



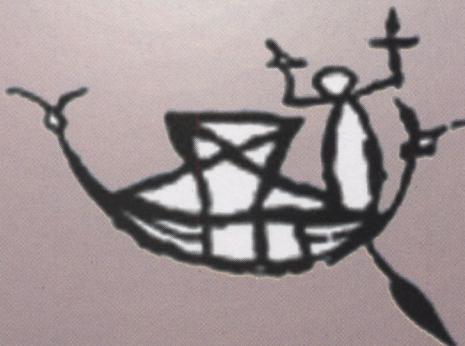
AMERTA

VOL. 30, No. 1, Juni 2012

ISSN 0125-1324
Terakreditasi Berdasarkan SK Kepala LIPI No.:395/D/2012

JURNAL PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI

(JOURNAL OF ARCHAEOLOGICAL
RESEARCH AND DEVELOPMENT)



AMERTA	Vol. 30	No. 1	Hal. 1 - 74	Jakarta Juni 2012	ISSN 0125-1324
--------	---------	-------	-------------	----------------------	-------------------



PUSAT PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI NASIONAL
KEMENTERIAN PARIWISATA DAN EKONOMI KREATIF

AMERTA
JURNAL PENELITIAN DAN
PENGEMBANGAN ARKEOLOGI
(JOURNAL OF ARCHAEOLOGICAL RESEARCH AND DEVELOPMENT)

Penerbit
PUSAT PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI NASIONAL
KEMENTERIAN PARIWISATA DAN EKONOMI KREATIF
2012

AMERTA

JURNAL PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI (JOURNAL ARCHAEOLOGICAL RESEARCH AND DEVELOPMENT)

Volume 30, No.1

ISSN 0125-1324

Juni 2012

SK. Ketua LIPI Akreditasi Jurnal Majalah Berkala Ilmiah No. 395/D/2012

DEWAN REDAKSI

Penanggung Jawab (*Responsible Person*)

Kepala Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional
(*Director of The National Research and Development Centre of Archaeology*)

Dewan Redaksi (*Board of Editors*)

Ketua merangkap anggota (*Chairperson and Member*)
Dr. Titi Surti Nastiti (Arkeologi Sejarah)

Sekretaris merangkap anggota (*Secretary and Member*)
Sukawati Susetyo, M.Hum. (Arkeologi Sejarah)

Anggota (*Members*)

Dr. Bambang Sulistyanto (Arkeologi Publik)
Dr. Bagyo Prasetyo (Arkeologi Prasejarah)
Prof. Ris. Dra. Naniek Harkantiningih (Arkeologi Sejarah)
Drs. Sonny C. Wibisono, MA, DEA. (Arkeologi Sejarah)
Dr. Fadhila Arifin Aziz (Arkeologi Prasejarah)

Mitra Bestari (*Peer Reviewer*)

Prof. Dr. Yahdi Zaim (Institut Teknologi Bandung)
Prof. Dr. Hariani Santiko (Universitas Indonesia)
Prof. Dr. Inajati Adrisijanti (Universitas Gadjah Mada)
Dr. Muhammad Hisyam, APU (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)

Penyunting Bahasa Inggris (*English Editors*)

Dr. Endang Sri Hardiati (Arkeologi Sejarah)
Prof. Ris. Dr. Truman Simanjuntak (Arkeologi Prasejarah)
Dra. Aliza Diniasti (Arkeologi Prasejarah)

Redaksi Pendamping (*Associate Editors*)

Retno Handini, M.Si. (Arkeologi Prasejarah)
Agustijanto Indrajaja, S.S. (Arkeologi Sejarah)
Sarjiyanto, M.Hum. (Arkeologi Sejarah)

Redaksi Pelaksana (*Managing Editors*)

Murnia Dewi
Frاندus, S.Sos.
Nugroho Adi Wicaksono, S.T.

Alamat (*Address*)

Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional
Jalan Raya Condut Pejaten No. 4, Pasar Minggu, Jakarta Selatan 12510 Indonesia
Telp. +62 21 7988171 / 7988131 Fax. +62 21 7988187
Website: [http:// www.indoarchaeology.com](http://www.indoarchaeology.com)
E-mail: redaksi_arkenast@yahoo.com / dapub.arkenast@yahoo.com

Produksi dan Distribusi (*Production and Distribution*)

PUSAT PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI NASIONAL
(THE NATIONAL RESEARCH AND DEVELOPMENT CENTRE OF ARCHAEOLOGY)

2012

AMERTA, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi merupakan jurnal ilmiah yang menyajikan artikel orisinal, tentang pengetahuan dan informasi riset atau aplikasi riset dan pengembangan terkini dalam bidang Budaya. Jurnal ini merupakan sarana publikasi dan ajang berbagi informasi karya riset dan pengembangannya di bidang budaya.

Pengajuan artikel di jurnal ini dialamatkan ke Dewan Redaksi. Informasi lengkap untuk pemuatan artikel dan petunjuk penulisan artikel tersedia di dalam setiap terbitan. Artikel yang masuk akan melalui proses seleksi Dewan Redaksi.

Jurnal ini terbit dua kali setahun secara berkala (Juni dan Desember). Pemuatan naskah tidak dipungut biaya. *AMERTA, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi* adalah peningkatan dari *AMERTA, Majalah Ilmiah Berkala Arkeologi* yang terbit sejak 1985.

Mengutip ringkasan dan pernyataan atau mencetak ulang gambar atau tabel dari jurnal ini harus mendapat ijin langsung dari penulis. Produksi ulang dalam bentuk kumpulan cetakan ulang atau untuk kepentingan atau promosi atau publikasi ulang dalam bentuk apapun harus seijin salah satu penulis dan mendapat lisensi dari penerbit. Jurnal ini diedarkan sebagai tukaran untuk perguruan tinggi, lembaga penelitian dan perpustakaan di dalam dan luar negeri. Hanya iklan menyangkut sains dan produk yang berhubungan dengannya yang dapat dimuat jurnal ini.

AMERTA, Journal of Archaeological Research and Development is a scientific journal, which publishes original articles on new knowledge, pure or applied research, and other developments in Culture. The journal provides a broad-based forum for the publication and sharing of ongoing research and development efforts in culture.

Articles should be sent to the editorial office. Detailed information on how to submit articles and instruction to authors are available in every edition. All submitted articles will be subjected to peerreview and may be edited.

The journal is published two times a year (June and December). Articles are published free of charge. *AMERTA, Journal Archaeological Research and Development* is an improvement form of *AMERTA, Archaeological Scientific Magazine*, which were existed since 1985.

Permission to quote excerpts and statement or reprint any figures or table in this journal should be obtained directly from the authors. Reproduction in a reprint collection or for advertising or promotional purpose or republication in any form requires permission of one of the authors and a license from the publisher. This journal is distributed for national and regional higher institution, institutional research and libraries. Only advertisement of scientific or related product will be allowed space in this journal.

KATA PENGANTAR

Amerta Vol. 30 No. 1, 2012 merupakan Amerta nomor pertama setelah mendapat akreditasi kedua pada tahun 2012. Tentunya, untuk mendapatkan akreditasi tidak lepas dari kerja keras dewan redaksi dan mitra bestari. Sehubungan dengan itu, kami mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Hariani Santiko, Prof. Dr. Inajati Adrisijanti, Prof. Dr. Yahdi Zaim, dan Dr. Muhammad Hisyam, APU yang membantu kami dalam mengoreksi artikel-artikel yang masuk ke dewan redaksi sesuai dengan keahlian masing-masing.

Terbitan Amerta kali ini memuat lima artikel, yang pertama tulisan Bagyo Prasetyo tentang peninggalan megalitik berupa tempayan batu yang tersebar di bagian barat Pulau Sumbawa. Dari tipe morfologinya dapat dibedakan bentuk-bentuk tempayan batu dari Pulau Sumbawa dan tempayan-tempayan batu yang ditemukan di kawasan Lembah Napu, Besoa, Bada di Sulawesi Tengah, Toraja di Sulawesi Selatan, dan Samosir di Sumatra Utara. Selanjutnya tulisan Sofwan Noerwidi, meskipun masih dalam kajian prasejarah, akan tetapi yang dibahas adalah tentang erupsi Toba yang hampir memusnahkan seluruh kehidupan di dunia. Bagaimana dampak erupsi Toba terhadap kehidupan sekarang, baik manusia, hewan, maupun tumbuhan, dapat dibaca dalam tulisan ini.

M. Dwi Cahyono, dalam artikelnya mencoba menguraikan mengapa simbol seks menjadi penting dalam kehidupan sosio-budaya Jawa pada Majapahit. Menurut Cahyono, simbol seks menjadi penting adalah karena dihubungkan dengan ritus kesuburan. Kemudian, Naniek Harkantiningih dan Sonny C. Wibisono membahas tentang hubungan Situs Kota Rentang dan situs-situs lainnya seperti Kota Cina, Samudra Pasai, dan Cot Me sebagai satu sistem jaringan sungai pesisir-pedalaman di pantai timur Sumatra. Adanya hubungan perdagangan di kota-kota tersebut dibuktikan dengan adanya persamaan variabilitas dan kronologis keramik.

Terakhir, pembaca dapat menikmati tulisan Marlon NR Ririmasse yang berjudul "Laut untuk Semua: Materialisasi Budaya Bahari di Kepulauan Maluku Tenggara". Dalam tulisannya Ririmasse mencoba untuk menuliskan hasil pengamatannya mengenai peran laut dan kawasan perairan dalam konstruksi sejarah budaya di Kepulauan Maluku Tenggara. Tulisan ini mampu menciptakan ruang untuk mendorong peran studi arkeologi dalam mewujudkan laut sebagai sumber nilai-nilai universal bagi jati diri, ilmu pengetahuan, dan kesejahteraan bersama.

Kami mengharapkan agar tulisan-tulisan yang dimuat dalam majalah Amerta ini dapat memberikan sumbangan bagi ilmu pengetahuan secara umum dan ilmu pengetahuan arkeologi secara khusus bagi para pembaca.

Dewan Redaksi

AMERTA

JURNAL PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI
(JOURNAL ARCHAEOLOGICAL RESEARCH AND DEVELOPMENT)

Volume 30, No.1

ISSN 0125-1324

Juni 2012

ISI (*CONTENTS*)

Bagyo Prasetyo

Stone Jar in Sumbawa: Distribution, Type, and Technology 1

Sofwan Noerwidi

Younger Toba Tephra 74 Kya: Impact on Regional Climate, Terrestrial Ecosystem, and Prehistoric Human Population 9

M. Dwi Cahyono

Makna dan Fungsi Simbol Seks dalam Ritus Kesuburan Masa Majapahit 19

Naniek Harkantiningih dan Sonny C. Wibisono

Kota Rentang, Sumatra Utara: Jalur Perdagangan Pantai Timur Sumatra 45

Marlon NR Ririmasse

Laut untuk Semua: Materialisasi Budaya Bahari di Kepulauan Maluku Tenggara 56

STONE JAR IN SUMBAWA: DISTRIBUTION, TYPE, AND TECHNOLOGY

Bagyo Prasetyo

Abstrak. Tempayan Batu di Sumbawa: Distribusi, Tipe, dan Teknologi. Di bagian barat Pulau Sumbawa terdapat peninggalan megalitik berupa tempayan batu, yang tersebar di beberapa tempat di Kabupaten dan Kota Bima (Nusa Tenggara Barat). Penelitian yang dilakukan di kawasan ini lebih difokuskan pada persebaran situs-situs, bentuk-bentuk tempayan maupun teknologi pembuatannya. Hasil penelitian telah menunjukkan adanya 8 situs yang tersebar di tiga desa meliputi Desa Rora, Palama, dan Kumbe, dengan jumlah temuan sebanyak 21 buah yang terdiri dari 18 wadah dan 3 tutup tempayan batu. Berdasarkan tipe morfologi membuktikan adanya beberapa bentuk yang membedakan dengan tempayan-tempayan batu yang ditemukan di kawasan Lembah Napu, Besoa, Bada di Sulawesi Tengah, Toraja di Sulawesi Selatan, dan Samosir di Sumatra Utara. Selain itu fakta juga memberikan adanya bukti-bukti teknologi berupa jejak-jejak pengerjaan pada tempayan batu.

Kata kunci: tempayan batu, persebaran, tipe, teknologi

Abstract. *To the west of Sumbawa there are stone vats, a part of megalithic culture, which spread at several sites in the Regency and City of Bima, Sumbawa Island (West Nusa Tenggara). The study carried out in this area was more focused on site distribution, shapes of jars, and manufacturing techniques. Investigation result reveals eight sites dispersed at the villages of Rora, Palama, and Kumba, where 21 jars are found. The jars consist of 18 bodies and 3 lids. The morphological types show some stone jars that are different from the types found in other parts of Indonesia, such as Napu, Besoa, Bada Valley (Central Sulawesi), Toraja (South Sulawesi), and Samosir (North Sumatra). In term of technology, it shows that stone jars indicated some traces of scratch on it.*

Keywords: *stone vat, distribution, type, technology*

1. Introduction

Megalithic is one of cultural human behavior which spread over the world. Researches on megalithic remains in Indonesia have begun early already and are still going on. But until now, the influx of megalithic came to Indonesia is still in dispute.

In 1907, MacMillan Brown commenced early assumption about the derivation of megalithic culture. He has a judgment that megalithic culture embodied traces of a "Caucasian race" which had come via the Mediterranean region and southern Asia. Some scholar concurred with this idea that the megaliths must be endorsed to a "Caucasian race" with emigrated from Asia to

Europe on one side and to the southern Pacific on the other. That conception however was soon abandoned by scholars working in prehistory because of contradiction with archaeological facts (Mulia 1981). Perry's hypothesis (1918) gave another chance of the origin of the megalithic, that they came to Indonesia from ancient Egypt, carried out by people in quest of gold and metal who claimed themselves to be descendants of the "sky-world". This nebulous theory was not workable because of not have satisfactory data. According to Heine Geldern's theory distinguished at least two groups among the megalithic complexes in Indonesia. First called the Older Megalithic Culture indicated

from Neolithic period and second, described the Younger Megalithic Culture designated during the bronze and early Iron Age (Heine-Geldern 1945). Heine-Geldern's find no support among the scholars. They consider them far too effortless and no supporting stratigraphic evidence has been found (Glover 1979:101), also no carbon dating used (Prasetyo 2006). In keeping with that history of research carried out by foreign scholar, a number of problems arise as to the megalithic development and presence in Indonesia. Topic of discussion will converges on the shape and dispersion one of aspect megalithic culture in island of Sumbawa.

According to classification, Indonesian megaliths consist of upright stone (menhir), stone table (dolmen), stone coffin (sarcophagus), stone statue, stone mortar, stone trough, stone cist, stone jar (stone vat), stone chamber, stone terrace, stone cairn, stone seat, cubical stone, cup-marked stone. Stone jar is one kind of megaliths found in Indonesia and just only four areas having stone jar within it, i.e. Napu, Besoa, and Bada Valley in Central Sulawesi, Samosir in South Sumatra, Toraja in South Sulawesi and Sumbawa Island (West Nusa Tenggara).

The earliest reports concerning the stone jar was conducted by Walter Kaudern in Central Sulawesi at 1938. He found some stone jar (*kalamba*) together with some type of megalith such as statue, dolmen and stone mortar (Kaudern 1938). Further research in Napu, Besoa, and Bada valley continued by The National Research Center of Archaeology and Manado Archaeological Bureau (Prasetyo 1994/5; 1995/6, Yuniawati 2000). In the Sumatra Island, reporting stone jars from Samosir Island also done by Schnitger (1939) and Simanjuntak (1982, 1996). They found stone jars collectively with sarcophagus, dolmen, and statue. Stone jar also found in Sumbawa Island, which offers great potential for understanding Indonesia's megalithic culture and fill a lack of stone jar distribution in Indonesia.

Information on the remains of stone jar in Sumbawa Island was first described by The Office Sub Region of History and Archaeological Heritage (Bidang Permuseuman, Sejarah dan Kepurbakalaan) West Nusa Tenggara Province. This report about finding stone jar in Wadu Nocu and Wadu Ntari has stimulated further research. Later on, the team of archaeological research from The National Research Center of Archaeology conducted by Bagyo Prasetyo undertook survey in island of Sumbawa. The result of survey noted down and made description of megaliths finding in several sites at Rora, Palama, Kumbe, and Pananae villages in Sumbawa Island especially in city and regency of Bima (Prasetyo 2000). Based on the report, the paper is presented as an effort to offer some insights into the presence of the Sumbawa's stone jar in the development of Megalithic culture history in Indonesia. The target to be reached addresses the forms, technology, and distribution of stone jar.

2. The Problem and Method

The important issues arising from the megalith findings in Sumbawa Island bring together on the stone jar. Focus arguing put emphasize on stone jar as unit analysis which is defined as a cylindrical shaped and has a disc-shaped cover. The presence of stone jars is still requiring explanation i.e. distribution, form, style, and technology. For the reason, study of the interrelationship between formal and spatial properties of stone jars accepts an independent scaling of each dimension considered. In practice formal descriptions are made by analyzing artifact form into a number of discrete attribute systems. But in that case, qualitative attributes apply to derive the typology of stone jars. Qualitative attributes are by definition those properties of artifacts which are already recognized as representing discrete segments of behavior, and accordingly they can be placed on the attribute list without further analysis. By the concept of type, Chang refer to a class of objects

or phenomena that share common attributes but contrast with other types in not sharing their characteristic attributes (1967:79). Types are designed to reflect the overall appearance of an artifact. Morphological types attempt to define broad generalities rather than focusing upon specific traits, simultaneously considering as many attributes as possible (Thomas 1979:216).

In order to space-form relationship can be derived from the spatial position and formal typology of artifact. The relationship is a direct one: artifacts which are formally close tend strongly toward spatial closeness (Spaulding 1971:34-35).

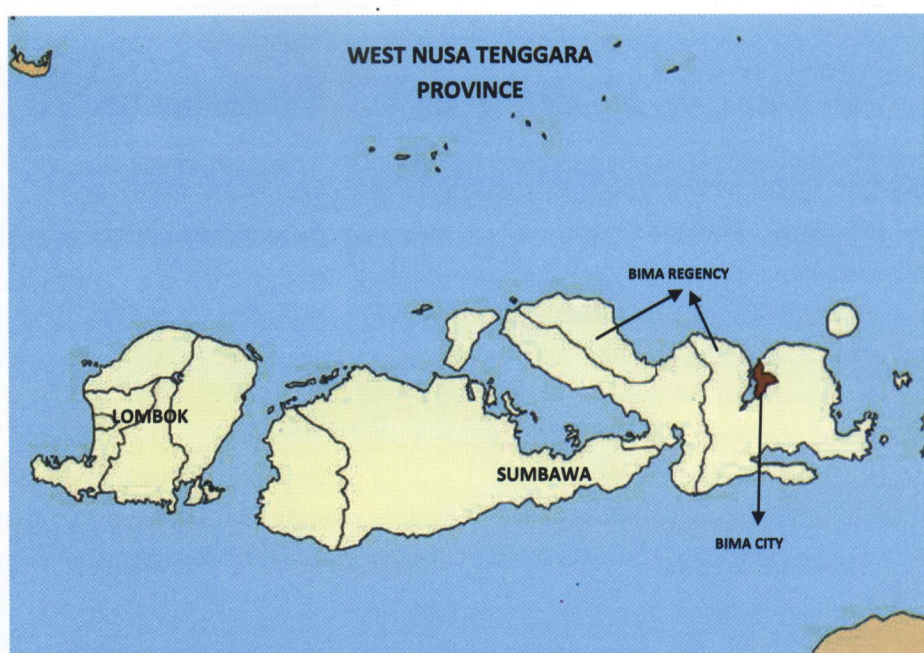
3. Physiographical Setting

Bima is one of city and regency located in Sumbawa Island (West Nusa Tenggara Province) which is found stone jar of megalithic. This area is situated between 08°20' - 08°30' Southern Latitude and 118°41' - 118°48' Longitude East (Bima City) and 08°20' - 08°30' Southern Latitude and 118°41' - 118°48' Longitude East (Bima Regency). Geographically, Bima area divided into hinterland and seashore zone within a range of altitude from 0 -1500 meters above sea

level. Hinterland zone is the most dominant area (85%), and notified by the existence of surging land in the form of mountains within a range of 400 to 1500 meters, above sea level in altitude, while the seashore zone (only 14% of area) is indicated by the existence of alluvial area along the beach side and is gradually becoming more surging as it moves into the hinterland region within 0-400 meters range of altitude. The north-south-eastern part of region is bordered by sea and gulf of Waworada, Mua, Sape, and some cape such as Lagundu, Tenawu, Batu Besar, Ambalawi, Naru, and Rono.

