsur pesan moral di dalamnya. Pesan moral yang terkandung dalam cerita rakyat terkadang masih tertimbun ibarat permata intan di tengah lumpur. Intan yang berkilau akan tak mampu mengeluarkan cahayanya apabila berada di dalam lumpur. Demikian juga cerita rakyat, pesan moral yang dapat dijadikan pedoman atau petunjuk oleh umat manusia tidak akan berfungsi apabila tidak dimunculkan melalui penelitian dan kajian ilmiah.

Pesan moral berupa tatanan hidup, pola asuh anak, kejujuran, keserdahanaan, konsep saling meghargai dan menghormati, saling mengingatkan dan lain-lain merupakan kandungan cerita rakyat yang perlu diekspos ke permukaan agar masyarakat etnis Bugis dan masyarakat Indonesia secara umum dapat mengetahuinya. Dan tidak tertutup kemungkinan pesan moral tersebut menjadi acuan dalam pembentukan karakter yang berbasis kearifan lokal.

B. Kajian Pustaka

Menurut Damono (1984:37) ciri utama strukturalisme adalah perhatiannya terhadap sesuatu keutuhan dan juga terhadap totalitas. Sebuah karya sastra dibangun dengan media bahasa yang memiliki ciri bentuk isi dan makna yang bersifat otonom. Namun seorang peneliti harus mampu mempertautkan unsur–unsur membangun karya sastra itu sendiri.

Pandangan awal kaum formalis yang beranggapan bahwa karya sastra tidak lain adalah konstruksinya atau jumlah seluruh perangkatnya ternyata tidak memuaskan. Karya sastra bukanlah akumulasi perangkat–perangkatnya, tetapi keseluruhan yang terorganisir, dibentuk dari banyak factor dengan bermacam– macam tingkat kepentingan. Akhirnya kaum formalis berpandangan bahwa sastra merupakan sistem yang ditandai oleh adanya saling ketergantungan unsur–unsurnya dan konsep inilah yang merupakan cikal bakal strukturalisme (Fokkema, 1998: 26).

Zoest (1980:3) menyebut bahwa untuk melakukan pendekatan yang sistematis dan lebih mudah bagi para ahli sastra adalah semiotik. Karya sastra sebagai bangunan bahasa pada hakekatnya adalah fakta semiotik, sebagai sistem tanda (Abdullah, 1991:8). Karya sastra merupakan struktur (sistem) tanda–tanda yang bermakna. Teks dianggap sebagai sebuah tanda, dibentuk oleh sejumlah tanda–tanda lain, tanda–tanda tersebut memegang peranan dalam proses komunikasi (Van Zoest, 1980:3). Tanda–tanda itu bermakna sesuai dengan konvensi ketandaan (Preminger dalam Pradopo, 1995:108).

Sehubung dengan adanya bermacam–macam unsur yang berperan dalam penggunaan tanda, Van Zoest (1980:3) membagi semiotik kedalam tiga wilayah penelitian: 1) sintaksis; kajian tentang hubungan antar tanda; 2)semantik, hubungan antara tanda –tanda dengan denotatanya; 3) hubungan antara tanda dan pemakai tanda itu sendiri. Konsep ini juga telah dikemukakan oleh teori tiga aspek semiotk yang dikemuakan oleh Charles Morris dengan menyebutnya teori tiga aspek semotik. Menurut Morris (dalam O.K.S Zaimar, 2014: 32) terdapat tiga tataran semiotik yang dianggap penting yaitu pragmatics, semantics, syntactic. Menurut Morris pragmatik adalah studi tentang hubungan tanda dengan para penafsirnya; semantik adalah studi tentang hubungan tanda dengan objek yang diacu; dan sintaksis adalah studi tentang hubungan antar tanda.

Lebih jauh lagi Lotman (dalam Fokkema, 1998:57) memperkenalkan metode semiotika bagi analisis sastra internal dan eksternal antara teks dan konteks sosiokultural. Bahkan Lotman mengemukakan bahwa tanda dalam seni tidak berdasar pada konvensi arbitrer akan tetapi memiliki sifat ikonisitas, sifat melambangkan. Hal ini sejalan dengan yang dikemukakan oleh Ruqaiyah–Holiday (1992:6), bahwa konteks dan teks diletakkan secara bersamaan karena merupakan aspek dari proses yang sama. Ada teks dan ada teks lain yang menyertainya, teks yang menyertai teks itu adalah konteks. Konteks tidak hanya dilisankan atau dituliskan, akan tetapi mencakup keseluruhan kejadian nirkata lainnya, keseluruhan lingkungan teks itu. Teks menurut Hoed (2011:57) adalah suatu satuan kebahasaan (verbal) yang mempunyai wujud dan isi, atau segi ekspresi dan segi isi.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini tergolong penelitian kualitatif Penelitian kualitatif menurut Bogdan dan Talyor (dalam Moleong, 2006:4) prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata–kata tertulis atau lisan dari orang–orang dan prilaku yang dapat diamati. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang menghasilkan prosedur analisis yang tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara kuantifikasi lainnya. Penelitian kualitatif didasarkan pada upaya membangun pandangan pandangan mereka yang diteliti secara rinci, dibentuk dengan kata–kata.