4. Distribution Sites of Stone Jar

Stone jars in Bima investigated in Donggo district (Bima Regency) and Rasanae district (Bima City). Nevertheless the area of Donggo has more megalithic sites than Rasanae. Most of stone vats usually make from the raw material of andesitic or volcanic breccias. This research that took place in Donggo district has indicated that some megalithic site was found in Rora Villages which is a hinterland area having surging and mountainous characteristic and range of altitude about 350 to 500 meters



Map 1. West Nusa Tenggara Province and Island of Sumbawa

No	Site Location	Geographic Landscape	Land relief	Elevation (above sea level)	Outcrop
1	Danau Mango	Mountainous	Surging	490 m	andesitic, volcanic breccias
2	Madepinga	Mountainous	Surging	357 m	andesitic, volcanic breccias
3	Dorombolo	Top of hill	Flat on the top, surging its surrounding	410 m	volcanic breccias
4	Kadanga Mandada	Mountainous	Surging	540 m	andesitic, volcanic breccias
5	Doro Ndano Belanda	Top of hill	Flat on the top, surging its surrounding	500 m	volcanic breccias
6	Doro La Nahi	Mountainous	Surging, interval with valley	470 m	Andesitic
7	Songgerokupa	Mountainous	Surging	430 m	Andesitic
8	Doro Kumbe	Top of hill	Steep	160 m	Andesitic

Table 1. Geographic Region of Stone Jar Remains

Districts	Villages	Sites	Subject	Materials
Donggo	Rora	Danau Mango	2 stone jars without lid	Volcanic breccias
		Madepinga	2 stone jars and 1 lid	Andesitic and volcanic breccias
		Dorombolo	1 stone jar without lid	Volcanic breccias
		Kadanga Mandada	2 stone jars And 2 lids	Andesitic
		Doro Ndano Belanda	1 stone jars without lid	Volcanic breccias
		Doro La Nahi	2 stone jars without lid	Andesitic
	Palama	Songgerokupa	6 stone jars without lid	Andesitic
Rasanae	Kumbe	Doro Kumbe	2 stone jars without lid	Andesitic

Table 2. Sites distribution and amount of stone jars in Bima

above sea level. About six stone vats sites were found at Danau Mango, Madepinga, Dorolombo, Kadanga Mandada, Doro Ndano Balanda, and Doro Lahi in the village of Rora. These areas initiated more natural block stone raw material such as andesitic and volcanic breccias. The other one originated at Songgerokupa site in Palama village which designated by a hinterland area having surging characteristic and altitude about 430 meters above sea level. But in Kumbe village (district of Rasanae) verified only one stone jar site. This site determined more natural block of andesitic and lied on top of mound.

About 18 of stone jars unearthed in Sumbawa Island and scattered at eight sites with

different raw materials and quantities. Most of stone jars found in Donggo district (Bima Regency) comprised 16 covers and 3 lids, but only 3 covers of stone jars established in Rasanae (Bima City).

5. The Morphological Type and its Distribution

Stone jar in Bima is one kind of megaliths which intermittent found in Indonesia. They consist of cylindrically shaped and have a disc-shaped cover. The jars and covers are sometimes carved with decorative patterns. According to morphological type, stone jar in Bima separated



Map 2. Distribution area of stone jars in Bima (from google map)

into two types consist of cover and lid form. Cover of stone jars has three main types; instead of it the lid has two main types.

5.1 Cover of stone jars

(1) Cover of stone jars type A

The cover stone jars indicated a cylindrical longitudinal section, it consist of three kinds of subtype.

a. Subtype A1

There is an asymmetrical body characterized with its upward conical form the bottom side is wider than the top side, and upright mouth form. This subtype divide into three variant, comprise:

a.1 Variant A1a

This variant is characterized by mouth side has no incision/notch. The distribution of this form can be found at Madepinga, Dorokumbe, Dorombolo, and Songgerukopa Sites.

a.2 Variant A1b

Variant A1b indicated by mouth has incision/notch. This form can be revealed at Kadanga Mandada sites.

a.3 Variant A1c

This variant is different from variant A1a and A1b, which mouth has no incision/notch, but has vertical block ornaments. This form indicated at Songgerokupa site.

b. Subtype A2

The shape is an asymmetrical body characterized with its downward conical form (the top side is wider than the bottom side), upright mouth form without incision/notch. This form derived at Madepinga Site.

c. Subtype A3

While subtype A1 and A2 have an asymmetrical body, subtype 3 shown a symmetrical body (upside and downside part in equal width) with upright mouth form having incision/notch. This form only established at Kadanga Mandada site.

(2) Cover of stone jar type B

Type B is cover of stone jars designated by rectangular longitudinal section, with two kinds of subtype.

a. Subtype 1

This subtype is an asymmetrical body

characterized with its upward conical form, and upright mouth form without incision/notch. This form can be shown at Doro Ndano Belanda Site.

b. Subtype 2

Different from subtype 1, this subtype is symmetrical body with upright mouth form without incision/notch. This form can be found in Danau Mangu Site.

(3) Cover of stone jar type C

Type C is cover of stone jars assigned by oval longitudinal section, with:

a. Subtype 1

Characterized by symmetrical body (upside and downside part in equal width), mouth having incision/notch. This form can be found in Danau Mangu Site.

b. Subtype 2

Subtype 2 distinguished asym-metrical body (conical upward form), mouth has no incision/notch. This variant can be found in Dorokumbe Site.

5.2 Lid of Stone Jars

According to lid form, there are two main types of lid form. Those are:

(1) Lid of stone jar type A

This type characterized with cylindrical longitudinal section, having roof in dome/cap form. This type is decorated with folded ornament and half circle curve. In the tip of the hat there is a hole supposed to tie a rope. This type indicated in Kadanga Mandada and Madepinga sites.

(2) Lid of stone jar type B

Type B illustrated by cylindrical longitudinal section, having roof in dome/cap form without ornament on the top. While down side part is curving and form such a stair with gradual reduction in diameter upward. This type was found in Kadanga Mandada Site.



Figure 1. Cover of stone jar subtype B1 at Doro Ndano Belanda Site



Figure 2. Cover of stone jar subtype C2 (left side) and variant A1a (right side) at Doro Kumbe

Based on that classification, we can note that stone jar with cylindrical and upward conical form is the most popular in Bima region and especially in Donggo District. The engraved motif on this stone vat is not quite various. Besides notch on mouth or vertical block carving there are no other applied ornaments. This fact has been differing Bima's stone jar from those found in Toba Lake or Central Sulawesi where many variation of ornament is prominent.

6. Man Make of Stone Jars

Examination of stone jar making technology is based on raw materials used. There are two kinds of raw materials including andesitic and volcanic breccias. Volcanic breccia is very easy to be processed by picking the stone contained in it. But such away would not



Figure 3. Stone jar from Pokekea Site (Besoa Valley, Central Sulawesi) with mask decorative pattern (left side). Stone jar from Buntu Pune Site (Toraja, South Sulawesi) (right side)

result in fine product because this raw material contains many small to large size gravels. On the contrary, andesitic raw material needs some though workers and instruments in its treatment. It is notified that an instruments used during those days have involved metal materials in small to large chisel form. Some stone vat indicates some traces of scratch about 2 to 3 cm in size. Such vat cap that has been found in Kadanga Mandada or Madepinga sites surely needs persevering on its treatment because its rather complicated work in forming such notches/incisions.

So far, no indication on what these stone jars was functioning in. It is because the content of the jars had been fully stirred up or lifted, thus make it so difficult to find out such containment. While the stone jar found at Tadulako, Besoa (Valley Central Sulawesi) was identified to be functioning as human corpse cover in primary or secondary graveyard (Yuniawati 2008).

7. Conclusion

Based on the survey that has been taking place in Donggo District, we can resume that megalithic remains in Bima area especially in Donggo and Rasanae District is dominated by stone jar form. So far there is no indication of the function the relics has supposed, because the test-pit that has been taking into it indicates the existence of some disturbance.

The technology for stone jar manufacturing in that area can be mentioned as quite simple because of its lack of style and ornaments like found in Torajas. This differ from what has been found in Tomok (North Sumatra) or Besoa and Napu (Central Sulawesi) where variation in style and ornaments are more splendid. The existence of abundant stone sources in the form of andesitic or volcanic breccias has supported the development or megalithic culture in this region. Stone blocks have been utilized by in place transforming into stone vat or other megalithic facilities without moving them from their origin.

REFERENCE

- Chang, K.C. 1967. *Rethinking Archaeology*. New York: Random House.
- Glover, I.C. Bronson, B, and Bayard, D.T. 1979. Comment on Megaliths in South East Asia, in R.B. Smith and W. Watson (eds.), *Early South East Asia: 253-254*. Oxford: Oxford University Press.
- Heine-Geldern, Robert von. 1945. Prehistoric Research in the Netherlands Indies, in Honig and F. Verdoorn (eds.), *Science and Scientists in the Netherlands Indies*. New York.
- Kaudern, Walter. 1938. *Megalithic Finds in Central Celebes, Ethnographical Studies in Celebes Volume V*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Mulia, Rumbi. 1981. "Nias: The Only Older Megalithic Tradition in Indonesia", *Bulletin of the Research Centre of Archaeology of Indonesia*, No. 16. Jakarta.
- Perry, W.J. 1918. *The Megalithic Culture of Indonesia*. Manchester.
- Prasetyo, Bagyo. 1994/5. "Megalithic Site in Besoa Valley, North Lore District, The Regency of Poso, Central Sulawesi Province", Laporan Penelitian Arkeologi Tahap 1. Manado: Balai Arkeologi Manado.
- , 1995/6. "Megalithic Site in Besoa Valley, North Lore District, The Regency of Poso, Central Sulawesi Province", Laporan Penelitian Arkeologi Tahap 2. Manado: Balai Arkeologi Manado.
- , 2000. "Tradisi Megalitik Kecamatan Donggo, Kabupaten Bima, Provinsi Nusa Tenggara Barat". Laporan Penelitian Arkeologi. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- , 2006. Austronesian Prehistory from the Perspective of Comparative Megalithic, *Austronesian Diaspora and the Ethnogeneses of People in Indonesia Archipelago*: 163-173. Jakarta: LIPI Press.
- Rouse, Irving. 1971. "The Classification of Artifact in Archaeology", in James Deetz (ed.) *Man's Imprint from the Past*: 108-125. Boston: Little Brown and Company.
- Schnitger, F.M. 1939. *Forgotten Kingdom in Sumatra*. Leiden.
- Simanjuntak, Truman. 1982. "Perkembangan Bentuk Kubur di Tanah Batak", *Amerta* No. 6. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- , 1996. *Laporan Penelitian Megalitik dan Ethnografi Samosir*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Spaulding, Albert C. 1971. "The Dimension of Archaeology", in James Deetz (ed.), *Man's Imprint from the Past*: 22-41. Boston: Little Brown and Company.
- Thomas, David Hurst. 1979. *Archaeology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Yuniawati, Dwi Yani. 2000. Laporan Penelitian di Situs Megalitik Lembah Besoa, Kecamatan Lore Utara, Kabupaten Poso, Provinsi Sulawesi Tengah. *Berita Penelitian Arkeologi* No. 50. Jakarta: Proyek Peningkatan Penelitian Arkeologi Jakarta.
- , 2008. "Perkembangan Budaya Penutur Austronesia di Lembah Besoa, Kecamatan Lore Tengah, Kabupaten Poso, Provinsi Sulawesi Tengah", Laporan Penelitian Arkeologi. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional.

YOUNGER TOBA TEPHRA 74 KYA: IMPACT ON REGIONAL CLIMATE, TERRESTRIAL ECOSYSTEM, AND PREHISTORIC HUMAN POPULATION

Sofwan Noerwidi

Abstrak. Tephra Danau Toba yang Lebih Muda (74 Kya): Efeknya pada Iklim Regional, Ekosistem Darat, dan Populasi Manusia Prasejarah. Salah satu aktivitas vulkanik terbesar yang diperkirakan menjadi penyebab musim dingin vulkanik yang sangat dahsyat pada periode Kuartar adalah letusan Toba pada 74 ka, di Sumatra Utara, Indonesia. Berdasarkan pada teori bencana Toba, hal itu mengakibatkan musnahnya hampir seluruh populasi manusia, dan membentuk *bottleneck* yang terekam pada gen yang diturunkan di seluruh populasi manusia saat ini. Tulisan ini membicarakan tentang erupsi Toba serta pengaruhnya pada perubahan lingkungan flora, fauna, dan manusia berdasarkan pada hasil penelitian terdahulu.

Kata kunci: aktivitas vulkanik, perubahan iklim, populasi manusia

Abstract. One of the largest volcanic activity which predicted was caused terrible volcanic winter in Quaternary period is the Toba eruption in 74 ka, Northern Sumatra, Indonesia. According to the Toba catastrophe theory by some scholars, it had a global consequence of killing most humans who alive and creating of a population bottleneck that affected the genetic inheritance of all living humans today. This paper will discuss about Toba eruption and also its impact for vegetal, animal, and human environmental change based on previous research.

Keywords: volcanic activity, climatic change, human population

1. Background

Tephra is fragmental material produced by a volcanic eruption, regardless its composition, fragment size, or emplacement mechanism. Tephra fragments are classified by size: Ash-particles smaller than 2 mm in diameter, Lapilli or volcanic cinders - between 2 and 64 mm in diameter, and volcanic bombs or volcanic blocks - larger than 64 mm in diameter. In geological terms, tephra is composed of (a) volcanic glass, (b) phenocrysts, and (c) small amounts of xenocrysts and xenoliths. Individual tephra events are characterized by their petrography and geochemistry including heavy minerals and trace element content (Herz and Garrison 1998).

The distribution of tephra following a volcanic eruption usually involves the largest

boulders falling to the ground quickest and therefore closest to the vent. While smaller fragments such as ash can often travel for thousands of miles, even around the earth, or it can stay in the stratosphere for days to years following an eruption. When large amounts of tephra accumulate in the atmosphere from massive volcanic eruptions, or from a multitude of smaller eruptions occurring simultaneously, they can reflect light and heat from the sun back through the atmosphere, in some cases causing the global temperature to drop, resulting in a climate change called as "volcanic winter" (Selley *et al.* 2005).

One site of the Earth's largest volcanic eruption which predicted has been causing terrible volcanic winter in Quaternary period is the Toba

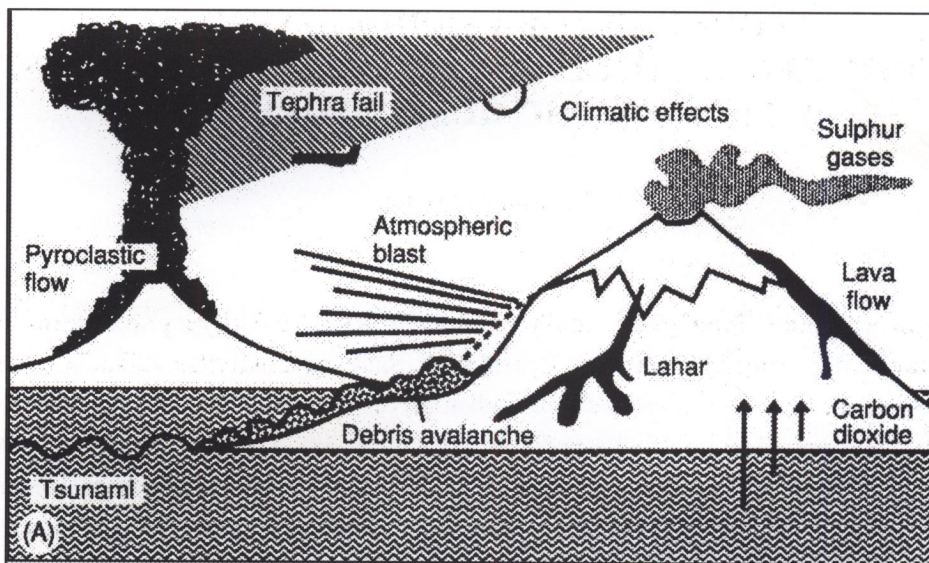


Figure 1. The destructive processes generated by volcanoes, showing those confined to the immediate vicinity (Selley *et al.* 2005)

Caldera in Northern Sumatra, Indonesia. This eruption dated at 74 ka, and produced the 2800 km³ Youngest Toba Tuff (YTT) also ash-fall. Prior to the YTT eruption, another silica quartz-bearing tuffs known as the Middle Toba Tuff (MTT) and the Oldest Toba Tuff (OTT) were erupted from Toba at 0.501 Ma and 0.840 Ma respectively. Although the explosive contents of the Toba magmas are poorly constrained, aerosols generated by the YTT eruption are generally thought to have caused a global volcanic winter (Chesner and Luhr 2010).

The Toba Caldera Complex in northern Sumatra was the site of 4 caldera-forming eruptions in the past 1.2 Ma. Tuffs respectively known as the Haranggoal Dacite Tuff (HDT) erupted at 1.2 Ma, Oldest Toba Tuff (OTT) erupted at 0.840 Ma, Middle Toba Tuff (MTT) erupted at 0.501 Ma, and Youngest Toba Tuff (YTT) erupted at 0.074 Ma. Only welded tuffs are preserved from the three earlier eruptions and their estimated volumes are HDT = 35 km³, OTT = 500 km³, and MTT = 60 km³. The culminating event engulfed all previous calderas and was Earth's largest Quaternary volcanic eruption, producing 2800 km³ of non-welded to densely welded ignimbrite (YTT) and co-ignimbrite ash-

fall. Volcanic deposits cover 20,000 – 30,000 km² in northern Sumatra and extend to the Indian Ocean and the Straits of Malacca. Ash deposits from the eruption have been found in Malaysia, India, the Indian Ocean, the Arabian Sea, and the South China Sea (van Bemmelen 1949; Song *et al.* 2000, Williams *et al.* 2009, Chesner *et al.* 2010).

2. Problematic

Lake Toba is the site of a super volcanic eruption that occurred about 74,000 years ago followed by a massive climate-changing event. The eruption is believed to have had a Volcanic Explosivity Index (VEI) of magnitude 8 described as a "mega-colossal", and was the largest explosive eruption anywhere on the Earth in the last 2 million years. Major scholars have been accepted that the eruption of Toba followed by a volcanic winter with a worldwide decline in temperatures between 3°-5°C and until around 15°C in higher latitudes (Rampino *et al.* 1992). According to the Toba catastrophe theory by some anthropologists and archeologists, it had a global consequence of killing most humans who alive and creating of a population bottleneck in Central Eastern Africa and India, that will be affected the

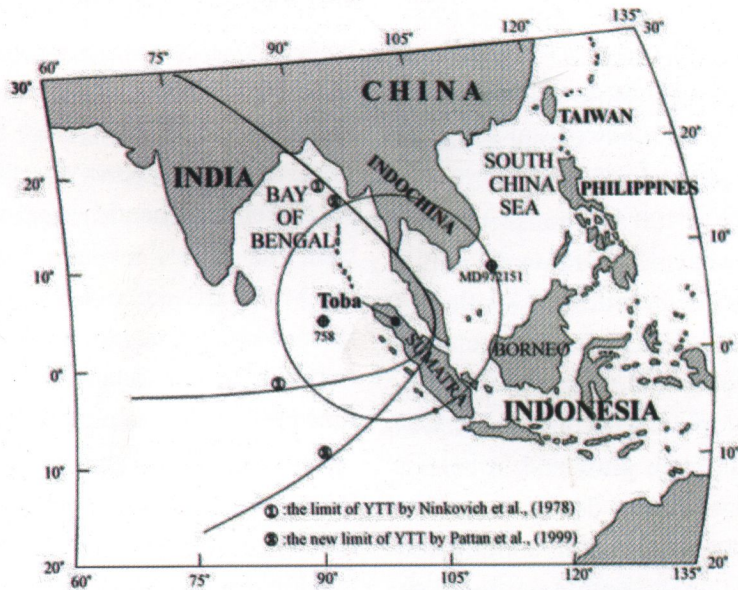


Figure 2. Map of the South China Sea, Indonesian arc and adjacent areas showing the location of the Toba eruption impact. The radius of the circle is 1500 km (Song *et al.* 2000)

genetic inheritance of all living humans today. This theory however, has been largely debated as there is lack evidence for any other animal decline or extinction, even in environmentally sensitive species. This paper will discuss about Toba eruption as a good chronological marker and also its impact for vegetal, animal, and human environmental change based on previous paleoenvironmental research.

3. Discussion

The eruption of Toba volcano in northern Sumatra some 74 ka was the largest explosive eruption of the past two million years with a VEI of magnitude 8, but its impact on climate has been controversial. The cooling effects of historic volcanic eruptions on world climate are well known but the impacts of even bigger prehistoric eruptions are still covered in mystery.

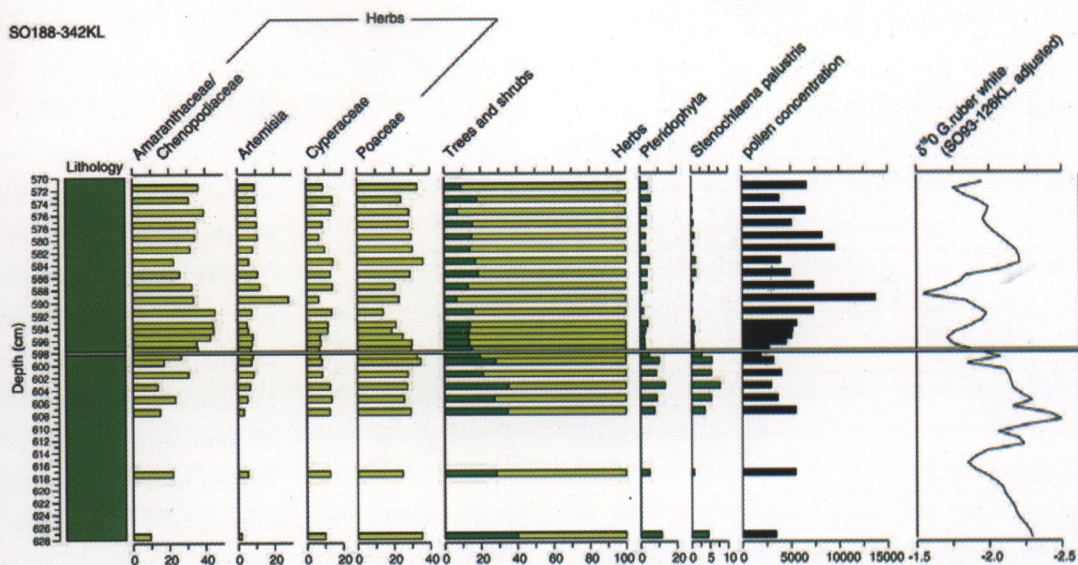


Figure 3. Pollen diagram and $\delta^{18}\text{O}$ values for the planktonic foraminifera *Globigerinoides ruber* of part of marine core from the Bay of Bengal showing changes in pollen spectra after the Toba eruption (Williams *et al.* 2009)

In order to resolve this issue, Williams *et al.* (2009) have analyzed pollen from a marine core in the Bay of Bengal with stratified Toba ash, and the carbon isotopic composition of soil carbonates directly above and below the ash in three sites on a 400 km transect across central India. Their analysis result on the pollen evidence shows that the eruption was followed by cooling and long aridity, reflected on a decline of tree cover in India and surrounding region. Carbon isotopes show that forest was replaced by wood to open grassland in central India. Their analysis results demonstrate that the Toba eruption causes climatic cooling and prolonged deforestation in South Asia, and state a serious impact on tropical ecosystems and human populations (Williams *et al.* 2009).

3.1 Impact on Regional Climate

The Toba ash provides a good isochronous stratigraphic marker for correlation of terrestrial and marine environmental records. Williams *et al.* (2009) made a carbon isotope analysis from fossil soils found immediately beneath and above the Toba ash in central India. It is demonstrates a major isochronous change in vegetation from forest before to the open woodland or grassland after the eruption. The terrestrial pollen spectrum of a marine core collected from the Bay of Bengal support the terrestrial isotopic evidence indicating initial

cooler temperatures following the Toba eruption by decreased of tree cover and long dryness for at least a millennium. These terrestrial and marine climatic archives was change following the Toba super-eruption support for the hypothesis that severe environmental degradation could have been responsible for large mammal extinctions in Southeast Asia and genetic bottlenecks in humans population and other species that occurred in Africa and Southeast Asia at this time (Williams *et al.* 2009).

The basic concern of Haslam and Petraglia (2010) claims to Williams *et al.* (2009) reveals that the YTT eruption is used for a chronological marker of cooling at the end of Dansgaard-Oeschger interstadial 20, but there are no evidence provided the Toba eruption caused or prolonged this process. Furthermore, while the presented data adjoin with the South Asian palaeoenvironmental, the application of the results to questions of impact on human and other populations is overstated. Williams *et al.* (2009) have produced a useful addition to the study about the effects of thick YTT accumulations on local flora in north-central India, as well as the possible effects of D-O interstadial 20 and the subsequent glacial OIS 4 on South Asian environments. However, they failing to unequivocally associate the Late Pleistocene Toba super-eruption with any of the

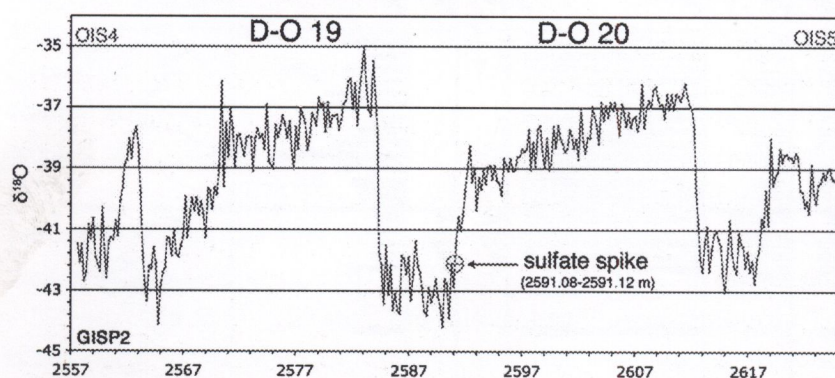


Figure 4. Oxygen isotope data for D-O 19 and D-O 20 at 20 cm resolution from the GISP2 ice core and target (arrowed) indicates the position of the Toba-attributed sulfate spike at a depth of 2591.08-2591.12 m in the GISP2 core (Haslam and Petraglia 2010)

environmental, genetic, or social changes discussed by them. Williams *et al.* (2009) notes this debate is destined to remain sterile until unambiguous evidence is available documenting the possible impact of Toba 74 ka upon terrestrial ecosystems. Haslam and Petraglia (2010) suggest it does demonstrate the critical

need for precisely dating and correlation of palaeoenvironmental and archaeological samples from all across South Asia sites.

Haslam and Petraglia (2010) raise three questions concerning Williams *et al.* (2009) studies about environmental impact of the 74 ka Toba super-eruption in South Asia. The first question is about relationship between the 74 ka Toba eruption and the cold stade between the Dansgaard–Oeschger interstades 20 and 19. The second is about regional impact of the eruption on vegetation. And the last question is about the possible effect of the eruption upon humans and mammals. To response the first and second questions, Williams *et al.* (2009) note that the 74 ka Toba eruption was followed by several centuries of intense cooling and wind-blown dust accession in the Greenland Ice Sheet Project 2 (GISP2) core. These phenomena made an environment change from forest to grassland or open woodland in central India suggested by carbon isotopic analysis, and in the wider region identified by pollen analysis of a marine sediment core in the Bay of Bengal. In regard to the last question, the genetic evidence is as yet too imprecisely dated to demonstrate causality as is the archaeological evidence cited by Haslam and Petraglia in favour of minimal impact of the eruption (Williams *et al.* 2010).

3.2 Impact on Terrestrial Ecosystem

Jones (2009) made a report the results of the analysis of sediments and stratigraphical sequences from sites in the Jurreru and Middle Son valleys in southern and north-central India. The aim of the study is to determine the extent of palaeoenvironmental change in both valleys as a result of the ash-fall. Inferences based on evidence from the Jurreru valley are more detailed, where pre and post Toba palaeoenvironmental changes are divided into seven phases. The results show that ash-fall deposits in both valleys underwent several phases of reworking that possibly occurred for several years, indicating that ash was

transportable in the landscape for a considerable period of time prior to burial. This could have enhanced and lengthened the detrimental effects of the ash on vegetation and water sources, and even on animal and human populations (Jones 2009).

These research by Jones (2009) represents the first study to investigate the environmental consequences of the Toba eruption in two river valleys in India, which separated by a distance of ~1100 km. Because of the types of sedimentological analyses employed, his interpretations presented focus predominantly on the geomorphological consequences of the ash-fall, such as changes in landscape and local hydrological systems. Substantial landscape remodeling appears to have occurred in both valleys after the Toba ash-fall, where a succession of separate phases of ash re deposition occurred, culminating in thick deposits of reworked ash. These processes probably resulted in a decline in vegetation coverage and cessation of pedogenesis. In addition, water sources and plants may have become toxic if leaching of heavy metals and fluorine contained within and adhering to the volcanic glass took place. This may have proved hazardous for grazing animals and human populations. But under normal conditions, the river valleys would have been attractive areas for both animals and human for food resources, water, and sources of lithic materials for artifact manufacture.

On a broader geographic scale, the Jurreru and Middle Son valleys are only two small areas which affected by the Toba ash-fall, and lower part of YTT covered a large area of peninsular India and those similar processes may have been repeated throughout on the subcontinent. In conjunction with topographic variability determining the rapidity with which ash was transported from the landscape and deposited, given the diverse range of habitats and micro-climates that exist throughout peninsular India. It is probably that the Toba eruption had

highly variable impacts throughout subcontinent. Geographical variability in post-Toba habitat disturbance and fragmentation caused by ash-fall and climate change, likely resulted in large spatial variability in human responses to the ash-fall. A heterogeneity on the degree of human populations survived after the Toba eruption is suggested, because some areas of peninsular India left worse-affected than others (Jones 2009).

3.3 Impact on Animal Population

Several scholars try to examine the effect of the Toba super-eruption at 74 Ka on the mammals of Southeast Asia. Although few Late Pleistocene sites from Southeast Asia have been described, an analysis of those which pre- and post-date Toba reveals relatively a small number of species became extinct following the eruption. It is suggested that species

survived in refuge immediately following the eruption, and that they repopulated vast areas of environmental devastation following a probable short period in decades to century. Study by Louys (2007) suggests that mammals are more robust at coping with catastrophic events than previously acknowledged, and perceives of human monopoly in overcoming ecological adversity.

There are some difficulties to examine the ecological aftermaths of super eruptions. Even when massive eruptions have occurred within recorded history, their effects on mammals have been little studied. Analyses are often the only means of exploring the ecological effects of super eruptions on fauna. While the data presented are not as constrained as could be hoped, the results are nevertheless suggestive of a far greater resilience of mammals coping with ecological adversity. Based on the current

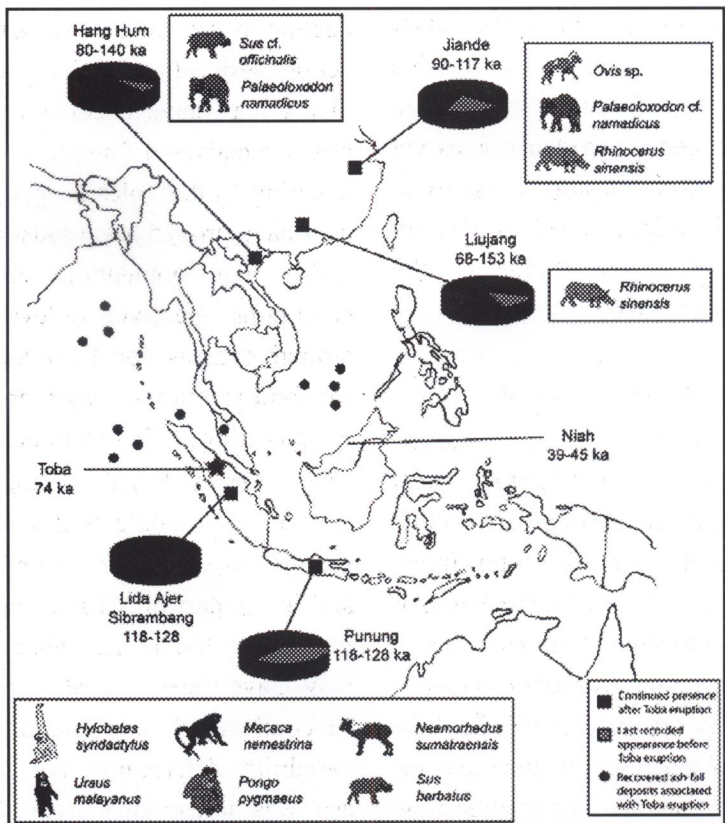


Figure 5. Map showing the approximate locations of fossil sites preserving an extinction signature for Toba. Pie graphs represent proportion of species not represented after the eruption for each respective site (Louys 2007)

palaeontological record, the total number of species recorded for the period of the super eruption of Toba is small. While a mass living extinction event for the region as a result of the eruption has been discounted by a number of scholars, such as Ambrose (2003).

A historical genetic study about orangutan (*Pongo*) from Sumatra and Borneo has doing by Steiper (2009). Both populations show significant genetic differentiation from one another and their history does not differ significantly from an island model or population splitting without gene flow. Two different methods support a divergence of Bornean and Sumatran orangutans at 2.7 – 5 million years ago. This suggests that Pleistocene events, such as the cyclical exposure of the Sunda shelf and the Toba volcanic eruption, did not have a major impact on the divergence of Bornean and Sumatran orangutans. However, pair wise mismatch analyses suggest that Bornean orangutans have undergone a recent population expansion beginning around 39,000 – 64,000 years ago, while Sumatran orangutan populations were stable (Steiper 2009).

Small number of extinctions in Sumatra after Toba super eruption recorded is still surprising, particularly given the ferocity of the eruption event and its ecological effects proposed. Two different scenarios are explored by Louys (2007) based on whether these proposed ecological effects could accepted. He suggests if the volcanic winter did proceed after the eruption of Toba, then his study suggests the ability of mammals to recover from catastrophic events. And then, super eruption has implications for other mass extinction events especially where large mammals feature dominant. If the volcanic winter were not as terrible as predicted, then it is unlikely that the human bottleneck observed was caused by the catastrophic events and the resultant climate change for the ecological effects of super eruptions was not causing to mammalian extinctions.

3.4 Impact on Human Population

In the Greenland Ice Sheet Project 2 core, scientist has been identified the largest sulphate anomaly as fallout from Toba's stratospheric aerosol veil. Correlation of the sulphate and oxygen isotope stratigraphy of the ice core suggests that the Toba eruption might have played a role in triggering a millennium of cool climate prior to Dansgaard-Oeschger event 19, although a comparable stadial preceded event 20. A possible 6 years duration "volcanic winter" and may have contributed to enhanced cooling for 200 years immediately following the eruption has also been proposed as the cause of a putative bottleneck in human population supporting, the "Garden of Eden" model for the origin of modern humans. However, along with counter arguments regarding the exact timing of any demographic collapse, there remain major gaps in the understanding of the 74 ka BP Toba eruption that hinder attempts to reconstructs a model of its global atmospheric and climatic effect, also therefore human consequences (Oppenheimer 2002).

Gathorne-Hardy and Harcourt-Smith (2003), in their study suggest if we have not been able to find any evidence to support the hypothesis that the Toba super-eruption of 74 Ka caused a bottleneck in the human population. The direct effects of the eruption were fairly localized, and at the time probably had a negligible effect on any human population in Asia, let alone Africa. Genetic evidence indicates that the Pleistocene human population bottleneck was not hour-glass shaped, but rather an up-side down bottle with a long neck. Modern humans at that time were adaptable, mobile, and technologically well-equipped, and it is likely that they could have dealt with the short-term environmental effects of the Toba event. Finally, they have found no evidence for associated animal decline or extinction, even in environmentally-sensitive species. For the conclusion, that it is unlikely that the Toba super-eruption caused a human, animal

or plant population bottleneck.

Ambrose (2003) try to response Gathorne-Hardy and Harcourt-Smith (2003), for some questions about the accuracy of estimates of the magnitude of the climatic impact of the super eruption of Toba, whether it could have caused a human population bottleneck, the form, duration and timing of the human bottleneck, and cultural capacities for behavioral responses to climatic disasters. Arguments of Gathorne-Hardy and Harcourt-Smith against the significance of the Toba super eruption for rapid catastrophic climate change and population decline have provided the opportunity for a detailed reexamination and restatement of the main points of the hypothesis of Toba's relationship to the human population bottleneck, and to cultural developments (Ambrose 2003). Genetic study by Oppenheimer (2009) estimated dates for Eurasian mtDNA haplogroups M and R found in Mainland Southeast Asia, where less ash fell than in India, vary from 76 ka for M to 65 ka for R. These are older than eastern India and the Bay of Bengal, but younger than those inferred for Island of Southeast Asia or Sundaland, which received little or no Toba ash. This inversion of relative dates is again consistent with a pre-Toba exit and population recovery from a genetic bottleneck in the areas most severely affected by the ash fall (Oppenheimer 2009).

4. Conclusion

Tephra beds have been characterized geochemically and mineralogically, both to identify source and as stratigraphic markers. Chemical and chronological analysis shows that younger Toba tephra occurrences across peninsular India belong to the 74 ka. As a result, this tephra bed can be used as an effective tool in the correlation and dating of late Quaternary sediments, especially in India subcontinent. On one hand, YTT provides an explanation such as torch light to identified chronology problem in prehistory, but at another hand followed by some

implications which are difficult to answer the problem.