Pengumpulan data dilakukan dengan cara membagi tugas kepada anggota tim dengan cara melakukan penelitian lapangan. Pengumpulan data lapangan merupakan unsur terpenting dalam penelitian ini, sebab merupakan sumber data primer. Untuk memperoleh data yang valid dan maksimal tentu dibutuhkan beberapa teknik sebagai pendukung. Teknik–teknik yang dipergunakan dalam mengumpulkan data lapangan adalah: 1) Observasi, dilakukan dalam rangka pengamatan awal untuk lebih mendekatkan peneliti dengan objek kajian. Masing–masing anggota tim akan melakukan observasi di satu kabupaten; 2) Wawancara, digunakan oleh untuk menggali data dan informasi yang lebih banyak tentang objek penelitian. Jenis wawancara yang dipergunakan adalah tak terstruktur.

Wawancara tak terstruktur adalah wawancara yang tidak berpedoman pada pertanyaan-pertanyaan yang telah disiapkan. pedoman wawancara hanya berbentuk garis besar permasalahan yang akan digali. Informan diberikan kebebasan menjawab sesuai kata hati, pengalaman, serta; 3) Peekaman suara, dilakukan wawancara aau saat informan sedang bertutur tentang sebuah cerita rakyat, 4) Triangulasi, Teknik ini dipergunakan oleh peneliti sebagai alat bantu untuk melakukan pengecekan keabsahan data, keakuratan proses analisis, dan kebenaran hasil analisis (Sibarani, 2012).

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

1.Solidaritas

Rasa solidaritas ditemukan di beberapa cerita rakyat. Sebagai contoh pada cerita Nenek Pakande, rasa solidaritas muncul saat seorang pemuda yang berasal dari golongan biasa-biasa saja. Meskipun pada awalnya masyarakat tidak ada yang mempercayainya kalau mampu mengalahkan Nenek Pakande dengan tekniknya sendiri, namun setelah memberi penjelasan barulah warga percaya dan secara membantu sang pemuda menyiapkan semua bahan dan peralatan yang disiapkan. Bahkan secarabersama-sama masyarakat membantu sampai tuntas.

2. Kesabaran

Kesabaran yang berbuah manis ditemukan pada cerita I Daramatasia. Sebagai seorang istri I Daramatasia dengan sabar menerima segala keputusan suami dan orang tuanya. Ketika suaminya mengusirnya karena persoalan rambutnya yang digunting untuk dijadikan sumbu lampu diterimanya dengan tulus meski disertai rasa sedih. Demikian juga saat mencari perlindungan di rumah orang tuanya karena diusir oleh orang suaminya, juga tidak ditolak oleh orang tuanya, diterimanya dengan hati lapang. Kesabaran dan doa yang dipanjatkan setiap saat membuatnya dapat berkumpul kembali dengan keluarga yang dicintainya. Dengan kesabaran dan doanya, Allah mengutus Jibril untuk menolongnya.

Nilai kesabaran juga ditemukan dalam cerita LaSabbaraq yang selalu diam saat dihina oleh mertuanya sendiri karena pekerjaannya yang tidak sesama dengan suami adeknya. La Sabbaraq hanya berprofesi sebagai petani yang hanya mampu membawa pulang hasil kebun atau sawahnya. Di sisi lain, suami dari saudara istrinya berprofesi sebagai pedagang yang merantau ke luar kampungnya dan kembali membawa penghasilan yang jauh lebih tinggi dari penghasilan La Sabbaraq. Istri La Sabbaraq pun merupakan sosok istri yang sabar dan selalu mensyukuri apa yang diperoleh oleh suaminya. Karena kesabaran dan keuletannya dalam bekeerja maka diutuslah seseorang untuk membantu keluarganya. Akhirnya La Sabbaraq menjadi kaya bahkan lebih kaya dari La Muhammaq.

Sifat sabar juga dapat dilihat pada cerita We Taddampaliq, putri Raja Luwu yang harus diungsikan karena penyakit yang dideritanya. We Taddampaliq menerima segala keputusan ayahnya untuk diungsikan ke tempat yang tidak jelas. Hidup jauh dari istana, jauh dari kemewahan, namun masih beruntung karena masih diizinkan membawa pengawal yang masih setia padanya. Karena kesabarannyalah sang putri dipertemukan jodohnya dengan seorang putra mahkota dari kerajaan Bone.

3. Keteguhan

Sifat keteguhan ditemukan pada cerita rakyat We Taddampaliq. Sifat tersebut ditemukan pada sosok Raja Luwu saat anak yang dicintainya We Taddampaliq menderita penyakit kulit yang tidak ditemukan obatnya. Peran batin antara rasa cinta kepada anaknya dan cintanya kepada rakyatnya. Akhirnya sang raja lebih memilih menyelamatkan rakyatnya dengan cara mengungsikan putrinya. Meski berat namun seorang Raja harus memiliki pendirian dan sikap.

4. Kecerdasan

Kekuatan dapat dikalahkan oleh kecerdasan, demikian salah satu pesan yang terkandung dalam cerita Neneq Pakande. Nenek Pakande yang memiliki hobby memangsa manusia terutama anak-anak memiliki kekuatan yang tidak terkalahkan oleh kekuatan manusia manapun, kecuali Raja Bangkung (pemagsa manusia juga, tetapi hanya makan manusia yang berperangai buruk).

Kekuatan Nenek Pakande mersahkan masyarakat sampai akhirnya datang La Beddu seorang remaja dari kalangan orang biasa namun memiliki pemikiran yang cerdas. Idenya untuk mengalahkan nenek Pakande cukup sederhana namun berhasil melumpuhkan sang Nenek Pakande. Dari cerita tersebut dapat disimpulkan bahwa tidak selamnaya kekuatan harus dilawan dengan kekuatan pula akan tetapi dapat dilawan dengan menggunakan akal. Karena ide-ide cemerlang La Beddu akhirnya Neneq Pakande mampu dilumpuhkan.

La Mellong yang dikenal sebagai penasihat raja Bone ke 6 dan 7 terkenal dengan kecerdasannya dan banyak cerita rakyat yang tercipta dari kecerdasan akal dan pikirnya. Salah satu cerita yang diangkat ketiba La Mellong disuruh oleh raja Bone mengumpulkan seratus orang buta hanya dalam waktu semalam. Setelah berfikir sejenak maka keesokan harinya digiringnya sebatang pohon bambu keliling kampung. Jika ada yang menanyakan barang apa yang dibawanya dikategorikannya sebagai orang buta dan tidak sampai semalam sudah dikumpulkan seratus orang yang menurutnya buta. Ketika diperhadapkan kepada Raja, raja murka karena orang yang dibawa oleh La Mellong ternyata tidak buta. La Mellong pun menjawab dengan enteng bahwa baginya semua yang dibawanya adalah orang buta karena tidak melihat bambu yang dibawanya keliling kampung. Akhirnya alasan La Mellong dapat diterima oleh Raja. Pesan yang dapat ditangkap dari cerita ini, bahwa pekerjaan yang dibebankan di luar kemampuan bisa dikerjakan dengan melibatkan pikiran dan akal.

5. Kemalasan

Berbeda dengan kesabaran yang selalu berbuah manis, kemalasan biasanya berakhir dengan keburukan. Cerita Matu Memmana merupakan salah satu cerita yang menunjukkan sifat malas yang berbuah tidah baik. Hanya faktor malas berdiri dan turun tangga memungut alat tenun yang terjatuh akhirnya sang anjing piaraan yang mengambilnya dan menyerahkannya sambil berbicara layaknya manusia. Namun berakibat fatal bagi si gadis karena tiba-tiba saja sekujur tubuhnya berubah jadi batu. Bahkan bukan hanya dirinya, ibu dan segenap penduduk kampung berubah menjadi batu ketika menegur sang gadis yang sudah berubah jadi batu tersebu. Pesan yang bisa dipetik bahwa sifat malas bukan hanya mencelakakan diri sendiri, tetapi keluarga bahkan orang lain pun bisa ikut celaka. Jadi jika ada pekerjaan yang masih bisa dikerjakan sebaiknya dikerjakan sendiri.

E. KEPUSTAKAAN

Abidin, Andi Zainal. 1999. *Sejarah Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.

Aliana, Zainal Arifin, dkk. 1997. *Ekspresi Semiotik; Tokoh Mitos dan Legendaris Dalam Tutur Sastra Nusantara di Sumatera Selatan.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Amaluddin, A. 2009. "Nyanyian Rakyat Bugis (Kajian Bentuk, Fungsi dan strategi Pelestariannya" (disertasi). Malang: UM

Anwar, Khairil. 2010. "Bagurau. Sastra Lisan Minangkabau Di Luhah Nan Tigor Sumatera Barat" (disertasi). Denpasar: Univ. Udayana.

Badrun, Ahmad. 2014. *Patu Mbojo, Struktur, Konsep Pertunjukan, Proses Penciptaan, dan Fungsi.* Mataram-NTB: Lengge.

Barthes, Roland. 2010. *Membedah Mitos-Mitos Budaya Massa: Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol, dan Representasi*. Yogyakarta: Jalasutra.

Barthes, Roland. 2012. *Elemen-elemen Semiologi; Sistem Tanda, Hermeneutika, dan Strukturalisme*. (Terj.) M. Ardiansyah. Jogyakarta: IRCiSod.

Barthes, Roland. 2012. *Elemen-Elemen Semiologi.* (Terje.) Kahfie Nazaruddin. Jogyakarta: Jalasutra.

Bascom, William R. 1965a. "Folklore and Anthropology" dalam Alan Dundes *The Study Of Folklore*. Englewood Cliff: Prentice Hall Inc.

Berger, Arthur Asa. 2010. *Pengantar Semiotika, Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*. (M.Dwi Marinto dan Suwarto, Pentj) Yogyakarta: Tiara Wacana.

Christomy, Tommi dan Untung Yuwono, (penyunting). *Semiotika Budaya*. Jakarta: UI

Danandjaja, James. 1986. *Folklor Indonesia*; *Ilmu Gossip, dongeng dan lain-lain. Jakarta:* PT Grafitipress.

Danandjaja, James. 2007. *Folklor Tionghoa*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti. Danesi, Marcel. 2010. Pesan, Tanda, dan Makna. Yogyakarta: Jalasutra.

Dharmojo, dkk (penerjemah). 2006. *Semiotik (Handbook of Semiotics*). Malang: Airlangga University Press.

Dundes, Alan (ed). 1965. *The Study of Folklore*. Englewood Cliff: Prentice Hall Inc.

Dundes, Alan. 1980. *Interpreting Folklore*. Bloominton: Indiana University Press. Eco,

Umberto. 2009. *Teori Semiotika, Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, serta Teori Produksi Tanda*. Bantul: Kreasi Wacana.

Endraswara, Suwardi. 2008. *Metodologi Penelitian Sastra; Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi.* Jogyakarta: Medpress.

Endraswara, Suwardi.2009. *Metodologi Penelitian Folklor, Konsep, Teori, dan Aplikasi*. Jogyakarta: Meddpress.

Endraswara, Suwardi.2013. (ed.) *Folklor Nusantara; Hakikat, Bentuk, dan Fungsi.* Jogyakarta: Ombak.