Geological evidence strongly suggests the eruption was significantly larger than previously estimated, and caused a long period of the coldest temperatures of the Upper Pleistocene. Numerous genetic studies suggest that the population bottleneck was real rather than presumed, and that it occurred during the first half of the last glacial period. Genetic study by Oppenheimer (2009) suggests there was an increasing human genetic mutation after Toba super eruption event. From anthropological point of view, capacities for modern human behavior were undoubtedly present during the last interglacial. But the stable environments of this period did not advance widespread adoption of the strategic cooperative skills necessary for survival in the last glacial era. Modern humans may have eventually developed such strategies during the last ice age, but they were crucial for survival when volcanic winter arrived. Actual human populations are the descendants of the few small groups of tropical Africans who united in the face of difficulty.

The potential impact of the 74 ka Toba super-eruption upon global and regional climate, terrestrial ecosystems and prehistoric human populations is not really gives clear explanation. Evidence from genetics, prehistoric archaeology, pollen analysis, stable isotope geochemistry, geomorphology, ice cores, and climate models has provided some useful working hypotheses. Further progress requires a substantial improvement in the accuracy, precision and resolution of the chronologies of each of the marine and terrestrial proxy records used to reconstruct the environmental impact of this extreme event (Williams 2011). Future work must be supported by higher resolution chronologies than are presently available to provide a less equivocal perspective of the environmental impact from the 74 ka Toba eruption.

REFERENCE

- Ambrose, Stenly. H. 2003. "Did the Super-eruption of Toba Cause a Human Population Bottleneck? Reply to Gathorne-Hardy and Harcourt-Smith", *Journal of Human Evolution* 45: 231–237.
- van Bemmelen, R.W. 1949. *The Geology of Indonesia, Vol. I.A. General Geology of Indonesia and Adjacent Archipelagos*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Chesner, Craig A., James F. Luhr. 2010. "A Melt Inclusion study of the Toba Tuffs, Sumatra, Indonesia", *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 197: 259–278.
- Gathorne-Hardy and Harcourt-Smith. 2003. "The Super-eruption of Toba, did it Cause a Human Bottleneck?", *Journal of Human Evolution* 45: 227–230.
- Haslam, M., M. Petraglia. 2010. "Comment on "Environmental Impact of the 73 ka Toba Super-eruption in South Asia" by M. A. J. Williams, S. H. Ambrose, S. van der Kaars, C. Ruehlemann, U. Chattopadhyaya, J. Pal, P. R. Chauhan, *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 296: 199–203.
- Herz, Norman and Ervan G. Garrison. 1998. *Geological Methods for Archaeology*, Oxford: University Press
- Jones, Sacha Claire. 2009. "Palaeoenvironmental Response to the ~74 ka Toba Ash-fall in the Jurreru and Middle Son Valleys in Southern and North-Central India", *Quaternary Research* 73: 336–350.
- Louys, Julien. 2007. "Limited Effect of the Quaternary's Largest Super-eruption (Toba) on Land Mammals from Southeast Asia", *Quaternary Science Reviews* 26 (2007): 3108–3117.
- Oppenheimer, Clive. 2002. "Limited Global Change Due to the Largest Known Quaternary Eruption, Toba 74 kya BP?", *Quaternary Science Reviews* 21: 1593–1609.
- Oppenheimer, Stephen. 2009. "The Great Arc of Dispersal of Modern Humans: Africa to Australia", *Quaternary International* 202: 2–13.
- Rampino, Michael R., Stephen Self. 1992. "Volcanic Winter and Accelerated Glaciation Following the Toba Super-eruption", *Nature* 359: 50–52.
- Selley, Richard C. *et al.* 2005. *Encyclopedia of Geology*. Oxford: Elsevier.
- Song, S.R., *et al.* 2000. "Newly Discovered Eastern Dispersal of the Youngest Toba Tuff", *Marine Geology* 167: 303–312.
- Steiper, Michael E. "Population History, Biogeography, and Taxonomy of Orangutans (Genus: Pongo) Based on a Population Genetic Meta-analysis of Multiple Loci", *Journal of Human Evolution*, Volume 50, Issue 5, May 2006: 509–522.
- Williams, Martin A.J. *et al.* 2009. "Environmental Impact of the 73 ka Toba Super-eruption in South Asia", *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 284:295–314.

- 2010. Reply to the Comment on “Environmental Impact of the 73 ka Toba Super-eruption in South Asia” by M. A. J. Williams, S. H. Ambrose, S. van der Kaars, C. Ruehlemann, U. Chattopadhyaya, J. Pal, P. R. Chauhan, *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 296: 204–211.
- 2011. “Did the 73 ka Toba Super-eruption Have an Enduring Effect? Insights from Genetics, Prehistoric Archaeology, Pollen Analysis, Stable Isotope Geochemistry, Geomorphology, Ice Cores, and Climate Models”, *Quaternary International* 74.

MAKNA DAN FUNGSI SIMBOL SEKS DALAM RITUS KESUBURAN MASA MAJAPAHIT

M. Dwi Cahyono

Abstrak. Simbol seks melintas ruang dan waktu. Tumbuh, berkembang, dan berkelanjutan di berbagai belahan dunia. Tidak terkecuali di berbagai daerah di Nusantara semenjak masa Prasejarah, Hindu-Buddha, dan awal perkembangan Islam, bahkan hingga kini tradisinya masih terus berlanjut di banyak tempat. Sebagai suatu petanda budaya, baik berwujud ikonik ataupun simbolik, ia memiliki makna terkait dengan kesuburan, yakni kesuburan manusia, binatang, maupun tanaman. Sebagai simbol/ikon yang merepresentasikan makna kesuburan, baik dalam bentuk arca, relief candi ataupun ungkapan tekstual, kehadirannya di dalam sosio-budaya Jawa masa lalu dimaksudkan untuk menopang fungsi penyubur. Oleh karena itu, ia diposisikan sebagai sesuatu yang penting, terutama bagi para petani. Kepentingan itulah yang melatari mengapa *phallus*, *vulva*, payudara dan sanggama dalam konteks religius tertentu diyakini sebagai benda dan perbuatan suci, yang dipuja atau dilakukan dalam suatu ritus, yakni ritus kesuburan.

Kata kunci: Nusantara, kesuburan, ritus kesuburan, simbol seks

Abstract. The Meaning and Functions of Sex Symbol of the Fertility Rite in Majapahit Era. Sex symbol across space and time. Grow and sustained in different parts of the world. No exception in many parts of the archipelago since prehistoric times, Hindu-Buddhist, and early development of Islam, even today the tradition still continues in many places. As a sign of culture, whether iconic or symbolic form, it has a meaning associated with fertility, the fertility of humans, animals, or plants. As symbols/icons that represent the meaning of fertility, either in the form of statues, reliefs or textual expression, the presence in the socio-cultural past of Java meant to sustain the function of fertilizer. Therefore, it is positioned as something important, especially for farmers. Interests that underlie why the *phallus*, *vulva*, breasts, and sexual intercourse in the context of a particular religious objects and believed actions to be sacred, revered or done in a ritual, the rites of fertility.

Keywords: Nusantara, fertility, fertility rites, sex symbol

1. Pengantar

Kajian berkenaan dengan perangkat ritus berupa petanda seks antara lain dilakukan oleh Friedrieich Seltsmann (1975). Ia menelaah tradisi palang, yaitu kegunaan peniti-peniti penis (*penis-pins*) di Cina dan Asia Tenggara, serta jejaknya di Jawa dan Bali. Ritus palang adalah semacam ritus inisiasi, yang dilakukan ketika pemuda menjelang dewasa dan siap menikah, dengan memberikan hiasan pada penisnya. Caranya dengan menusukkan ke penisnya secara

menyilang semacam jarum dari emas, gading, perak, tembaga, dan sebagainya. Kedua ujung jarum itu dihiasi dengan permata berbentuk bulat-bulat kecil, mutiara, emas atau tembaga tergantung pada kemampuan penggunanya. Hasilnya berupa benjolan-benjolan kecil pada ujung penis. Tradisi ini pernah pula berkembang pada masa Majapahit, khususnya pada kalangan orang Kalang semasa pemerintahan Hayam Wuruk, meski caranya sedikit berbeda, yaitu dengan memasukkan dua atau empat buah

mutiara atau kelereng kecil ke dalam kulit terluar penis guna meningkatkan kesuburan dan kenikmatan seks.

Adapun fokus telaah pada tulisan ini adalah makna dan fungsi simbol seks sebagaimana divisualisasikan secara simbolik ataupun ikonik padainggalan budaya masa lalu yang ditemukan di Jawa masa Majapahit (XIV-XVI Masehi). Tinggalan masa lampau tersebut berupa arca dan relief serta goresan di atas prasasti. Sebagai pelengkap telusur, khususnya untuk dapat sampai pada akar tradisi “kultus *phallisme*¹ dan *vulvisme*²”, akan disajikan pula data Prasejarah yang berupa arca simbolik monumental dari tradisi megalitik muda. Selain itu dikomparasikan dengan data prasasti dan susastra, baik yang sejaman ataupun tidak sejaman, termasuk pula komparasi dengan lakon wayang yang ditokohi oleh Bhima.

Dalam kajian ini yang akan dibahas adalah simbol/ikon seks sebagai petanda budaya. Penelitian terdahulu terhadap artefak ikonografis (arca dan relief) dalam bentuk petanda seks itu belum mencakup seluruh petanda seks yang ada. Selain itu tidak semuanya mengkaji makna religisnya. Tulisan Rumbi Mulia (1964), Haris Sukendar (1980), dan Sumaryoto (1986) misalnya, hanya bersifat deskriptif. Tulisan mengenai latar dan makna religis dikerjakan oleh Cahyono dan Suprpta (1998) dan Annisa Maulana G. (2005), walau sebatas padainggalan arkeologi di lereng barat Lawu. Dapat dikatakan bahwa riset komprehensif yang berfokus pada petanda seks di Jawa masa Hindu-Buddha sejauh ini belum tuntas. Atas pertimbangan itu, tulisan ini memperluas areal terkaji dengan tidak terbatas pada areal Lawu, namun juga situs-situs lain dimana simbol dan ikon seks hadir sebagai

petanda budaya. Selain itu ekspresi simbol seks dalam data tekstual perlu diungkap pula makna dan fungsinya.

2. Tinjauan Kulturalisme dan Strukturalisme terhadap Makna Simbolik

Kulturalisme atau strukturalisme sama-sama menaruh perhatian kepada studi mengenai makna. Perihal makna budaya, Raymond Williams (1965) mengemukakan bahwa kebudayaan terdiri dari dua aspek, yaitu makna dan tujuan yang telah diketahui. Menurut Williams, makna budaya yang dihidupi harus dieksplorasi dalam konteks syarat produksinya, sehingga menjadikan kebudayaan sebagai “keseluruhan cara hidup”. Makna dibangun bukan secara individual, melainkan secara kolektif, sehingga kebudayaan mengacu pada makna yang dimiliki bersama (Barker 2011:40,43). Konsep kebudayaan yang dikemukakan ini merupakan konsep “antropologis”, karena terpusat pada makna sehari-hari, nilai (gagasan abstrak), norma (prinsip aturan terbatas), dan benda-benda material/simbolis.

Bersama dengan Richard Hoggart dan Edward Thomson, Williams telah memberi pengaruh historis dan antropologis terhadap pemahaman kebudayaan di dalam konteks modern yang disebut “kulturalisme”. Kesamaan pandang mereka adalah memberi tekanan pada kelaziman kebudayaan dan kemampuan aktif dan kreatif untuk mengkonstruksi praktik-praktik bermakna. Ada titik temu antara Thomson dan Williams dengan Marxisme, yakni pandangan bahwa manusia menciptakan sejarahnya sendiri, namun tidak melakukan hal itu dengan sesuka hatinya. Mereka tidak menciptakan sejarah berdasarkan kondisi yang bisa mereka pilih sendiri, namun dengan kondisi yang secara langsung dialami, diterima dan ditawarkan dari masa lalu.

Makna budaya juga menjadi pusat perhatian dari strukturalisme. Memahami kebudayaan menurut pandangan strukturalisme

1 *Phallisme* berkata dasar “*phallus*” (kelamin laki-laki), yang dalam bahasa Jawa tengahan dan Jawa. Baru disebut “*gathak*”. *Phallisme* adalah kultus religio-magis, yang mempergunakan simbol/ikon berbentuk *phallus* manusia ataupun *phallus* binatang sebagai media upacaranya.

2 Serupa arti dengan *phallisme* adalah “*vulvisme*”, berkata dasar *vulva* (alat kelamin wanita). *Vulvisme* adalah pemujaan yang menggunakan simbol/ikon *vulva* sebagai media upacaranya.

berarti mengeksplorasi bagaimana makna dihasilkan secara simbolis melalui praktik-praktik signifikasi bahasa. Atau bagaimana makna kultural diproduksi, diyakini sebagai “kaitan bahasa yang berstruktur”. Pemahaman strukturalis tentang kebudayaan berkenaan dengan “sistem relasi” dari struktur yang membentuk tata bahasa, yang memungkinkan munculnya makna. Hal ini menjadi domain semiotika, suatu studi tentang tanda yang dipelopori oleh Saussure.

Menurut Saussure, sistem signifikasi dibentuk oleh serangkaian tanda yang dianalisis dari bagian-bagian konstituennya, yaitu penanda dan petanda. Penanda adalah bentuk atau media tanda, sementara petanda dipahami berdasarkan konsep dan makna. Petanda tidak bersifat abadi dan tetap, namun ditata secara arbitrer. Makna tersebut dihasilkan melalui proses seleksi dari kombinasi tanda di sepanjang poros sintagmatis dan paradigmatis. Poros sintagmatis dibentuk oleh kombinasi linier antar tanda, yang di dalam bahasa membentuk kalimat. Adapun poros paradigmatis mengacu pada arena tanda, yang darinya segala tanda yang ada diseleksi. Makna diakumulasikan disepanjang poros sintagmatis, sementara seleksi dari arena paradigmatis mengubah makna pada poin tertentu dalam kalimat. Karakter arbitrer tentang hubungan penanda-petanda tersebut mengandung arti bahwa makna bersifat cair, spesifik secara historis maupun kultural, dan universal. Suatu makna diatur berdasar kondisi sosio-historis yang spesifik.

Kebudayaan sebagai dunia kehidupan manusia oleh H.W. Godenaugh (1991: 50-51) dibedakan: (1) realitas internal, dan (2) realitas eksternal. Realitas yang ada di luar diri manusia (eksternal) pada hakekatnya mencerminkan realitas internal manusia. Kebudayaan material merupakan suatu realitas eksternal dari kebudayaan. Hal ini sejalan dengan pernyataan James P. Spradley (1972:6-7) bahwa realitas yang dieksternalisasikan termasuk dalam

kebudayaan material, sebagai cerminan realitas internal. Realitas ini (eksternal, berwujud tanda) oleh karenanya adalah representasi dari realitas lain (internal). Representasi berasumsi bahwa sebagian dari realitas mewakili sebagian realitas lainnya, walau seringkali realitas yang diwakilinya itu tidak tampak dan tidak bisa direpresentasikan oleh pancaindera.

Penjelasan mengenai “makna” realitas eksternal tersebut dikemukakan oleh Ferdinand de Saussure (1988: 12-13) yang bertumpu pada “sistem dikotomi”. Representasi dan yang direpresentasikan oleh de Saussure disebut “*signifiant* dan *signifie*”. Tanda (*sign*) merupakan suatu *signifiant* yang memiliki kait langsung dengan satuan lain sebagai unsur *signifie*. Sistem dikotomi de Saussure dipecah lagi oleh Charles Pierce menjadi “sistem trikotomi”, yang kemudian terkenal dengan “segi tiga Pierce”. Dalam sistem ini, *signifie* de Saussure dihubungkan dengan hal ketiga yang disebut “*interpretant*”. *Interpretant* adalah hasil pemecahan *signifiant* menjadi: *interpretant* dan *referent*. Posisi *interpretant* dianggap sebagai pengamat, tepatnya pikiran manusia yang menghubungkan antara tanda dan hal yang ditandai (*referent*). Dengan pola demikian maka hubungan antara tanda (*sign*) dan *referent* (yang ditandai), antara tanda dan *interpretant* (peneliti, pengamat), antara *referent* dan *interpretant* dapat dikaji secara lebih leluasa dan khusus (Masinambow 1991:7).

Makna dari suatu tanda (realitas eksternal, kebudayaan material) dengan pola ini bisa diteliti berdasarkan pertalian antara tanda dan peneliti, maupun antara tanda dan yang ditandai. Menurut Spradley (1971:14-15) menyatakan paling tidak ada tiga jenis pertalian antara tanda (*sign*) dan yang ditandai (*referent*): (1) ikon, bersifat formal, antara *sign* dan *referent* terdapat persamaan bentuk, misalnya persamaan bentuk antara patung kuda dan kuda yang hidup, (2) indeks, bersifat *contagius*, tanda merupakan perpanjangan atau bagian dari *referent*-nya, misalnya asap merupakan

perpanjangan dari tanda api, (3) simbol, bersifat arbitrer, antara tanda dan yang ditandai tidak ada kaitan sama sekali, misalnya warna putih dan kesucian atau hitam dengan berkabung.

3. Arca dan Relief sebagai Simbol Suci dan Perangkat Upacara

3.1 Arca dan Relief sebagai Alat Upacara

Hampir semua tempat peribadatan di masa Hindu-Buddha memiliki arca dan relief, atau salah satu dari keduanya, karena seperti diketahui bahwa arca dan relief merupakan sarana peribadatan. Berdasarkan bentuknya, ada arca yang dipahat dua dimensi, ada pula yang tiga dimensi. Arca dua dimensi berupa relief, kategori relief tebal (*haut relief*). Relief yang berfungsi sebagai alat upacara, tidak hanya relief dewa, namun juga relief-relief lain yang disucikan serta difungsikan sebagai mediator antara manusia dan Tuhan-nya. Demikian pula arca mempunyai fungsi yang sama, yaitu sebagai media komunikasi manusia (pemuja, *bhaktiya*) dan dewa, orang keramat atau hal lain yang disucikan.

Apakah semua pemujaan menggunakan arca atau relief sebagai media upacara? Kendati dalam agama Hindu ataupun Buddha arca dan relief adalah media yang penting untuk hubungan vertikal, namun bukan berarti setiap ritus memakai arca. Hariani Santiko (1995:25) menyatakan bahwa arca hanya dipakai sebagai perangkat pada puja luar (*bhaktiyapuja*). Pada puja dalam (*antarpuja*) hal itu tidak diperlukan. Teks *Bhuwanakosa* menyatakan bahwa puja luar dilakukan dengan menggunakan arca. Kegiatan religi dengan menggunakan arca sebagai media upacara dipandang sebagai perilaku keagamaan yang paling rendah nilainya. Adapun urutannya adalah *arcana*, *mudra*, *mantra*, *kutamantra*, dan *pranawa*. Pemujaan dengan menggunakan arca termasuk dalam kategori "*arcana*", artinya pemujaan arca atau simbol kedewaan (Goris 1974:13-4). Bagi yang telah tinggi tataran pengetahuan sucinya, seperti para *rsi*, pemujaan

cukup dilakukan di dalam pikiran (*manasa* atau *antarpuja*), tidak membutuhkan arca atau benda sakral lainnya sebagai sarananya. Keberadaan arca di suatu situs dengan demikian bisa digunakan sebagai alat bukti untuk menyingkap latar keagamaan dari situs bersangkutan.