Endraswara, Suwardi.2013. *Pendidikan Karakter Dalam Folklor, Konsep , Bentuk dan Model.* Jogyakarta: Pustaka Rumah Suluh

Gunayasa, Ida Bagus Kadu. 2010. "Cepung Sasak: Tradisi Lisan di Lombok Nusa Tenggara Barat (NTB)". Denpasar: Univ. Udayana

Haliday, M.A.K, Ruqaiya Hasan. 1992. *Bahasa, Konteks, dan Teks: Aspek-Aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotik Sosial* (Asruddin Barori Tou, pentj.). Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Hamid, Abu, dkk. 2005. *Siri' & Pesse', Harga Diri Manusia Bugis, Makassar, Mandar, Toraja. Makassar:* Pustaka Refleksi.

Harsono, Ali. 2013. Membangun Karakter Berkearifan Lokal dalam Bingkai Pendidikan Persekolahan. Jurnal Pelopor Pendidikan.

Hawkes, Terence. 2003. *Structuralism and Semiotics*. London and New York: Routldge.

Hoed, Benny H. 2011. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya.* Jakarta: Komunitas Bambu.

Hutomo, Suripan Sadi. 1991. *Mutiara yang Terlupakan*. Surabaya: HISKI Jawa Timur.

Jakobson, Roman. 1987. *Language in Literature*. London: Harvard University Press.

Jakobson, Roman. 1992. "Linguistik dan Bahasa Puitik" (Terj. Koeshendrati Hutapea dan Nini Yusuf), dalam Panuti Sudjiman & Aart van Zoest (ed.). Serba-Serbi Semiotika. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Martinet, Jeanne. 2010. *Semiologi, Kajian Teori Tanda saussuran: Antara semiologi Komunikasi dan semiologi Signfikasi*. Yogyakarta: Jalasutra. Mattulada. 1985.

Latoa. Jogyakarta: Gajah Mada University Press. Mattulada. 1991. *Makassar dalam Sejarah*. Hasanuddin University Press.

Moleong, Lexy J. 1991. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya. Propp,V. 1987. *Morfologi Cerita Rakyat*. (Terj. Noriah Taslim). Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malasyia.

Pudentia & Roger Tol. 1995. "Oral Tradition From the Indonesia Archipelago A Three-Direntional Approach", Warta ATL, I, No.1/01 Maret, hlmn 12.

Pudentia, MPSS. 1996. "Sekitar Penelitian Tradisi Lisan" Warta ATL, Edisi 11 Maret.

Pudentia, MPSS. (ed). 2008. *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: ATL

Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Strukturalisme Levi-Strauss; Mitos dan Karya Sastra*. Jogyakarta: Galang Press.

Ramli, Muhammad. 2008. *Kearifan Lokal dalam Implementasi Kebijakan Publik*. Jakarta: YAPMI.

Ratna, I Nyoman Kutha. 2003. *Paradigma Sosiologi Sastra*. Jogyakarta: Pustaka Pelajar.

Recour, Paul. 2003. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa* (Musnur Hery, pentj). Yogyakarta: IRCISoD.

Recour, Paul. 2012. *Teori Interpretasi; Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya.* (Musnur Hery, pentj). Jogyakarta : IRCISod

Rosidi, Ajip. 1995. *Sastra dan Budaya: Kedaerahan dalam Keindonesiaan*. Bandung: Pustaka Jaya.

Sedyawati, Edi. 1981. *Pertumbuhan Seni Pertunjukan*. Jakarta: Sinar Harapan.

Sedyawati, Edi. 1996. "Kedudukan Tradisi Lisan dalam Ilmu-Ilmu Sosial dan Ilmu- Ilmu Budaya". Dalam *Warta ATL* Edisi II/Maret. Jakarta: ATL

Sedyawati, Edi. 2010. *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.

Sibarani, Robert. 2012. *Kearifan Lokal; Hakikat, Peran, dan Metode Tradisi Lisan*. Jakarta: Assosasi Tradisi Lisan (ATL)

Solihing. 2004. *Royong, Musik Vokal Komunikasi Gaib Etnik Makassar*. Makassar: Masagena Press.

Suarka, I Nyoman, dkk. 2011. *Nilai Karakter Bangsa Dalam Permainan Tradisional Anak-Anak Bali*. Denpasar: Udayana University Press.

Suarka, I Nyoman. 2012. *Telaah Sastra Kakawin*. Denpasar: Pustaka Larasati

Sudikan, Setya Yuwana. 2001. *Metode Penelitian Tradisi lisan*. Suarabaya: Citra Wacana.

Sudjiman, Panuti dan Aart van Zoest (penyunting). 1992. *Serba-Serbi Semiotika*. Teeuw. 1994. *Indonesia Antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Thompson, Jhon B. 1990. *Ideology and Modern Culture.* Cambridge: Polity Press. Tinarbuko, Sumbo. 2010. *Semiotika Komunikasi Visual*. Yogyakarta: Jalasutra. Toda, Dami N. 1984. *Hamba-Hamba Kebudayaan*. Jakarta: Sinar Harapan. Wahyudi, Ibnu.2004. *Menyoal Sastra Marginal*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.

Widada, Rh. 2009. *Saussure untuk Sastra, Sebuah Metode Kritik Sastra*. Jogajakrta: Jalasutra.

Yuwono, Untung. 2007. *Gerbang Sastra Klasik*. Jakarta: Wedatama Widya sastra.

Zaimar, Okke Kusuma Sumantri. 2014. *Semiotika dalam Analisis Karya Sastra.* Jakarta: PT Komodo Books

Zoest, Aart Van. 1980. *Fiksi dan Nonfiksi dalam Kajian Semiotik*. Jakarta: Intermasa

Zoest, Aart Van. 1993. *Semiotika, Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*. (Terj. Ani Soekawaty). Jakarta: Yayasan Sumber Agung.

EKSISTENSI KEARIFAN LOKAL *BASITA PARIBASA* BALI DALAM TEMBANG POP BALI

Ida Ayu Sukma Wirani
Jurusan Pendidikan Bahasa Bali, FBS UNDIKSHA
dayu.sukma@yahoo.co.id

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menggali kearifan lokal *Basita Paribasa*dalam tembang pop Bali. Kehidupan masyarakat Bali kian lama kian beralih mengikuti peradaban yang modern. Peralihan itu dimulai dengan bergesernya bahasa Bali oleh bahasa Indonesia sebagai bahasa ibu di dalam kehidupan masyarakat. Bahasa adalah jembatan untuk mentransfer kearifan lokal budaya Bali kepada generasi muda.Pergeseran inilah yang menyebabkan kearifan lokal *basita paribasa* yang sering digunakan dalam percakapan sudah mulai menghilang.*Basita paribasa* merupakan tradisi lisan yang digunakan sehari-hari oleh masyarakat Bali disaat berbicara, bercanda, main teka-teki, ataupun dalam kehidupan bersastra.*Basita paribasa* merupakan salah satu aspek kebudayaan Bali yang mengandung nilai-nilai luhur yang mempengaruhi pandangan hidup masyarakat Bali. Namun keberadaan *basita paribasa* masih ditemukan dalam sastra tembang yaitu dalam tembang pop Bali. Pencipta tembang pop Bali sudah memiliki kreatifitasdengan menyelipkan*basita paribasa*dalam lirik-lirik lagunya.Kreatifitas pencipta lagu sangat penting dalam mempertahankan tradisi lisan seperti *basita paribasa* di jaman modern ini.

Kata kunci : Eksistensi, basita paribasa, tembang Pop Bali

PENDAHULUAN

Budaya lokal merupakan landasan untuk membentuk karakter masyarakatnya.Pembentukan masyarakat yang berbudaya dimulai dengan penanaman dan pemahaman nilai-nilai kearifan lokal yang mulai ditinggalkan.Karakter (watak) generasi muda bangsa sangat mendesak untuk dibentuk agar bangsa kita memiliki karakter yang khas Nusantara (Suarta, 2012:1).Persoalan ini adalah tanggung jawab semua pihak yang terkait didalamnya dalam upaya membangun kehidupan bangsa yang kuat dan dinamis sesuai dengan pandangan hidup bangsa yaitu Pancasila yang menjadi dasar Negara kita.

Budaya merupakan modal dasar dalam membangun pendidikan berkarakter di dalam kehidupan masyarakat.Budaya lokal sangat bermanfaat bagi pengembangan pembangunan pendidikan berkarakter, karena memiliki nilai-nilai yang pantas kita teladani dalam kehidupan.Ciri khas lokal namun memiliki nilai yang universal patut kita kembangkan sebagai upaya memajukan kehidupan masyarakat secara nasional dan internasional.

Budaya Bali adalah budaya lokal yang banyak memiliki nilai-nilai universal. Seperti *basita paribasa*, *basita paribasa*sama dengan gaya bahasa yang dimiliki oleh bahasa Indonesia, hanya saja penyebutannya yang berbeda. Dahulu *basita paribasa* ada dan hidup dalam masyarakat Bali yang digunakan dalam percakapan.Namun hal ini sudah mulai ditinggalkan.Istilah *basita paribasa* hanya terdengar di sekolah, pada saat pelajaran bahasa Bali.*Basita paribasa* merupakan tradisi lisan yang digunakan sehari-hari oleh masyarakat Bali disaat berbicara, bercanda, main teka-teki, ataupun dalam kehidupan bersastra.*Basita paribasa* merupakan salah satu aspek kebudayaan Bali yang mengandung nilai-nilai luhur yang mempengaruhi pandangan hidup masyarakat Bali, ada 12 jenis basita paribasa Bali yaitu, 1) sesonggan, 2) sesenggakan, 3) sesawangan, 4) sloka, 5) Bladbadan, 6) cecimpedan, 7) sesimbing, 8) raos ngempelin, 9) Sipta, 10) sesemon, 11) peparikan, 12) Wewangsalan (Tinggen,1994:1)

Keberadaan *basita paribasa* masih ditemukan dalam sastra tembang.Tembang termasuk dalam kesusastraan Bali baik yang berbentuk tradisional maupun modern.Tembang adalah sarana pengarang untuk menumpahkan isi hatinya dan perasaannya.*Basita paribasa* bisa digunakan sebagai pengganti ungkapan-ungkapan yang sebenarnya. Terutama pada tembang modern yaitu tembang pop Bali. Pengarang tembang pop Bali sudah mulai bermunculan dengan kreatifitasnya menyelipkan paribasa dalam lirik-lirik lagunya.Kreatifitas pencipta lagu sangat bermanfaat dalam mempertahankan tradisi lisan seperti basita paribasa dijaman modern ini.Perkembangan tembang Bali modern sangat pesat pada tahun 1990-an aliran tembang Bali pada umumnya bergenre pop. Seiring perkembangan music internasional para musisi Bali mulai memberanikan diri untuk membuat lagu Bali bisa merambah dunia music seperti band Lolot, Nanoe Biru, dst yang memilih aliran music rock. Tujuan pencipta lagu tidak hanya dari segi materi tapi mereka berusaha mengkemas tradisi lisan dalam bentuk modern. Karena masyarakat Bali sekarang sudah mulai menyukai tembang pop Bali, seperti diradio pendengar sudah mulai antusias untuk memilih tembang pop Bali yang disukai.