3.2 Arca dan Relief sebagai Simbol Suci

Arca dan relief adalah karya seni, yang merupakan ekspresi simbolik ataupun ikonik. Sebagai suatu simbol, arca dan relief adalah bentuk konkrit dari penggambaran ide, yang lahir karena adanya aktivitas jasmani manusia. Sebagai lambang kehidupan batin penciptanya, arca atau relief melambangkan visi yang dikehendakinya (Bruyne 1977:49-52, 190). Oleh karenanya, arca dan relief berkenaan dengan dunia transedental (*supra sensual*). Bagi manusia, simbol memiliki arti penting. Manusia tidak mampu mendekati "Yang Kudus" secara langsung, dan untuk itu diciptakanlah simbol (Susanto 1987: 61) untuk mendekati-Nya secara tidak langsung.

Mircia Eliade (dalam Daeng 1991:16-7) menyatakan bahwa suatu simbol mengungkapkan aspek-aspek terdalam dari kenyataan yang tidak terjangkau oleh alat pengenalan lain. Dengan kata lain, simbol adalah jendela-jendela yang membuka pandangan terhadap dunia transedental menuju ke arah kekuasaan yang ada di atas, atau di luar diri manusia (Peursen 1985:42). Kedudukan simbol dalam religi adalah sebagai media komunikasi religius lahir-batin (Bakker 1978:117). Upaya menghadirkan pengalaman religius dalam bentuk kultus adalah tindakan simbolis, sebagai perwujudan makna religius sekaligus menjadi sarana pengungkapan sikap-sikap religisnya. Dalam rangka membangun relasi dengan Illahnya, manusia mengungkapkan lewat bentuk simbolis, yang diposisikan sebagai "perpanjangan penampakan Yang Illahi" (Eliade dalam Dhavamony 1995:167,174). Dengan demikian simbol mengungkapkan perilaku, perasaan, dan membentuk disposisi pribadi dari para pemujanya sesuai dengan modelnya

masing-masing.

Dalam aktivitas religi terdapat “simbol suci” yang mempunyai ciri sebagai berikut: (a) muatannya penuh dengan sistem-sistem nilai baik bila dibanding dengan simbol biasa, (b) penuh dengan muatan emosi dan perasaan, dan (c) berkenaan dengan masalah yang paling hakiki. Arca dan relief sebagai perangkat religi termasuk dalam kategori simbol suci, yang dipakai untuk komunikasi simbolik dengan “Penghuni Dunia Atas”. Dalam ritual, simbol suci dipakai untuk komunikasi antar pelaku upacara, antara manusia dan benda, antara dunia nyata dan dunia gaib. Lewat simbol suci ini, unsur-unsur gaib dari dunia gaib tampak nyata di arena upacara (Suparlan 1981/82:12-3). Simbol suci menyuarakan pesan-pesan religis berkenaan dengan etos (pandangan hidup) yang sesuai dengan keinginan pelaku. Simbol suci adalah garis penghubung antara fikiran manusia dan kenyataan yang berada di luarnya (Geertz 1992:362). Oleh karena itu, pemikiran manusia bisa dilihat sebagai lalu lintas dalam bentuk simbol-simbol yang signifikan, juga pada hubungan manusia dan Illahi.

Seni adalah bentuk simbolis perasaan manusia (Susanne K. Langer dalam Pratedja, 1983:74). Karya seni merupakan tanda serupa (*iconic sign*) dari proses psikologis yang berlangsung dalam diri manusia, khususnya tanda perasaannya (Gie 1983:78). Arca dan relief sebagai suatu karya seni merupakan bentuk simbolis dari lambang perasaan manusia dalam hubungan dengan perasaan keagamaannya. Sebagai simbol, karya seni keagamaan (*religious art*) adalah lambang penciptaan Dunia Illahi. Karya seni simbolik adalah manifestasi langsung, yang bertumpu pada penghayatan akan hakekat jiwa dan jasmani sebagai keseluruhan. Meskipun demikian aspek-aspek simbolik tersebut tidak dilahirkan secara spontan. Artinya, aspek yang satu kadang lebih ditonjolkan daripada aspek lainnya, tergantung pada jenis aspek, saat kehadiran, dan siapa penciptanya (Bruynne 1977:49-52).

4. Ritus Kesuburan

4.1 Konsepsi dan Tujuan Ritus Kesuburan

Antara konsepsi (sistem keyakinan) dan tujuan pelaksanaan ritual memiliki keterkaitan. Dalam hubungan dengan ritual kesuburan, ada keyakinan bahwa penyatuan antara unsur maskulin dan feminin menghasilkan kekuatan yang tertinggi bagi penciptaan, baik penciptaan manusia, pertumbuhan tanaman, kelahiran hewan, dsb. Hal ini menjadi dasar konsepsional dalam menjalankan ritual kesuburan untuk mencapai tujuan tertentu. Sebagai aktivitas magis, tepatnya magi produktif, ritual magi ini dimaksudkan untuk membuka jalan bagi pekerjaan yang positif, seperti kegiatan berburu, penyuburan tanah, menanam dan menuai padi, menangkap ikan, pelayaran, perdagangan, dan percintaan (Firth 1964:178-9). Dalam ritual magi manusia percaya bahwa ia mampu mempengaruhi/menguasai kekuatan alam (Fischer 1952:139) untuk memenuhi keinginannya. Menurut Dhavamony (1995:53-54), keinginan itu berkenaan dengan pencegahan kemandulan, menjamin kesuburan ladang, memastikan hujan turun dengan cukup, dsb. Sejalan dengan itu, Firth (1959:580) menyatakan bahwa ritual kesuburan merupakan upaya untuk mendapatkan keturunan atau kekuatan reproduktif dari alam, yang disimbolkan dalam bentuk organ seks. Ritual kesuburan berkenaan pula dengan berburu dan pembiakan ternak.

Latar munculnya ritual kesuburan bermula di Eropa (Perancis, Italia Utara, Spanyol) yang berkembang pada tradisi Paleolitik Akhir (*Late Palaeolithicum*) atau Masa Bercocok Tanam, dengan adanya perasaan heran, takjub dan ketidakfahaman mengenai rahasia kelahiran manusia dan semua makhluk hidup, serta sebab tumbuhnya tanaman. Pada tingkat ini, perempuan dipandang sebagai sebab kehidupan di dunia, sehingga pemujaan pada Dewi Kesuburan atau Dewi Ibu (*Mother Goodness*) berkembang. Media pemujaan berupa arca dari tanah liat, tulang, dan tanduk berbentuk wanita telanjang

atau berbusana semacam rok tanpa hiasan, bertubuh gemuk (subur), payudara, dan pinggul besar (Santiko 1970: 50-57; 1971:3-4). Para arkeolog menyebutnya “Venus”, Dewi Romawi Kuna penguasa tanaman. Sebutan demikian cukup beralasan, sebab Dewi Kesuburan penting dalam budaya agraris. Dewi Ibu dipandang sebagai personifikasi dari tanah, penyebab tumbuhnya tanaman yang dibutuhkan para petani. Telaah historis membuktikan bahwa pada awal pertumbuhannya tujuan ritus kesuburan berkenaan dengan pertanian.

Lebih awal dari kemunculan ritus kesuburan adalah munculnya media ritus berbentuk patung *phallus*. Hal ini telah ada dalam kesenian para pemburu pada masa Paleolitik di Eropa, dengan tujuan agar hasil buruannya memenuhi kebutuhan mereka. Sangat mungkin wujud *phallic* diniatkan untuk membangkitkan kekuatan hebat agar persediaan makanan melimpah. Selain dalam bentuk *phallus* dan *vulva*, terdapat gambar dan pahatan lainnya yang terkait erat dengan kesuburan, yaitu payudara. Pada masa berikutnya, yaitu pada masa Yunani, banyak cerita mengenai *phallus* yang diasosiasikan dengan Dewa Hermes, Piapus, dan Dionysos. Di India simbol *phallus* dihubungkan dengan Dewa Śiwa, di Mesir dengan Dewa Min dan Orisis, di Jepang dengan Dosojin. Sementara pada masyarakat Aborigin ada keyakinan bahwa nenek moyangnya (Djanggalwul) memiliki *phallus* yang amat panjang, sehingga harus dipanggulnya (Eliade 1987:265). Penggambaran *phallus* yang besar ditemukan juga di Jawa masa Hindu-Buddha.

Ritus kesuburan bertujuan untuk membuat jalinan komunikasi terhadap makhluk spiritual guna mendapatkan kesuburan, baik subur untuk mempunyai anak, kesuburan tanah, maupun pembiakan hewan ternak. Jika pada mulanya ritus kesuburan sangat terkait dengan pertanian, maka dalam perkembangannya berkenaan pula dengan aspek reproduksi dan penciptaan dari alam. Simbol-simbol yang berupa genital

dipandang relevan untuk digunakan sebagai media puja, baik berbentuk arca/relief *phallus* ataupun *vulva* sebagai petanda ikonik ataupun simbolik. Menurut Ferm (dalam Goeltom 2005:13), ritus yang menggunakan simbol genital berkenaan dengan upaya memperoleh keturunan ataupun kekuatan reproduktif dari alam, yang disimbolkan dalam bentuk organ seks. Jadi, senantiasa direlasikan dengan kesuburan. Pria dan wanita diibaratkan dua kekuatan alam, yang jika dipadu menghasilkan kehidupan baru, yakni menurunkan anak. Suatu konsepsi religis yang bersifat *binary opposition*.

Secara struktural, simbol genital pria dan wanita merupakan dua elemen dalam dualisme kosmologis. Sebagai padanannya, elemen laki-laki dipadankan dengan elemen langit atau Dewa langit, elemen wanita dipadankan dengan bumi atau Dewi Bumi. Dewa Langit menyiramkan air hujan ke pangkuan Dewi Bumi, yang menjadi penyebab lahirnya kehidupan, termasuk tumbuhnya tanaman. Adakalanya gambarannya berupa Dewi Bumi terlentang di kolong Dewa Langit yang melengkungkan tubuhnya. Dalam hal ini, wujud dari *phallisme* adalah perlambang dari prinsip “Ayah Surga” yang menurunkan hujan dan menyuburkan ke pangkuan “Ibu Bumi”, yang kemudian ditumbuhi oleh semua makhluk hidup. Pada perkembangannya, *phallisme* diasosiasikan dengan bermacam-macam dewa lain, khususnya yang memiliki kekuatan produktif (Amaricana dalam Goeltom 2005:15).

4.2 Perangkat Upacara dan Simbolisasi pada Ritus Kesuburan

Dalam hubungan dengan upaya mendapatkan keturunan, ritus kesuburan menyinggung hal-hal yang berkenaan dengan seks maupun erotik. Simbol seks milik wanita dan laki-laki sebagai pendamping wanita acap dijadikan media ritus. Simbol seks kadang diberi wujud sebagai simbol hubungan seksual (*coitus*), bahkan dilakukan dengan persetubuhan

(*promiscuity*) yang sesungguhnya. Menurut G.A. Wilken (dalam Mahaviranata 1982:124), penampilan kelamin (genital) yang luar biasa besar (tidak proporsional) dimaksudkan untuk menjauhkan diri dari bahaya, kejahatan, atau menetralkan bahaya gaib. Penonjolan genital sebagai simbol kesuburan adalah tambahan kemudian, sebelumnya adalah sebagai pelindung atau penolak. Sementara, A.C. Kruyt (dalam Koentjaraningrat 1982: 62-3), menyatakan bahwa alat kelamin dipercayai mengandung lebih banyak *zielestof*, zat halus yang memberi kekuatan hidup dan gerak pada banyak hal di alam semesta, termasuk kekuatan penyubur. Oleh karena itu, ada hubungan simbolik antara konsep kesuburan dan bagian tertentu dari tubuh, seperti *phallus*, *vulva*, pusar, payudara, mulut, dan sebagainya.

Terdapat varian bentuk genital, dari yang naturalis hingga simbolik. Acapkali dijumpai penggambaran genital laki-laki atau perempuan yang tidak proporsional, luar biasa besar, seolah tidak seimbang dengan ukuran tubuhnya (Eliade 1987: 263). Ada bagian genital arca digambarkan detail dan bagus, sementara organ tubuh lain sengaja tidak dipahat secara detail. Dalam bentuk simbolik, genital bisa hanya berwujud sebagai batu alam yang silindrik, yang banyak ditemukan di sekitar sungai.

Penggunaan simbol seks, baik laki-laki, wanita atau kesatuan keduanya dalam studi religi disebut "*phallisme*" atau "*phallisme*". Ada pula yang menyebut dengan "pemujaan *phallus* (*phallus worship*)". Ketiganya tidak memiliki perbedaan arti dan definisi. Istilah ini berasal dari bahasa Yunani "*phallus*", yang berarti genital laki-laki (Goeltom 2005:13) Walau kata "*phallus*" secara harafiah menunjuk pada genital laki-laki, namun dalam pemakaiannya, *phallisme* dan *phallisme* mengalami perluasan arti dan meliputi pula genital wanita (*vulva*). *Phallisme* mencakup pengertian tentang kepercayaan alam, yang menyangkut reproduksi dan menciptakan apa saja di alam, dengan

memakai genital laki-laki dan wanita sebagai simbol (Bridgwater dalam Goeltom 2005: 16). Adapun dasar pemikirannya adalah *phallus* tidak akan dapat aktif tanpa pasangannya (*vulva*). Menurut Eliade (1987:265-268), simbol genital ini digunakan dalam banyak agama di dunia. Utamanya pada religi "primitif", yang telah ada sejak masa Prasejarah dan merupakan fenomena yang universal.

Phallisme bukan berarti pemujaan terhadap *phallus* dalam arti dan fungsi sebenarnya, namun mencakupi kepercayaan alam yang bersangkutan dengan reproduksi dan penciptaan apa saja di alam dengan memakai genital laki-laki dan wanita sebagai simbol (Bridgwater dalam Goeltom 2005:16). Pemujaan terhadap *phallus* dan *vulva* dalam arti dan fungsi yang sebenarnya disebut dengan istilah lain "*Phallolatry* dan *Vulvolatry*", sedangkan pemujaan terhadap genital disebut dengan *genitolatry* (Gendler dalam Goeltom 2005: 16).

Dalam agama Hindu, media upacara berbentuk *phallus* dihubungkan dengan "lingga-cara", yaitu pemujaan terhadap *phallus* Śiwa (Atmodjo 1983). Di India pemujaan lingga-yoni adalah hal yang biasa hingga kini, walau para pemujanya tidak selalu yakin bahwa ia berhadapan dengan gambaran organ seks, sebab kebanyakan lingga-yoni tidak digambarkan secara natural sebagai organ seks. Namun bila ditelusuri hingga ke masa yang lebih awal, di Lembah Indus, yang merupakan pusat peradaban tertua di sub-kontinen India diperoleh replika batu berbentuk *phallus* dan sebuah cap bergambar laki-laki bertanduk dan berwajah aneh, duduk dengan posisi yoga dan dengan penis terbuka serta tegak. Tokoh ini diinterpretasikan sebagai Dewa Śiwa Pasupati, yakni Dewa Binatang (Bhattacharya dalam Goeltom 2005:72). Bangsa Arya penggeser kebudayaan Indus pernah mengeluhkan adanya orang-orang yang menjadikan *phallus* sebagai "Tuhan"-nya. Akan tetapi, berabad kemudian justru mereka sendiri menyembah Śiwa sebagai dewa utama dalam

bentuk lingga, yang di dalam bahasa Sanskerta berarti *phallus* (Eliade 1987:254).

Ikon untuk Dewi Ibu (*Mother Goodess*) berupa arca wanita bertubuh subur, yang dijadikan media pemujaan berkait dengan proses kelahiran. Di samping wujud ikoniknya yang demikian, terdapat wujud simbolik berupa *vulva*, kapak kembar, merpati, tanduk, gunung, pohon, lembu, dan ular. Pemujaannya banyak terdapat di lingkungan masyarakat agraris, mulai dari Mediterania, Asia Barat hingga Lembah Indus.

Dalam perkembangannya muncul konsepsi bahwa Dewa Laki-laki tidak terpisahkan dengan Dewi Ibu sebagai sakti (istri)-nya. Dewi Ibu merupakan energi dari Dewa Laki-laki. Apabila Dewa Laki-laki memiliki energi aktif, maka saktinya mempunyai energi pasif. Jadi keduanya tidak dapat dipisahkan. Kendati merupakan dua hal yang berbeda, bahkan bertolak belakang (beroposisi), tetapi berada dalam suatu kesatuan (*binary opposition*). Dewi Ibu tidak dapat memberi kehidupan baru tanpa “Dewa Ayah” sebagai pemicunya, seperti tanah yang tidak akan menumbuhkan apapun jika tidak ditanami bibit.

Penyatuan keduanya menghasilkan kekuatan tertinggi, yang berperan besar dalam pro-ses penciptaan, pemeliharaan dan sebaliknya penghancuran alam semesta (kosmos) (James dalam Goeltom 2005:22). Secara simbolik, penyatuan antara keduanya dalam agama Hindu diwujudkan dalam bentuk lingga-yoni, yakni lambang dari Śiwa dan saktinya bernama Uma atau Parwati. Dalam hal ini, lingga adalah simbol *phallus* untuk Śiwa dan yoni adalah simbol *vulva* bagi Uma. Masih menurut James, besar kemungkinan Śiwa adalah Dewa Kesuburan. Indikatornya adalah wahana (kendaraan)-nya yang berupa Nandi (lembu jantan), yang di penjuru dunia sering direlasikan dengan ritus kesuburan. Pada sejumlah masyarakat etnik para pemangku tradisi megalitik, *phallus* dan *vulva* banyak tampil pada perangkat upacaranya. Pada suku Khasis di Kamboja misalnya, menhir dianggap lambang

laki-laki dan dolmen sebagai simbol perempuan (Wales dalam Goeltom 2005:17). Genital yang digambarkan dalam proporsi menonjol pada patung-patung nenek-moyang diyakini sebagai sumber kekuatan sakti, pelindung dan penetralisir bahaya. Ada pula anggapan bahwa penonjolan genital tersebut melambangkan kesuburan.

Paparan di atas memberi gambaran bahwa pada masa yang lebih awal ada kecenderungan untuk melakukan pemujaan terhadap unsur feminin, yang dipersonifikasikan sebagai Dewi Ibu. Pada masa yang lebih kemudian muncullah pemujaan kepada Dewa Laki-laki, atau penyatuan antara keduanya. Seakan terjadi perebutan atau setidaknya pergeseran peran Dewa Ibu oleh Dewa Laki-laki, khususnya pada masyarakat penganut paham patrilineal. Apakah gejala perebutan dominasi peran sebagaimana itu merupakan fenomena universal, termasuk juga terjadi di Indonesia? Untuk menjawab itu, perlu dilacak perkembangan religi di Indonesia mulai dari masa Prasejarah hingga masa yang lebih kemudian, yang dalam konteks studi ini dilacak hingga masa Hindu Buddha.