Tembang pop Bali merupakan sarana yang baik untuk menumbuhkan rasa percaya diri masyarakat Bali untuk mendengarkan dan memakai basa Bali dalam kehidupan sehari-hari, khususnya mengenai *basita paribasa*. Lirik atau syair dalam tembang pop Bali banyak berisi *basita paribasa* seperti tembang yang berjudul "*meli sambuk di Dawan*" penyanyi Dek Ulik dalam kutipan berikut "*meli sambuk…..meli sambuk, meline ditu di dawan, beli sibuk….beli sibuk, dadi anggota dewan…*", kutipan tadi termasuk dalam jenis *wewangsalan.* Tidak hanya jenis *wewangsalan* saja yang ada namun ada jenis *basita paribasa*lain yang ada dalam tembang pop Bali pada album Dek Ulik dan lagu-lagu dari A.A.Raka Sidan yang hits pada tahun 2015-2016 sehingga perlu diungkapkan melalui penelitian ini.

ISI DAN PEMBAHASAN

Basita paribasa menurut Simpen (1980: 5) adalah bahasa lisan, yang menjadi bahasa kias yang digunakan untuk memperindah dalam komunikasi dalam pergaulan dan bersenda gurau. Bahasa lisan ini digunakan sebagai alat dalam menyampaikan pikiran yang dipakai untuk menggambarkan sifat manusia dan prilaku manusia, yang diumpamakan pada sifat benda ataupun hewan.

Menurut Tinggen (1988: 9) *paribasa* merupakan metafora yang memainkan peranan penting dalam bahasa kias. Mengandung nilai-nilai luhur yang merupakan pandangan hidup masyarakat penuturnya, yang memberikan pengaruh terhadap kehidupan masyarakat Bali.Fungsi p*aribasa* ada yang berupa sindiran, ejekan, dan kritikan bersifat tajam.Namun semua berorientasi pada nilai nasehat yang terkandung di dalam Paribahasa.

Jenis *basita paribasa*yang ada dalam tembang pop Bali adalah sebagai berikut;

1. *Wewangsalan*

   *Wewangsalan*sama dengan tamsil dalam bahasa Indonesia, wewangsalan ini dibangun oleh dua baris kalimat, *wewangsalan* juga dipakai sebagai sindiran. Contohnya dalam lagu;

   Judul lagu; *Baju Anyar*(penyanyi Dek Ulik)
   ……
   Baju anyar potongan jangkung, (baju baru bermodel jangkis)
   Uli Gianyar tiang ka klungkung, (dari Gianyar saya ke Klungkung)

   Bentuk *wewangsalan* dalam *basita paribasa*sama halnya dengan pantun dua baris, *wewangsalan* disini mengartikan bahwa seorang perempuan yang kelahirannya dari Gianyar kemudian menikah ke daerah Klungkung.

2. *Peparikan*

   Paparikan ini adalah pantun dengan 4 baris. Dua kalimat yang pertama menjadi sampiran dan dua kalimat terakhir menjadi arti yang sebenarnya, berikut contohnya;

Judul Lagu ;*Ubad Rindu*(Oleh Dek Ulik)

…….

canang sari maimbuh asepe wangi,
be siap kaatur mawadah wanci,
Yening Beli suba ked di Rambut Siwi, Peparikan
Da engsap mareren ngaturang bakti,

Gilimanuk togos kapale melabuh,
Singapadu togoge liu ditu,
Basang seduk dadi isinin baan bubuh, Peparikan
Yen rindu ubadne tuah matemu,

Pada lirik lagu di atas sudah jelas mengandung *basita paribasa* yaitu *peparikan.Peparikan* sama dengan pantun dalam bahasa Indonesia, yang terdiri dari 4 baris, yaitu kedua baris pertama adalah sampiran "*canang sari maimbuh asepe wangi, be siap kaatur mawadah wanci*" (sesaji bunga beserta dupa, ayam dipersembahkan dengan wadahnya), kedua baris terakhir adalah isi atau maksud sebenarnya "*Yening Beli suba ked di Rambut Siwi, Da engsap mareren ngaturang bakti"(*kalau kakanda sudah tiba di Pura Rambut Siwi, janglah lupa berhenti untuk sembahyang). Beberapa contoh peparikan dalam lagu yang lain yaitu;

Judul lagu; Dangap-dangap (penyanyi Dek Ulik)

•*"apa buin legune galak-galak, ya mamilih midehan ngae barak, suba tawang legune galak-galak, Luh masare macelana bawak-bawak",*

Judul lagu; Meli Sambuk di Dawan (Penyanyi Dek Ulik)

•*"meli tanah, meli tanah meli ne aji telu tengah, ngelah somah, ngelah somah tusing taen ngoyong jumah",* (Beli tanah, beli tanah seharga tiga setengah, memiliki suami, memiliki suami tidak pernah diam di rumah)

•*"meli sambuk, meli sambuk meline ditu di Dawan, beli sibuk, beli sibuk dadi anggota dewan", "tembok bata, tembok bata tembok bata warnane barak, yen makita, yen makita sinah tusing ada ajak"*

•*"tembok bata, tembok bata tembok bata umah Dek Ulik, yen makita, yen makita kanggoang culik-culik".*

3. *Sesimbing*

Sesimbing sama dengan sindiran dalam bahasa indonesia. Sindiran ini akan menimbulkan rasa marah karena sindiran ini akan diucapkan di depan orang yang dituju.