Pada masa Prasejarah Indonesia, khususnya masa Bercocok Tanam dan Masa Perundagian, media ritus yang berupa ikon atau simbol seks laki-laki (*phallus*) dan wanita (*vulva*) tampil relatif bersamaan. Bukan satu lebih awal dari yang lain seperti dijumpai di Eropa, Asia Barat hingga Lembah Indus seperti terpapar di atas. Artefak yang demikian ini antara lain ditemukan di Situs Pugungraharjo dan Jabung (Lampung), serta Tundrombaho (Nias), yang berupa menhir menyerupai bentuk *phallus*. Menhir-menhir tersebut berfungsi sebagai sarana pemujaan kepada arwah nenek-moyang (*ancestors worship*). Selain itu, terdapat arca menhir (*menhir statue*) yang dilengkapi dengan *phallus* dan *vulva*, seperti terdapat di Lembah Bada, Padang Sepe, dan Padang Birantua (Sulawesi Tengah). Pada lingkungan etnis seperti di Pulau Nias terdapat patung-patung kayu, yang disertai dengan *phallus*, yaitu

di Situs Hili Simeasi dan Hili Simeitano. Jika menilik jumlahnya, tampak bahwa menhir, arca menhir dan patung kayu masa Prasejarah maupun tradisinya banyak bentuknya yang menyerupai atau dilengkapi dengan *phallus* bila dibanding dengan yang dilengkapi *vulva*. Arca Dewi Ibu masa Prasejarah banyak didapatkan, diantaranya di Situs Pakauman, Bondowoso.

Pada masa Hindu-Buddha, khususnya di Jawa dan Bali, arca-arca yang ber-*phallus* dan ber-*vulva* ditemukan di banyak situs dalam beragam bentuk. Ada yang berupa lingga naturalis berbentuk *phallus*; cerat yoni berbentuk *vulva*; tokoh Bhima, Bhairawa, raksasa, dwarapala, bahkan binatang ber-*phallus* dan ber-*vulva* juga tidak sedikit dijumpai. Jika dicermati, variasi bentuk dan ukurannya memperlihatkan bahwa yang berasal dari masa Klasik Muda lebih banyak daripada Klasik Tua. Simbol seks lebih banyak dihubungkan dengan agama Hindu sekte Śaiva daripada sekte lain dalam agama Hindu maupun Buddha.

Pada masa perkembangan Islam simbol seks masih banyak didapati, khususnya dalam nisan. Pada makam Islam di Jeneponto (Sulawesi Selatan), Bhima, Riau, Kalimantan Timur, dan Makam Tajug (Serpong) terdapat nisan berbentuk *phallus* sebagai penanda bahwa yang dimakamkan berjenis kelamin pria. Sementara itu, pada masyarakat etnik pemangku tradisi megalitik yang berlanjut hingga kini (*living megalithic tradition*), seperti di Nias Tengah dan Selatan dan berbagai tempat di Kalimantan masih banyak menhir dan arca-arca dari batu atau kayu dengan genital yang besar. Menhir demikian antara lain berfungsi sebagai lambang kejantanan (Mulia 1980).

5. Visualisasi Petanda Seks pada Seni Arca dan Relief

5.1 Visualisasi Petanda Seks pada Seni Arca

Visualisasi penanda seks pada seni arca banyak dijumpai di daerah Jawa Timur, tersebar di berbagai candi. Sebagian besar adalah candi

atau reruntuhan candi masa Majapahit, yaitu di Candi Ceto, Situs Gaprang, Reco Warak, dan Patikreco, dan terbanyak di Candi Sukuh. Penanda seks, baik berupa *phallus* ataupun *vulva* digambarkan naturalis, bahkan ukurannya acapkali tidak proporsional, jauh lebih besar dari yang semestinya.

Penanda seks yang berbentuk *phallus* didapati pada sejumlah arca Bhima, baik yang kini masih *in situ* (Candi Penampihan, Sukuh, Ceto, Punden Nglurah, Pari, dsb.), dan koleksi seperti di Pusat Informasi Majapahit, Museum Tulungagung, dan Museum Nasional Jakarta. Penggambaran *phallus* pada relief biasanya ditemukan pada cerita yang menampilkan tokoh Bhima, seperti pada relief “*Parthayajña*” di Candi Jago; relief “*Sudamala*” di Candi Tegawangi dan Candi Sukuh.

5.1.1 Seni Arca di Candi Sukuh dan Ceto

Candi Sukuh adalah salah sebuah candi/punden berundak yang ada di lereng hingga barat Lawu (910 meter dpl). Berdasarkan sejumlah kronogram, baik yang berbentuk *candra sangkala memet* ataupun angka tahun, diketahui bahwa candi ini dibangun dan difungsikan pada masa Majapahit akhir, yaitu dari tahun 1341



Foto 1. Lingga pokok Candi Sukuh, berbentuk *phallus* naturalis, lengkap dengan *glans penis/penis bell*-nya



Foto 2. Arca Bhima asal Candi Sukuh, kini di Museum Sriwedari Solo (kiri); Arca demon dengan *phallus* tidak proporsional dan ereksi (tengah); Lingga Candi Ceto dalam bentuk *phallus* (kanan)

Śaka (1419 M.) sampai 1421 Śaka (1499 M.). Menurut tradisi lokal Candi Sukuh dan Candi Ceto adalah petilasan raja Brawijaya terakhir yang menyingkir ke Lawu. Dalam serat “*Centini*” dikisahkan bahwa Syeh Amongraga pada pengembaraannya ke Lawu sempat menziarahi bukit Sukuh, Tambak, dan Pringgondani. Warga sekitar meyakini Bukit Sukuh sebagai bekas istana raja Brajadenta (Puspita 1977:1-24) dan situs-situs di sekitar Sukuh sering dikaitkan dengan keluarga Bhima.

Penanda seks pada seni arca di Candi Sukuh tidak sebanyak yang terdapat pada relief candi. Salah satu diantaranya adalah lingga pokok, yang semula ditempatkan di permukaan atas candi induk dan kini menjadi koleksi Museum Nasional Jakarta. Lingga pokok berbentuk *phallus* dengan empat bulatan mengelilingi kepala penis. Pada batang lingga yang berukuran lebih dari 2 meter ini terdapat prasasti berbunyi “*goh wiku anahut buntut*”, suatu *candra sengkala memet* bertarikh Śaka 1379 (1458 M.).

Arca lain yang menampilkan penanda seks adalah fragmen arca yang ada di samping kanan (selatan) pendapa teras atau di muka candi induk Candi Sukuh. Arca yang kepalanya terpenggal ini digambarkan dengan *phallus* tidak

proporsional. Tubuhnya yang kekar dengan posisi *samabhangga* (tegak lurus), menyerupai tubuh tokoh demonis lain di Candi Sukuh. Kedua tangannya memegang batang *phallus* yang berada dalam posisi ereksi³. Di sekitar ujung penis terdapat empat buah bola kecil (*gland penis*, atau *penis bell*). Apabila dibandingkan dengan ukuran tubuhnya (tinggi tersisa = 75 cm), dapat dibilang bahwa *phallus* memiliki panjang hingga hampir mencapai dada. Selain itu, terdapat pula penanda seks terkait dengan tokoh Bhima. Salah satu diantaranya arca Bhima berukuran besar, yang kini ditempatkan di Taman Sri Wedari Solo.

Sebagaimana dengan Candi Sukuh, Candi Ceto juga terletak di lereng sisi barat Lawu, hanya lebih tinggi (1470 meter dpl) dari Candi Sukuh. Di Candi Ceto juga dijumpai, penanda seks baik berbentuk relief ataupun arca, walau tidak sebanyak di Candi Sukuh. Berdasar kronogram yang ada (1472 dan 1475 M.), diketahui candi ini dibangun dan difungsikan hampir semasa dengan Candi Sukuh, yaitu abad XV.

Visualisasi penanda seks di Candi Ceto berupa ikon yang berbentuk *phallus* naturalis.

³ Pada arca ataupun relief di sejumlah situs terdapat *phallus* yang digambarkan dalam posisi ereksi, bahkan ada yang tengah memuncratkan air maninya. Posisi demikian menggambarkan fungsi sesungguhnya dari *phallus* sebagai simbol kejantanan sekaligus kesuburan.

Benda ini sekarang ditempatkan di dalam sebuah cungkup kecil tanpa pintu depan. Kurang jelas dimana lokasi asalnya, benda ini telah berpindah tempat ketika Candi Ceto dipugar yang tidak mengindahkan kaidah restorasi arkeologi. Arca *phallus* dibuat dari batu andesit (*monolith*) berukuran: tinggi = 80 cm dan diameter = 25 cm, lengkap dengan separuh kantung buah zakar. *Phallus* dalam posisi ereksi dan di sekitar ujung penis terdapat 4 buah bola (*gland penis* atau *penis bell*). Penanda seks juga ditemukan pada sejumlah arca Bhima yang masih *in situ* di halaman Candi Ceto.

Arca yang berupa *phallus* dan pasangannya (*vulva*) dalam bentuk naturalis juga dijumpai di Pura Pusering Jagat di Pejeng. Tempat penyimpanannya juga diberi nama sesuai dengan arcanya, yaitu “Gedong Purus”, istilah “*purusa*” berarti alat kelamin laki-laki. Nama “*pusering jagat* (pusat jagat raya)” berpijak dari keberadaan *phallus* dan *vulva* sebagai “alat vital (pusat)” dari kosmos, sedangkan manusia

sebagai mikro kosmos.

5.1.2 Seni Arca di Situs Gaprang, Reco Warak dan Patikreco

Situs Reco Gaprang terletak di Desa Gaprang, Kecamatan Kanigoro, Blitar, ± 25 meter di sebelah selatan Gapura “Gajah Agung”. Masyarakat sekitarnya menamakan situs ini dengan “Punden Gaprang”. “Gaprang” adalah sebutan lokal bagi dua buah arca raksasa dengan petanda seks yang mencolok, yang oleh mereka sering disebut “*co gaprang = reco gaprang*”. Situs ini merupakan reruntuhan candi Hindu-Siwa. Terdapat dua tarikh, yaitu kronogram bertulisan Śaka 1055 (1133 M.) dan *candra sangkala memet* berbunyi “*mata roro hangguna tunggal* (dua mata untuk satu sasaran pandang)”, yang menurut Soekarto K. Atmodjo (1950) menunjuk pada tarikh Śaka 1322 (1400 M). Dengan adanya duan tarikh ini, ada petunjuk bahwa Situs Gaprang berasal dari masa Kadiri hingga Akhir Majapahit.

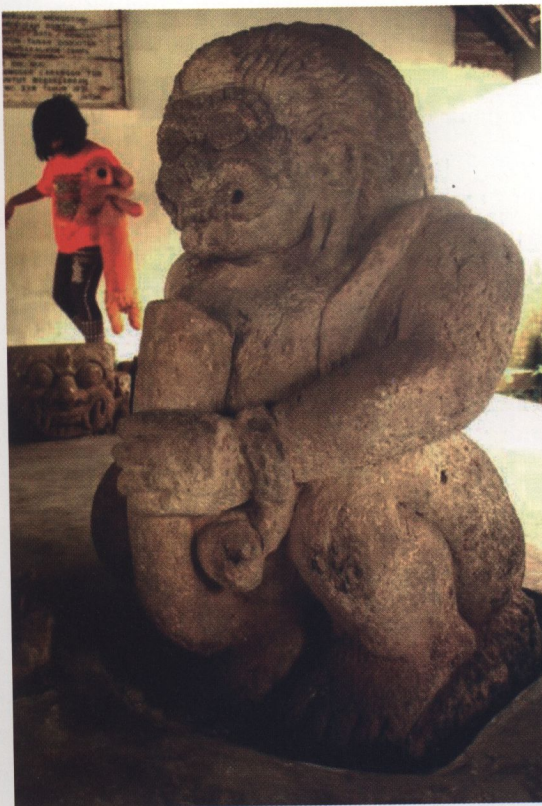


Foto 3. Arca raksasa dengan *phallus* sangat besar dan panjang dari Situs Gaprang (kiri); Arca raksasi dengan *vulva* besar dan panjang di atas pusar dari Situs Gaprang di Blitar (kanan)

Penanda seks didapati pada sepasang arca raksasa (*co gaprang*). Arca raksasa (laki-laki) tingginya 120 cm dan lebar terlebar 85 cm. Ciri demonis tampak jelas pada raut muka, utamanya pada mata yang melotot, taring dan gigi-gigi yang tajam, serta alis yang tebal. Berbeda dengan kebanyakan arca raksasa lain, arca ini rambutnya lurus, digerai ke arah belakang. Di ujung daun telinga terdapat lubang tindikan yang lebar. Aksesori yang dipahatkan hanya berupa tali kasta (*upawita*). Posisi arca duduk bersimpuh dengan tangan kiri memegang batang *phallus*-nya yang sedang ereksi dan tidak proporsional. Dikatakan tidak proporsional, karena posisi ujung penis hingga dada, bahkan mungkin semula lebih panjang lagi. Ukurannya (terhitung dari ujung yang patah) adalah 70 cm dan diameter 14 cm. *Phallus* digambarkan lengkap dengan kantung buah zakarnya.

Arca raksasi (perempuan) sedikit lebih kecil (tinggi = 105 cm, lebar terlebar = 105 cm). Raut wajahnya demonis, rambutnya yang lurus disanggul dan sisa rambut digerai ke belakang. Ciri kewanitaannya tampak pada payudara dengan putingnya yang menyerupai kelopak bunga dan pada *vulva*-nya. Sebagaimana ukuran *phallus* pada arca raksasa di atas, *vulva* juga dibuat tidak proporsional. Belahan *vulva* hampir mencapai pusar. Sayang sekali, kondisi *vulva*-nya telah rompal karena dirusak orang. Posisi arca jongkok dengan kedua telapak tangan di lutut. Sepasang arca raksasa dengan genital menonjol di Situs Gaprang ini dapat dibandingkan dengan yang terdapat di Pura Dalem Celuk (Blah Batuh di Gianyar). Pada pura ini terdapat arca raksasa dan raksasi, dengan *phallus* dan *vulva* digambarkan secara menonjol.

Situs Reco Warak berada Desa Modangan, ± 1 km di utara – timur Candi Penataran, Blitar. Kini lokasinya pada tepi sungai kecil yang bermata air di sekitar situs. Boleh jadi fungsinya terkait dengan keberadaan mata air itu. Nama “*warak* (badak)” adalah sebutan bagi sebuah arca, yang sebenarnya berbentuk gajah.



Foto 4. Arca Laksmi di *patirthan* Belahan (Sumber Tetek), dari payudaranya terpancut air suci (*tirtha*)

Bagian punggung dan belalai berfungsi sebagai tempat mengalirkan air. Pada situs ini dijumpai beberapa balok batu andesit, yang mungkin adalah komponen *patirthan* (kolam suci). Terdapat juga beberapa arca lain, salah satu diantaranya adalah arca laki-laki yang semula digunakan sebagai arca pancuran (*jaladwara*), dalam posisi kangkang dan tanpa busana.

Semula lubang *phallus*-nya difungsikan sebagai tempat keluarnya air dari suatu saluran air, seakan-akan air keluar dari *phallus*-nya. Sayang sekali bagian *phallus*-nya telah rompal dirusak orang. Namun demikian, masih jelas terlihat bila semula merupakan lubang pancuran. Kini arca ini berada di halaman Kantor BP3 Jawa Timur di Trowulan – sekitar tahun 2000 pernah dicuri orang, tetapi berhasil ditemukan kembali. Arca yang alat vital (*vulva*, *phallus*, payudara) menjadi lubang pancuran dijumpai di sejumlah tempat, diantaranya di *patirthan* Belahan (Sumber Tetek) pada lereng utara Penggungan, dimana air pengisi kolam suci antara lain dialirkan melalui payudara arca Dewi Sri dan Laksmi.

Unsur nama “reco” dari nama Kampung Patikreco, Desa Patik, Kecamatan Kedungwaru, Tulungagung diberikan, karena semula di lokasi ini ditemukan beberapa buah arca (*reco*). Sekarang hanya 5 buah arca tersisa, yang ditempatkan di halaman Sekolah Dasar (SD) Jatimulyo. Salah satu arcanya, yang kondisinya aus, menyerupai arca Ganeśa. Apabila benar bahwa arca itu adalah Ganeśa, maka situs ini berlatar belakang Hindu-Siwa. Tidak diketahui secara pasti usia situs. Namun, melihat fragmen arca tanpa kepala dan fragmen arca kepala berwajah demonis – bisa jadi keduanya adalah arca yang kepalanya telah dipenggal, berarti arca ini adalah raksasa ber-*phallus*. Arca seperti ini terdapat juga di Situs Gaprang, yang berasal dari masa Akhir Majapahit.

Penanda seks dijumpai pada arca tokoh laki-laki yang kepala terpenggal. Penanda maskulinnya amat jelas, yaitu memiliki *phallus* yang bukan saja besar, namun juga sangat panjang. *Phallus* digambarkan lengkap dengan kantung buah zakar, dalam posisi setengah ereksi. Bentuknya dibuat berkelok ke kanan lalu ke kiri hingga hampir mencapai pundak kiri.



Foto 5. Arca demon dengan *phallus* besar dan sangat panjang hingga pundak

Bagian ujung penis juga rompal karena dirusak orang. Posisi arca duduk bersimpuh. Tangan kiri dan kanan memegang batang *phallus*. Apakah arca ini juga mempunyai raut muka demonis seperti pada Situs Gaprang? Kemungkinan ke arah itu bisa saja, mengingat di dekatnya terdapat fragmen kepala arca dengan raut muka demonis.

5.1.3 Ikonografi Bhima

Arca dan relief tokoh Bhima banyak ditemukan di Jawa dan Bali, khususnya pada masa Majapahit, dan lebih khusus lagi pada situs-situs yang berada di lereng gunung yang dianggap suci. Menurut Woro Aryandini Sumaryoto dalam disertasinya (1988) mengenai “Citra Bima dalam Karya Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Sejarah Kebudayaan”, dari 22 arca Bhima yang mempunyai kronogram, 10 buah diantaranya dengan *phallus* terbuka. Dari 19 arca yang tidak memiliki kronogram, 12 diantaranya dengan *phallus* terbuka. Relief yang menampilkan tokoh Bhima sebanyak 10 buah, 6 buah dengan *phallus* terbuka. Dengan adanya arca dan relief semacam ini, pada abad XIII–XVI M diperkirakan berkembang pemujaan terhadap lingga. Terkait dengan kultus lingga, banyak arca Bhima ditemukan di daerah terpencil.

Penelitian terhadap tokoh Bhima dimulai oleh W.F. Stutterheim yang menulis “*An Ancient Javanese Bhima Cult*” (1956). Menurutnyanya banyak arca Bhima yang ditemukan di lereng-lereng gunung, antara lain di Candi Sukuh dan Ceta, punden Pagersari di lereng barat Gunung Kawi, Candi Penampihan di lereng tenggara Gunung Wilis, Wanaaseh di Banyuwangi, Candi Papoh di Talun Blitar, dan Sukapura di Tengger. Arca-arca itu kini menjadi benda menjadi koleksi K.R.T. Hardjonegoro di Solo. Menurut laporan dari Hoepermans (OD 1913: 281), arca Bhima asal Candi Sukuh semula ditempatkan di samping tangga naik candi Induk. Pada bagian belakang arca terdapat angka tahun dalam bentuk *candra sengkala* berbunyi “*Bhima Gana Rama Ratu*”, yang bertariikh 1365 Śaka (1443 M.).

Banyak arca Bhima yang kini menjadi benda koleksi museum, seperti terdapat di: (1) Museum Nasional Jakarta, yang berasal dari berbagai tempat di Jawa Timur, (2) Museum Mpu Tantular, arca Bhima berinsripsi dari Trenggalek, (3) Museum Trowulan, arca Bhima dari Kecamatan Tiris di lereng Gunung Argopuro, (4) Museum Tulungagung, arca dari Punden Tanggung di Boyolangu, (5) Museum Adam Malik, arca Bhima dari Candi Gambar Wetan Blitar, (6) halaman pendopo Kabupaten Tenggalek, dan (7) fragmen arca Bhima koleksi para kolektor di negara-negara Eropa. Selain itu, arca Bhima ditemukan di lereng Penanggungan, di *garbhagrha* Candi Pari di Porong, serta arca Bhima sebagai temuan lepas di Selorejo dan di Candi Spilar pada lereng utara Arjuna. Pada tahun 1997 ditemukan fragmen arca Bhima di Hutan Dadapan pada lereng utara Wilis di Nganjuk. Selain di Jawa, arca Bhima pun terdapat di Bali, yaitu arca Bhima-Bhairawa di Pura Kebo Edan dan arca-arca Chatuhkaya.

Banyaknya temuan arca Bhima tersebut menjadi petunjuk bahwa Bhima adalah salah satu tokoh yang dipuja oleh masyarakat Jawa Kuna. Dalam kaitan dengan itu, Agus Aris Munandar (1990:180) sepakat dengan Stutterheim bahwa kurang lebih awal abad XVI M. muncul kultus Bhima di Jawa. Hal ini bukan hanya didukung oleh data arca, melainkan juga dalam bentuk relief cerita "*Parthayajña*" di Candi Jago, cerita "*Sudamala*" di Candi Tegawangi dan Candi Sukuh, cerita "*Dewa Ruci*" di Candi Sukuh dan di Pertapaan Kendalisodo (Gunung Penanggungan), cerita "*Bimatattwa (Bhima Swarga)*" di dinding luar perapian Candi Sukuh, dan cerita "*Mr̥gayawati*" di *patirthan* Jalatunda (Gunung Penanggungan).

Ada beberapa ciri ikonografi Bhima: (a) rambut digelung supit urang; (b) *upawita* ular naga atau pilinan tali; (c) mengenakan kalung (*hara*), kelat bahu (*keyura*), gelang (*kankana*) dan gelang kaki besar, berbentuk silindris dan dilengkapi deretan kelopak bunga; (d) anting-

anting (*kundala*)-nya berbentuk buah manggis; (e) kuku ibu jari panjang (*pancana*) dan berfungsi sebagai senjata; (f) acapkali dilengkapi senjata berupa gada (*godo rujakpolo* dalam istilah Pewayangan Jawa), yang ujungnya berbentuk wajra; (g) tubuh tegap dan kekar, mata melotot, kumis melintang, dan rambut subur; (h) berdiri tegak (*samabhangga*) dengan kesan kaku atau jongkok; (i) memakai kain (cawat) dengan motif kotak poleng (*klamprang*), seringkali kain cawatnya agak tersingkap karena besarnya *phallus*, bahkan ada yang digambarkan tanpa busana untuk menguatkan maskulinitasnya; serta (j) berbahan batu andesit dalam wujud arca penuh (*fully in the round*) atau berupa relief tinggi dengan bagian belakang datar.

Di lereng barat Gunung Lawu, arca Bhima terdapat di Candi Sukuh, Ceto, Punden Plagatan, Punden Ngurah, dan arca Bhima yang kini ditempatkan di gedung penyelamatan arca di dekat Candi Sukuh. Di antara situs-situs tersebut, Candi Ceto yang paling banyak mempunyai arca Bhima. Arca Bhima dari Candi Sukuh sudah tidak *in situ*, dan kini berada di Taman Sriwedari Solo. Arca Bhima itu digambarkan dengan *phallus* dalam balutan cawat kotak poleng. Kendati demikian, terkesan bahwa *phallus*-nya berukuran besar, menonjol, bahkan sebagian kantung buah zakarnya menyembul keluar. Hal ini berbeda dengan arca Bhima Bhairawa di Pura Kebo Edan Pejeng (Bali), *phallus*-nya menyembul keluar dari cawatnya ke arah kiri karena ayunan tarian yang kencang. *Phallus* yang berukuran tidak proporsional ini dilengkapi dengan tiga buah bola kecil pada sekitar ujung penis (mestinya berjumlah empat buah, yang sebuah tidak tampak karena dipahat dua dimensi).

5.2 Visualisasi Penanda Seks pada Relief Candi

Penanda seks tidak hanya divisualisasikan dalam seni arca, tetapi juga pada relief candi. Tidak banyak relief candi yang menampilkan penanda seks. Sejauh diketahui baru ditemukan



Foto 6. Relief yang menggambarkan adegan sanggama pada gapura I Candi Sukuh

di Candi Surawana, Tegawangi, Kedaton, Sukuh, dan Ceto. Candi Sukuh adalah yang terbanyak menampilkan penanda seks. Tidak hanya pada tokoh manusia, tetapi juga pada raksasa dan binatang. Acapkali penanda seks, terutama yang berupa *phallus*, digambarkan tidak proporsional.

Pada sejumlah bangunan yang tersebar di halaman Candi Sukuh, terdapat relief yang menggambarkan tokoh manusia atau demon, bahkan binatang dengan petanda seks naturalis dan tidak proporsional, seperti dijumpai di Gapura I, relief lepas di halaman utama (halaman III), di sisi selatan halaman III dekat dengan relief Pandai Besi, dan relief Pandai Besi. Pada Gapura I dijumpai 5 buah relief tokoh demonis dengan *phallus* yang tidak proporsional dan posisi ereksi. Selain itu dilengkapi dengan empat buah bola kecil di sekitar ujung penis.

Relief lainnya terdapat pada lantai lorong Gapura I yang disebut juga dengan relief lantai. Relief ini menggambarkan *phallus* dan *vulva*, yang terletak dalam bingkai segi tiga tumpul yang terbentuk dari rangkaian tali-tali simpul. *Phallus* maupun *vulva* digambarkan naturalis. Keduanya berhadapan, seakan hendak bersanggama. *Vulva* dipahat lengkap dengan belahan lubang *vulva*

dan rambut-rambut di sekitarnya, sedangkan *phallus* dipahatkan dalam posisi ereksi lengkap dengan bola-bola di ujung penis.

Penanda seks juga terdapat pada relief lepas, yang kini diletakkan berjajar di halaman III sisi utara, satu deret dengan relief cerita “*Sudamala*”. Pada relief cerita “*Bima Bungkus*”, Gajah Sena digambarkan dengan *phallus* tidak proporsional tanpa bola-bola kecil diujungnya dan dalam posisi ereksi. Penanda seks berbentuk *phallus* juga dijumpai pada relief yang menggambarkan binatang mitologis (kombinasi gajah, lembu, dan babi hutan). Seperti pada relief gajah, *phallus* dalam posisi ereksi dengan ukuran cukup proporsional. Pada relief “*Pandai Besi*”, simbol seks yang berupa *phallus* tampak pada Ganeśa bersorban, yang digambarkan dalam posisi bergerak ke muka, tanpa busana, karena itu terlihat *phallus*-nya.

Penanda seks di Candi Ceto hanya satu, yaitu pada relief lantai (zodiak) berukuran besar, berupa *phallus* dan *vulva* naturalis pada bagian ujung, dan kura-kura di atas garuda terbang. *Phallus* ditempatkan di muka *vulva*, digambarkan dengan separuh kantung buah zakar hingga ujung penis. *Phallus* dalam posisi ereksi, dilengkapi dengan 3 buah bola kecil di sekitar ujung penis. Pada batang *phallus* terdapat pahatan kadal dan ular saling berhadapan. *Vulva* yang berada di belakang berbentuk tumpul, dengan ujung terbelah yang menggambarkan belahan *vulva*. Kemungkinan menggambarkan sanggama yang



Foto 7. Relief Gajah Sena dengan *phallus* menonjol



Foto 8. Relief lantai (zodiak) di Candi Ceto. Bagian ujung menggambarkan persenggamaan (*vulva* mengejar *phallus*)

sudah usai, atau setidaknya bermakna *vulva* mengejar *phallus*.

Selain pada kedua candi tersebut, petanda seks (*phallus* dan *vulva*) maupun persenggamaan ditemukan di Candi Surawana, Tegawangi, Kedaton, Penataran dsb. Di tubuh Candi Surawana terdapat relief sanggama dalam posisi berdiri, yaitu pada sebuah pilaster sisi selatan-barat. Menggambarkan pria bertopi *tekes* (Panji?) menggendong wanita. Kaki wanita dalam posisi mengangkang ke arah pria, dan *vulva* menempel pada bagian alat vital pria. Sementara tubuhnya diputar ke arah depan. Kedua tangan pria meremas payudara wanita. Selain itu pada batur candi sisi belakang terdapat relief erotis, yang menggambarkan pria dalam posisi berdiri dengan tangan terikat ke belakang pada batang pohon. Sementara wanita berdiri berhadapan sedang membuka kain panjangnya, sehingga bagian bawah tubuhnya telanjang. Wanita dilukiskan agresif, sedangkan pria diposisikan sebagai obyek. Masih pada batur candi ini, yaitu di sisi utara timur, terdapat relief yang menggambarkan seorang wanita bertelanjang dada menindih wanita lain. Kurang terang maksud penggambarannya. Apakah perkelahian antar wanita, atau sanggama sesama

jenis (lesbian). Pada sisi utara-barat terdapat relief yang menggambarkan seorang wanita dengan tangan kanan diarahkan ke alat vital seorang wanita yang duduk dipegangi wanita lain. Bisa jadi menggambarkan adegan aborsi.

Adegan sanggama juga ditemukan di candi perwara Tegawangi. Pada dinding sisi selatan digambarkan laki-perempuan bersanggama tampak dari arah samping. Keduanya dalam posisi berdiri. Kedua tangannya erat merangkul, sehingga tubuh mereka rapat kuat. Pada relief ini, penanda seks berupa *phallus* ataupun *vulva* tidak digambarkan, walau keduanya tanpa busana. Relief ini bisa dibandingkan dengan dua relief pada *patirthan* Kalitelon, Boyolali - kini disimpan di BP3 Jawa Tengah - yang diperkirakan berasal dari abad IX, yang melukiskan laki-laki pada posisi di atas dan wanita pada posisi di bawah. Pada relief lainnya digambarkan posisi sebaliknya (Atmodjo 1983:11).

5.3 Ungkapan Petanda Seks dalam Prasasti, Teks, dan Tradisi Lisan

5.3.1. Ungkapan dalam Sumber Data Prasasti

Hanya ada sebuah prasasti yang memuat tentang penanda seks, yang secara jelas menggambarkan *phallus*, yaitu prasasti Samirono (1370 Śaka = (1448 M.):

ri Śaka

1370

nir wiku bakitri lma

Bagian atas dari prasasti ini terdapat pahatan yang berbentuk *phallus* (lingga), dalam posisi ereksi. Menurut Soekarto K. Atmodjo (1983:176) *phallus* dalam posisi berdiri tegak (*erection*) melambangkan *urddhawareta*. Kata “*urddhawa*” artinya tegak, dan “*reta*” berarti air mani. Posisi *phallus* ketika mengeluarkan air mani, secara simbolik bermakna kesuburan.

Prasasti lainnya adalah Palemaran, yang bertarikh Śaka 1371 (1440 M). Terdiri atas 13 baris kalimat dengan menggunakan tipe aksara

peralihan, dari aksara Jawa Pertengahan ke Jawa Baru. Menuliskan tentang sebuah *patirthan* di Palembang, yang terletak di lereng gunung (*wukir*) hari Damalung. Kalimat awal berupa penghormatan kepada Dewi Saraswati (*Om Sri Saraswati*), dan pada bagian akhir baris ke-8 terdapat gambar sebuah lingga, yang ditempatkan diantara kata “Śakawarsa” dan angka tahun 1371 (Djafar 1986:4).

5.3.2 Ungkapan dalam Teks

Kitab *Pararaton* menceritakan *vulva* Ken Dēdēs, yang disebut dengan istilah “*rahsya*”. Bagian yang mengisahkan kejadian ini adalah adegan di Taman Baboji “.... *Satēkanira ring taman sira Ken Dēdēs tumurun saking padati, katuwon pagawening widhi, kengis wētis-ira, kengkap tēkan rahsyaniira, nēhēr katon murub denira ken Angrok.* (Ken Dēdēs turun dari kereta, kebetulan disebabkan karena nasib, tersingkap [kainnya dan tampak] betisnya, kelihatan sampai *rahsya*-nya yang bersinar oleh Ken Angrok)” (Padmapuspita 1966:18, 57). Kejadian ini, ditanyakan oleh Ken Angrok kepada Dang Hyang Lohgawe dan ayah angkatnya (Bango Samparan) di Karuman. Keduanya memberi jawaban sama, bahwa wanita yang mempunyai ciri demikian itu adalah wanita utama (*strinareśwari*). Bahkan Loh Gawe menyatakan bahwa barang siapa dapat menikah dengan wanita *nariśwari*, meski ia berasal dari golongan rendah sekalipun, niscaya di kemudian hari akan menjadi raja dunia (*ratu anyakramurti*). Atmodjo (1983:25) dengan mengutip keterangan singkat J.L. Brandes mengemukakan bahwa tipe perempuan terbaik (*adimuktyaning istri*), yang disebut “*strinariśwari*”, adalah memiliki tanda-tanda “*murup rahsyaniipun*” (menyala “rahasia”nya).

Dalam teks *Pararaton* alat kelamin wanita disebut dengan “*rahsya*”. Dalam konteks ini kata harafiah “*rahsya*” atau “*rahasya*” tentu bukan arti harafiah yang berarti rahasia, esoterik (Zoetmulder 1995: 902), melainkan

menunjuk pada organ tubuh yang dirahasiakan keberadaannya dan esoteris sifatnya, yakni *vulva*. Istilah lain yang acapkali dipakai adalah *yoni*, yang secara harafiah berarti rahim atau tempat lahir (Zoetmulder 1995: 1494). Istilah ini misalnya dipakai dalam teks *Rukminiatwa, yang memuat wejangan tentang bermacam-macam obat-obatan yang terkait dengan masalah sanggama maupun penggunaan lelepan (boreh, pupur) serta minyak untuk mempercantik diri, antara lain dioleskan pada alat kelamin wanita (lelepana yoni, wedakna yoni, rarabakneng yoni)*. Dalam naskah ini, lubang vagina disebut dengan “*leng ing yoni*”, sedangkan alat kelamin pria (*phallus*) disebut “*pashta*” (Atmodjo 1985:7-19). Secara harafiah, kata “*pastha*” berarti alat kelamin. Oleh karenanya, “*pasthendriya*” berarti genital laki-laki (Zoetmulder 1995:789). Terdapat pula istilah lain yang menunjuk arti demikian, yaitu “*lingga*” dan “*purusa*” (Zoetmulder 1995:601, 887).

Dalam sejumlah teks Jawa Kuna maupun Jawa Tengahan, perihal hubung kelamin (*sanggama, alaki, makalaki*) acap dimunculkan. Bukan saja untuk mekukiskan adegan percintaan, namun terkait pula dengan ajaran agama. Dalam aliran Tantra, sanggama bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan biologis, namun lebih dari itu yaitu cara syah untuk mencapai Puncak Bahagia (*moksa, nirwana mahasukha*) (Supomo 1985: 410). Menurut ajaran Tantra aliran kiri (*niwrtti*), untuk dapat segera mencapai moksa, caranya adalah dengan sebanyak-banyaknya melakukan *pancama*: (1) *matsya* (ikan), (2) *mamsa* (daging), (3) *mudra* (sikap tangan), (4) *mada* (minuman yang memabukkan), dan (5) *maituna* (cinta kasih, sanggama). Dengan demikian, sanggama adalah suatu cara untuk mencapai moksa. Gambaran demikian bisa dijumpai dalam beberapa kakawin berikut.

Dalam Kakawin *Sumanasantaka* (87.3) terdapat kalimat “.....semoga tercapai kesempurnaan tapaku di tempat tidur....”. Zoetmulder mengkaitkan penulisan kakawin

dengan praktek yoga, yang juga sering digunakan para kawi dalam adegan sanggama (Supomo 1985:412). Gambaran demikian dijumpai pula dalam Kakawin *Arjunawiwaha* (398.1), yang mengisahkan Arjuna memusatkan diri dalam yoga asmara (*smaratantrayoga kinēnēp nira*) manakala bersanggama dengan Dewi Citrawati. Begitu pula dalam Kakawin *Sutasoma* dikisahkan bahwa Sutasoma juga beryoga pada waktu bersanggama (*yogasmarana*) dengan Candrawati. Pendek kata penggambaran sanggama baik secara tekstual maupun visual (berbentuk arca atau relief) terkandung pula maksud-maksud religis, khususnya yoga.

Dalam Kakawin *Smaradahana* dijumpai uraian tentang sepuluh sumber indra yang bisa membawa kesejahteraan. Salah satu diantaranya “*upasthendriya*”, yaitu penggerak kemaluan atau keinginan untuk berkelamin. Perkataan ini merupakan bentukan dari dua kata, “*upastha*” dan “*indriya*”. Sebagaimana dikemukakan di atas, kata “*pastha*” secara harafiah berarti alat kelamin. Kendati demikian, nafsu untuk bersanggama perlu dikendalikan, sebab selain dapat membawa kesejahteraan, sebaliknya bisa menjerumuskan manusia. Untuk itulah maka nafsu atau keinginan (*kama*) harus didasari dan dijiwai oleh dharma (kebenaran), karena *kama* yang tidak didasari oleh dharma mengakibatkan penderitaan (Manu 1985:190). Manusia yang tidak dapat mengendalikan nafsu diibaratkan sebagai *aswa* (kuda), tipe laki-laki terjelek, tingkah lakunya kasar, dan kurang terkendali, termasuk perilaku seksualnya.

5.3.3 Ikon “Maskulin” Bhima dalam Prasasti, Teks, dan Tradisi Lisan

Prasasti Jawa Kuna yang dituliskan di bagian belakang arca Bhima koleksi Museum Mpu Tantular menggambarkan perwujudan seseorang yang telah ditahbiskan menjadi dewa (Munandar 1990:181). Berarti, konsep pemujaan terhadap arwah (*ancestors worship*) berlaku pula pada pengarcian Bhima. Pemujaan terhadap

Bhima dihubungkan dengan kultus Dewa Śiwa, sebab Bhima adalah aspek Śiwa, atau salah satu dari 8 nama Śiwa (*astasajña*), yaitu Rudra, Bhawa, Sarwa, Isa, Pasupati, Bhima, Ugra, dan Bhairawa. Petunjuk demikian antara lain pada inskripsi Nglawang, yang dituliskan pada arca Bhima, yang memuat kata “lingga”. Sementara, di Bali pemujaan terhadap Bhima secara khusus dihubungkan dengan Bhairawa. Atmodjo (1986: 21) menyatakan bahwa arca Śiwa Bhairawa (Bhima Bhairawa) di Pura Kebo Edan (Pejeng) dan arca Bhima dalam bentuk *chatuhkaya* yang juga berasal dari Pejeng menggambarkan raja Bali yang memerintah sekitar 1337 – 1342 M., yakni Astasura Ratna Bhumi Banten, penganut aliran Bhairawa (Bhairawa marga).