Judul Lagu; Buaya Caplok Alu (penyanyi A.A.Raka Sidan)

Reff;

……

I Buaya iteh ngalih maman di pisaga
(si buaya sibuk mencari makan di daerah lain)
Mamane jumah caplok alu.(makanannya di rumah dimangsa kadal)
Judul Lagu; Pejabat Tinggi (A.A.Raka Sidan)
*"Takilan puyung bisa nglimpuk" (*tidak tahu apa-apa bisa terkena masalah)

Bentuk *sesimbing*sama dengan sindiran. Pada lirik lagu "Buaya Caplok Alu" ini memberikan sindiran kepada orang yang sudah memiliki istri namun masih suka mencari wanita lain, dan dia tidak sadar kalau istrinya dirumah digoda laki-laki lain.

4. *Sesenggakan*

Sesenggakan ini sama dengan ibarat dalam bahasa Indonesia. *Sesenggakan* adalah kata ungkapan yang artinya lelucon, yang menyebabkan orang yang mendengarkan menjadi ketawa,

sedih, tersingungdan malu orang yang dikenai.*Sesenggakan* sama halnya dengan *sesonggan* cuma perbedaanyan *sesenggakan* ditandai dengan kata-kata "*buka, kadi, tan bina kadi, umpamayang*". Berikut ini contoh dari *sesenggakan* dalam lagu pop Bali ada dalam kutipan lirik berikut:

Judul lagu: Nyerahang Dewek (penyanyi Dek Ulik)

.....
Ne jani tuah memesik
Kadi batun buluane
.....

Lirik yang berbunyi "*kadi batun buluane*" termasuk jenis *sesenggakan* karena cintanya diibaratkan seperti biji buah rambutan yang menjadi satu.*Sesenggakan* biasanya ditandai dengan kata "*Buka, kadi, umpamayang* dll" lirik yang lain ada dalam lagu Dek Ulik yang lain yaitu sebagai berikut;

- Judul lagu : *Tusing Buat Tiang*
  *"kadi I manuk kilangan pangempune, paling kemu mai inguh sing karuan" (*seperti pejantan yang kehilangan pasangannnya*)*
- Judul lagu*: Ratih kamajaya*
  "beli tan bina ya kadi toyan ujane, nyiramin bungane ane sampun layu",(kakanda ibarat air hujan, yang menyirami bunga yang sudah layu)
- Judul lagu*: Guru rupaka*
  "meme lan bapa pinaka sesuluh, sane ngicenin ajah-ajahaan",(Ayah dan Ibu ibarat cermin, yang memberikan pendidikan)
- Judul lagu: *Bangkung ngamah gula*
  "kadi rasa uling ebok kanti telapakan batis",(dirasa dari ujung ramput sampai telapakan kaki)
- Judul lagu*: Somahe Bebotoh*
  *"kadi rasa kebes bibihe mamunyi", (*serasa mau robek mulut ini berbicara)
- Judul lagu*; Ratih Kamajaya*
  *"kadi Ratih lan Semara, nemu ring pajatu karmane", (*seperti Dewi Ratih dan Dewa kama, bertemu dalam takdir)
- Judul lagu*; Punyan Biu*
  "yen umpamiang kadi punyan biune kala mabuah tuah apisan",(seperti pohon pisang yang berbuah hanya sekali)
- Judul Lagu*; Beli Kade*
  *"tuturnyane alus banban, buka angin stata ngetisin", (*bicaranya halus pelan, seperti angin yang selalu membuat dingin)
- Judul lagu: *Tresna Kanti Pawah*
  *"kadi kasiramin tirta sanjiwani, galang apadang karasayang", (*seperti disiram air suci, pikiran ini terasa terang benderang)
- Judul Lagu; *Setrum Cadangan*
  - *"dadi setrum cadangan, cara ya 1 powerbank", (*menjadi setrum cadangan, seperti powerbank)
  - *"yen nirgamayang HP ngedrop, jani mara maan mecas", (*kalau diibaratkan seperti HP yang ngedrop, baru sekarang dapat dicuk)
- Judul lagu; *Peteng Dedet*
  "saja buka sesenggake layahe tanpa tulang, aluh baan beli mogbogin tiang"(seperti lidang tanpa tulang, gampang membuat orang berbohong)

5. *Sesonggan* (pepatah); *sesonggan* berasal dari kata yang suku kata pertama mendapatankan pengulangan yang berasal dari 'sangga' yang berarti "*tatakin*" mendapatkan akhiran "an" menjadi *sanggan*. *Sesonggan* ini merupakan kata ungkapan.

Contoh *sesonggan* dalam lagu pop Bali adalah
Judul lagu; Curhat (penyanyi; Dek Ulik)
"basange dawanang"

Judul lagu; Jegeg nyelolet (penyanyi; Dek Ulik)
"turmaning pang sing ngamik di margane"

Judul Lagu*: Ngajum Sekah (A.A.Raka Sidan)*
Reff;
*"Ampurayang malih pisan sira malih ngajum sekah nyane pedidi"(*siapa lagi yang memuji jika tidak diri sendiri)

Judul Lagu: *Lemete Sing Ngidaang Lung*(A.A.Raka Sidan)

- *"Ngarang balung tan paisi"* (Merebut tulang yang tidak ada dagingnya)
- *"Tusing Nyidaang lemete lakar elungin" (*Tidak Bisa yang lemas itu dipatahkan)

Pada contoh lirik pertama "*Basange dawanang*" (panjangkan perutmu) memberikan ungkapan kepada orang yang menghadapi masalah agar memiliki kesabaran. Ungkapan itu adalah kebalikan dari ungkapan "*basangne bawak*"(perutnya pendek) ungkapan ini untuk orang yang cepat emosi dan marah tanpa berpikir panjang dalam menghadapi masalah.

Pada lirik yang kedua "*turmaning pang sing ngamik di margane*" (supaya tidak jajan di jalan) memiliki makna agar seseorang laki-laki tidak tergoda oleh wanita yang ada di luar.

6. *Sesawangan*

*Sesawangan*sama dengan perumpamaan dalam bahasa Indonesia. Apa yang dilihat akan diumpakan seperti apa yang dipikirkan. Seperti mengumpamakan perasaan manusia dengan alam, yang ditandai dengan kata "*buka, kadi, tan pendah kadi, waluya kadi, luir, alah, amunan*"
Contohnya dalam lagu berikut;

- Judul lagu: Tusing Buat Tiang (Dek Ulik)
  "tanah lan langite atep rasaang tiang"(tanah dan langit menjadi satu, yang saya rasakan)
- Judul lagu*: Boya Ja Alpaka*
  "ri kala tresnan iraga nedeng mabunga",(pada saat cinta ini sedang berbunga)
- Judul lagu*; Tresna Kanti Pawah*
  "beli tresna kanti gigine ba telah pawah", (cinta kakanda sampai gigi ini rontok sampai habis)
- Judul lagu*; Ubad Rindu*
  "kangene matumpuk-tumpuk, rindune suba nagih kecag-kecog"(rasa rindu ini sudah bertumpuk-tumpuk, rindu ini sudah mau melompat-lompat)
- Judul lagu*: Setrum Cadangan*
  *"tiang nak tunangan beli sing pemadam kebakaran"(*saya adalah pacar kamu, bukan pemadam kebakaran)
- Judul lagu*: Buin Pidan Buin Mulih*
  *"ngalih gae kemu ka gumi sakura".(*mencari kerja sampai ke Negara sakura

Sesawangan yang ada dalam contoh lirik lagu di atas memberikan gambaran bahwa perasaan bisa diwakilkan lewat kata-kata khiasan tanpa berterus terang. Salah satu contoh dalam lirik "*tiang nak tunangan beli sing pemadam kebakaran*" lirik ini mengisyaratkan bahwa seorang kekasih dibutuhkan jika diperlukan, seperti pemadam kebakaran, yang datang jika ada kebakaran. Keindahan dalam berbahasa tidak hanya bisa dilakukan dalam puisi bersajak, tetapi juga bisa dilakukan didalam lirik lagu.

Hasil penelitian di atas dari 20 lagu didapatkan 6 jenis basita paribasa dalam tembang pop Bali. Keberadaan basita paribasa dalam tembang pop Bali harus disesuaikan dengan isi dari lirik lagunya. Tanggapan yang sama juga diberikan kepada pencipta lagu Bali sekaligus penyanyi yang sangat produktif di tahun 2000-an beliau bernama A.A.Raka Sidan. Beliau mengatakan bahwa semua jenis basita paribasa bisa dimasukkan ke dalam lirik lagu, namun itu perlu penyesuaian dengan lirik lagu

yang dibuat dengan kata lain harus sesuai dengan tema lagu yang diciptakan. Beliau juga memberikan apresiasi yang positif terhadap penelitian ini karena memberikan pengetahuan tentang basita paribasa kepada para pendengar lagu Bali, sehingga tanpa sadar melalui lagu-lagu bali, kearifan lokal basita paribasa bisa tetap hidup dan berkembang di masyarakat Bali, walaupun jarang yang tahu jenis basita paribasa apa yang diucapkan itu.

PENUTUP

Keberadaan *basita paribasa* pada jaman sekarang sudah jarang digunakan lagi dalam percakapan dalam masyarakat Bali. Eksistensi *basita paribasa* di Bali masih bisa dinikmati dalam tembang pop Bali. Ini membuktikan bahwa kreatifitas pencipta lagu berperan penting dalam mempertahankan keberadaan *basita paribasa*. Tembang pop Bali sudah mulai eksis dihati masyarakat Bali, ini adalah media yang sangat baik untuk menghidupkan kembali kearifan lokal*basita paribasa* dalam kehidupan masyarakat bali. Memupuk kreatifitas pencipta lagu untuk mengolah*basita paribasa*menjadi lirik lagu pop Bali. Melalui tembang pop Bali kearifan lokal basita paribasa bisa tetap terjaga dan mengalami perkembangan lagi dalam era globalisasi ini.

DAFTAR PUSTAKA

Anonim, http://id.wikipedia.org/wiki/Pembelajaran. (di unduh 28 Februari 2017)

Anonim,http://balebengong.net/berita-utama/2016/11/05/revolusi-musik-pop-bali-yang-terhenti.html (diunduh tanggal 28 februari 2017)

Gautama, Wayan Buda.2007. *Kesusastraan Bali*. Surabaya: Paramita.

Jamalus,Hamzah Busroh. 1993. *Pendidikan Kesenian 1 (Musik)*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Proyek Pembinaan Tenaga Kependidikan.

Simpen, I Wayan. 1988. *Basita paribasa*. Denpasar: PT. Upada Sastra.

Suarta, I Made. 2012. *Membangun Pendidikan Berkarakter Kearifan Lokal*, Prosiding Konfrensi Internasional Ke-2 Denpasar-Bali. Vol. Nomor 1. 22-23 Februari 2012.