Prasasti lain yang berkenaan dengan Bhima adalah prasasti Wukajana (885 M.), yang menyebut sebagai pembunuh Kicaka. Dalam kisah ini, Bhima hadir menjadi lakon dalam seni pertunjukan Jawa Kuna, yaitu “.....*si galigi mawayang bwat macarita bhima ya kumara*” (Naerssen 1937:445-446) - cerita mengenai Bhima sewaktu muda. Selain itu, prasasti Sukamerta yang dikeluarkan oleh Krtarajasa (1296 M.) menginformasikan ketangkasan seorang pejabat, Rakryan Kanuruhan ing Daha bernama Pu Lwar. Kepandaian berperangnya menggunakan senjata gada bagaikan kepandaian Bhima (*gada-dharabhimatulya-runati-sura*). Informasi prasasti ini sejalan dengan gambaran Bhima pada seni arca, dimana Bhima acapkali diarcakan dengan senjata gada, yang dalam Pewayangan Jawa dinamai “*Godo Rujakpolo*”. Memang prasasti-prasasti ini tidak secara langsung berkenaan dengan penanda seks. Namun tergambar bahwa ketika itu Bhima telah menjadi idola masyarakat, dan diberi citra sebagai pahlawan.

Selain dalam prasasti, ketokohan Bhima banyak dimuat dalam karya sastra, khususnya pada bagian - bagian (parwa) wiracarita *Mahabarata*. Kisah *Bhima Kumara* yang disebut dalam prasasti Wukajana di atas adalah episode

"*Wirataparwa*", yang disadur dari *Mahabarata* India atas perintah raja Dharmawangsa (991-1016 M). Baik *Adiparwa* maupun *Wirataparwa* mencitrakan Bhima sebagai pahlawan perang dan pelindung masyarakat. Relief tertua yang memuat kisah Bhima terdapat di *patirthan* Jalatunda, yang menggambarkan kisah Swayamwara Draupadi, salah satu episode *Adiparwa*. Dalam cerita ini, Bhima dicitrakan sebagai pahlawan perang. Citra Bhima sebagai pahlawan perang juga hadir dalam *Parthayajña*, yang juga divisualkan di Candi Jago. Dalam cerita ini, Bhima dicitrakan sebagai pahlawan perang. Bhima, dan saudara-saudaranya mengadakan pemujaan pada Bhairawa.

Kisah Bhima juga dijumpai dalam naskah susastra lain seperti kitab *Nawaruci* karya Mpu Sawamurti pada akhir Majapahit. Dalam kisah ini citra Bhima beda dengan yang dipaparkan di atas, yaitu sebagai pencari air "untuk menyucikan diri" sekaligus peruwat. Dalam betuk relief, cerita "Bhima Suci" dipahatkan di patapan Kendalisada Gunung Penanggungan dan di Candi Sukuh. Selain relief ini, di Candi Sukuh ada lakon Bhima lain *Bhima Bungkus* dan *Bhimastawa* (*Bhimaswarga*) dan Bhima peruwat raksasa Kalantaka pada lakon *Sudamala*. Cerita ini juga didapati di Candi Tegawangi. Dalam cerita *Bhima Bungkus* terdapat kisah mengenai cawat poleng, busana yang dalam ikonografi selalu dikenakan oleh Bhima. Pada sejumlah lakon itu, Bhima tidak hanya tampil sebagai pahlawan dan pelindung, namun sekaligus sebagai peruwat.

Selain data artefaktual (arca, relief) dan tekstual (prasasti, teks), tokoh Bhima juga dikisahkan dalam tradisi lisan, baik berupa lakon wayang atau tutur. Diantara lakon dan cerita tutur itu, Bhima dikisahkan dalam kaitan dengan fungsi luar biasa dari *phallus*-nya dan perannya dalam kehidupan agraris. Kendatipun cerita ini berasal dari masa yang lebih muda (pasca Majapahit), namun perlu dipertimbangkan, karena terkait dengan konsep kesuburan tanah dan tanaman.

Cerita tentang Bima berkembang di Jawa Tengah, utamanya berkait dengan asal-usul Sungai Serayu. Di Dataran Tinggi Dieng terdapat mata air "*tuk Bimo Lukar*". Istilah "*lukar*" berarti terbuka, terlepas (Zoetmulder 1995:611). Istilah ini sering dihubungkan dengan busana, misalnya perkataan "*lukar busana*" (lepas baju). Dalam konteks mata air (tuk), kata "*Bimo Lukar*" diartikan sebagai Bima yang telanjang, yang dari *phallus*-nya memancarkan air, dan dipercayai sebagai mata air Kali Serayu. Asal-usul Kali Serayu dilegendakan oleh warga yang tinggal di DAS Serayu dibuat oleh Bhima yang perkasa, dengan menggunakan *phallus*-nya. *Phallus* Bhima dijadikan mata bajak (luku). Bukan hanya Kali Serayu yang dibuat dengan cara dibajak menggunakan *phallus*, namun juga Kali Klewang, percabangan Kali Serayu yang dibajak dengan *phallus* Drona. Oleh karena Drona sudah tua dan *phallus*-nya tidak sebesar dan tidak sekokoh *phallus* Bhima, maka Kali Klewang lebih kecil ketimbang Kali Serayu dan berkelok-kelok. Di samping itu terdapat sungai di dekat Kebumen, bernama Kali Lukulo. Menurut W.J. van der Meulen S.J. (1988:71 cat. 63), kata "*Lukulo*" mungkin berasal dari "*(w)ukuloh*", artinya bajak subur (*bhaghalina*). Jika benar demikian terbayang bahwa sungai ini dibuat dengan pisau bajak, serupa dengan Kali Serayu dan Klewang. Pisau bajak itu berupa *phallus* dari tokoh legendaris tertentu. Kisah-kisah ini menggambarkan hubungan antara *phallus* dengan air, baik sumber air ataupun sungai.

Cerita tutur tentang asal muasal Kali Serayu juga tampil dalam lakon wayang kulit, berjudul "*Lampahan Bimo ing Lepen Serayu*" (Lor. 12.577 No. 23). Lakon ini adalah salah satu dari banyak lakon wayang kulit yang pada tahun 1930-an dihimpun oleh J.L. Moens dari dalang-dalang desa di daerah Yogyakarta Selatan. Hasil dokumentasinya disimpan di Perpustakaan Universitas Leiden. Selain itu, kisah ini juga termuat dalam lakon wayang "Pendowo Tani", yang kini masih sering dipentaskan pada

pertunjukan wayang kulit ketika berlangsung upacara bersih desa (sedekah bumi) di daerah Yogyakarta, Surakarta, dan sekitarnya. Tempat lain di DAS Serayu yang dilegendakan dalam hubungan dengan Bhima adalah gundukan batu di Kali Serayu, tidak jauh dari pertemuan (*tempuran, sawangan*) Kali Serayu dan Kali Logawa, yang oleh warga setempat dinamai “Kepel Bima”. Obyek lain di Jawa yang dikaitkan dengan Bhima adalah pahatan berbentuk telapak kaki, yang disebut “Tapak Bima”.

Dalam lakon “*Bimo tulak*” (Lor. 12.577 NO. 10) Bhima tampil sebagai pelindung bagi tanaman padi dari serangan wereng, sekaligus pelindung para petani. Diceritakan bahwa pada malam hari Bhima bertelanjang bulat mengelilingi desa. Ujung *phallus*-nya menyala. Dengan kekuatan gaibnya, hama wereng disedot oleh *phallus*-nya, sehingga persawahan desa terbebas dari bencana gagal panen oleh hama wereng (Sumaryoto 1998:16). Dalam kisah ini, Bhima, dan utamanya *phallus*-nya, memiliki dikisahkan memiliki kekuatan magis, yang mampu menolak bahaya. Hal ini sejalan dengan fungsi Bhima sebagai sang peruwat.

6. Makna Ritus Kesuburan bagi Petani Jawa Masa Lampau

6.1 Makna Simbolik *Phallus* dan *Vulva* pada Ritus Kesuburan

Penandaseks digambarkan sebagai genital pria (*phallus*) ataupun wanita (*vulva*) atau kadang penyatuan keduanya dalam persetubuhan. Wujud penggambarannya dikelompokkan menjadi dua: (1) digambarkan secara naturalis, sesuai dengan bentuk riil *phallus*, *vulva* atau aktivitas *coitus*; (2) tidak naturalis, yakni tidak seperti bentuk riilnya. Wujud pertama dikategorikan sebagai ikon, yaitu adanya keserupaan antara tanda dan yang ditandai, atau berwujud sebagai petanda ikonik. Pada wujud kedua tidak dijumpai keserupaan antara tanda dan yang ditandai. Hal ini berarti merupakan petanda simbolik. Dengan demikian, terdapat dua kategori mengenai wujud

petanda seks, yakni ikon dan simbol. Keduanya sama-masa dipergunakan di dalam ritus sebagai ikon ataupun simbol suci.

Simbol suci mempunyai ciri-ciri khusus sebagai berikut: (a) muatannya penuh dengan sistem-sistem nilai baik apabila dibanding simbol biasa, (b) penuh dengan muatan emosi dan perasaan, (c) berkenaan dengan masalah paling hakiki. Arca dan relief yang berwujud petanda seks memenuhi ciri-ciri simbol suci. Di dalamnya terkandung nilai religius. Penggunaannya didorong oleh emosi keagamaan dan diperuntukkan bagi pemenuhan kebutuhan dasar manusia sebagai pelaku upacara. Penanda seks ini digunakan dalam komunikasi antara pelaku upacara dan unsur gaib dari dunia gaib. Dengan menampilkan wujudnya secara naturalis, maka dunia gaib akan menjadi tampak nyata di arena upacara. Simbol suci ini menyuarakan pesan-pesan keagamaan yang berkenaan dengan etos atau pandangan hidup sesuai dengan keinginan para pelaku upacara, yaitu pesan tentang kesuburan untuk memperoleh kesuburan tanah, tanaman atau keturunan.

6.2 Makna Simbolik Sanggama dalam Ritus Kesuburan

Persetubuhan adalah penyatuan antara unsur feminin dan maskulin. Dalam konsepsi Hindu ataupun Buddha, sanggama merupakan proses berkumpulnya unsur *purusa* (laki-laki) dan *pradhana* (perempuan), atau bertemunya zat kama putih (*sukla*) dan kama bang (wanita) (Atmodjo 1983:11 cat. 30). Sebagaimana telah dikemukakan, perilaku seks dalam konteks ritual kadang disertai dengan ritus persetubuhan dengan siapa saja (*promiscuity*). Oleh karenanya, hubungan *phallus-vulva* dalam bentuk persetubuhan acap menjadi simbol/ikon suci dalam ritus kesuburan. Sanggama ditampilkan dalam arca, relief atau dalam perilaku yang sebenarnya.

Adegan persetubuhan dalam arca, secara ikonik belum ditemukan, tetapi dalam wujud

simbolik, ditemukan dalam bentuk kesatuan lingga (Śiwa) dan yoni (Uma/Parwati) atau dalam arca Arddhanareśwari, yaitu arca yang separuh menggambarkan pria (Śiwa) dan separuh wanita (Uma/Parwati). Arddhanareśwari adalah Śiwa-Uma dalam satu tubuh. Arca ini ditemukan di Candi Tegawangi berupa Ardhanareśwari mengendarai wahananya (Nandi). Semula berjumlah sepasang, ditempatkan di ujung pipi tangga. Salah satunya kini berada di Museum Erlangga Kediri. Penyatuan unsur maskulin dan feminin menghasilkan kekuatan tertinggi. Pada agama Hindu, khususnya Hindu-Śiwa, Śiwa dikonsepsikan sebagai Dewa Pencipta. Penciptaan jagat raya dilakukan melalui "Tandhava", yaitu stilisasi sanggama dalam bentuk gerak tari.

Wujud simbolik/ikonik *coitus* dijumpai pada sejumlah relief candi, yang menampilkan adegan seks. Dari cara penggambarannya, dibedakan menjadi dua: (a) penggambaran secara naturalis, berupa adegan persetubuhan antara pria dan wanita, seperti relief pada Candi Kalitelon, Tegawangi, dan mungkin pada batur Candi Surawana; (b) penggambaran secara indeksial, yang berupa sepasang *phallus* dan *vulva*, seperti terdapat di lorong Gapura I Candi Sukuh dan halaman Candi Ceto. Ritus kesuburan bisa dilakukan dengan persetubuhan yang sesungguhnya. Sanggama dalam rangka ritual antara lain ditemukan dalam *Pancamakara* pada Tantrayana kiri (*niwrtti*), antara lain dengan mengadakan *maituna*. Bagi manusia, khususnya yang belum menikah, *maituna* sangat dilarang. Namun, dalam Tantrayana kiri (*left-hand path*), apa yang terlarang itu justru merupakan ritus tersuci. Tiada yang kotor bagi orang yang bersih. *Pancama* (lima Ma) yang dilakukan berlebihan justru merupakan aktivitas upacara keagamaan (Soekmono 1987:33-34).

Sebagaimana dipaparkan di atas, *maituna* adalah tindakan erotik yang berupa sanggama dalam upacara keagamaan. Dalam hal ini, hal yang sekilas tampak porno atau erotik

sesungguhnya dihubungkan dengan kepercayaan terkait dengan unsur-unsur kesuburan, penolak bahaya, keselamatan, kelahiran kembali (*rebirth*), dsb. (Atmodjo 1983:13). Hal ini tidak hanya tergambar dalam sumber data artefaktual dan perilaku religis, namun juga dituliskan dalam karya sastra.

6.3 Maksud dan Tujuan Penggunaan Petanda Seks

Petanda seks (*phallus* dan *vulva*) ataupun sanggama, baik yang berwujud arca atau relief adalah artefak masa lampau, yang dibuat untuk maksud dan tujuan tertentu. Ada kecenderungan bahwa arca dan relief yang berwujud petanda seks itu berada di candi, punden berundak, gua pertapaan, ataupun kolam suci (*patirthan*). Tidak diragukan bahwa maksud dan tujuan penggunaannya berkenaan dengan religi, khususnya Hindu-Śiwa. Jika melihat lokasi serta persebarannya di daerah-daerah terpencil, seperti di dalam hutan, lereng gunung, dan di pedesaan dekat persawahan atau sumber air, maka selain untuk pemujaan dewata (*dewapuja*), dapat juga terkait pula dengan kepentingan agraris.

Petanda seks dibuat untuk maksud yang berkenaan dengan ritus keagamaan, yaitu sebagai media atau perangkat ritus, khususnya pada agama Hindu-Śiwa, dan lebih khusus lagi ritus kesuburan. Pembuatannya dimaksudkan untuk memperoleh kesuburan tanah, tanaman, maupun binatang ternak sesuai percaharian pokoknya. Fungsinya yang demikian tidak melenceng dari fungsi umumnya, yaitu dibuat untuk dipuja atau dalam beberapa hal dikaitkan dengan pemujaan kepada dewa atau orang suci tertentu (Maulana 1984:1), atau sebagai representasi yang sesuai bagi dewa yang dipuja (Banerjea 1974:1). Benda suci itu adalah media ritus pada komunikasi vertikal antara pemuja (*bhakta*) dan Dewa, orang keramat, atau hal lain yang disucikan, dan khususnya pada puja luar (Santiko 1995:25). Sebagai perangkat upacara, petanda seks yang berupa arca dan relief

merupakan komponen penting dalam sistem religi (Koentjaraningrat 1987:80; 1990:378), yaitu sebagai perangkat upacara religi atau magi. Sebagai alat peribadatan, petanda seks dengan demikian dipandang sebagai benda keramat. Hal ini dapat difahami, sebab *phallus* adalah bentuk naturalis dari petanda Śiwa, yang dalam wujud simbolik berupa lingga. Demikian pula, *vulva* adalah bentuk naturalis dari *śakti* (istri) Śiwa, yang dalam wujud simbolik berupa yoni. Hubungan antara *phallus* dan lingga bisa dijelaskan sebagai berikut. *Phallus* adalah bentuk naturalis dari salah satu bagian (*bhaga*) suatu lingga, yaitu bagian yang berbentuk silindris dan berada di posisi atas.

Phallus (petanda seks) – lingga – Dewa Śiwa.

Vulva (petanda seks) – yoni – *śakti* Śiwa (Uma, Parwati)

Kaitan antara penanda seks yang berupa *phallus* dan Śiwa, atau antara *vulva* dan Uma, memberi petunjuk bahwa dewa yang dipuja adalah Śiwa. Pengguna utamanya adalah warga luar keraton, khususnya petani di pedesaan, yang tataran keimanannya belum cukup tinggi. Oleh sebab itu sengaja dibuat naturalis agar mudah difahami oleh pemujanya. Revitalisasi kultus lingga dan kultus Bhima pada masa Majapahit didasari oleh kebutuhan pemujanya, antara lain berkenaan dengan kesuburan tanah, tanaman atau keturunan (anak). Dengan demikian, terdapat hubungan antara pembuatan media ritus dalam bentuk tertentu ini dengan kebutuhan riil pelaku upacara, tidak terkecuali kebutuhan ekonominya.

Meskipun kurun waktu pembuatan petanda seks berasal dari abad XIV-XV bahkan hingga abad XVI M, berarti sejaman dengan Majapahit, namun penanda seks telah ada sejak masa kerajaan Mataram Kuno, terbukti oleh adanya relief *coitus* di Candi Kalitelon (abad IX). Selanjutnya pada masa Singhasari, sejumlah arca Bhairawa dipahatkan telanjang hingga terlihat *phallus* -nya. Namun, *phallus* itu dibuat proporsional. Hal ini berbeda dengan fenomena ikonografis masa Majapahit, khususnya akhir

Majapahit, dimana penanda seks banyak digambarkan secara naturalis dan tidak proporsional. Kecenderungan ini bisa difahami, sebab agama yang dominan kala itu adalah Hindu-Śiwa, khususnya Śiwa-Śidhanta, yang menempatkan Śiwa sebagai *iṣṭadewata*. Lebih khusus lagi ada indikasi menguatnya kembali kultus lingga (*lingga cult*) (Santiko 1993). Informasi demikian didapatkan pada prasasti Majapahit Akhir seperti Prasasti Nglawang, Samirone (1370 Śaka), Palembang (1371 Śaka), dan Tamiajeng (1380 Śaka).

6.4 Fungsi Petanda Seks dalam Ritus Kesuburan

Sebagai simbol suci untuk ritus keagamaan, relief dan arca yang menampilkan *phallus* dan *vulva* memiliki fungsi spesifik, yakni sebagai media dalam ritus kesuburan. Artefak yang demikian memiliki persebaran yang spesifik pula, yakni di tempat terpencil di lereng gunung, dalam hutan, dekat sumber air, atau di areal persawahan. Bila menilik keletakannya, bisa dikatakan bahwa perangkat upacara itu berada di masyarakat yang basis perekonomiannya agraris. Bagi petani, hal penting untuk produktivitas hasil buminya adalah kesuburan, baik kesuburan tanah ataupun kesuburan tanaman.

Bagi masyarakat yang religiositasnya tinggi, upaya memperoleh kesuburan antara lain ditempuh lewat pendekatan religis, yakni lewat ritus untuk mendapatkan atau meningkatkan kesuburan. Hal ini terbukti dengan ditemukannya perangkat upacara kesuburan (*fertility cult*) di areal pertanian, yang berupa relief dan arca yang berwujud petanda seks. Dengan demikian, fungsi petanda seks bukan semata religis tetapi sekaligus ekonomis. Dalam hubungan itu muncul pertanyaan “mengapa penanda seks (*phallus*, *vulva*, dan *sanggama*) dalam bentuk arca dan relief dijadikan media dalam ritus kesuburan?” Jawaban terhadapnya dilakukan dengan merelasikan simbol/ikon *phallus*, *vulva* dan *sanggama* di satu pihak dan aspek kesuburan

pada pihak lain sesuai dengan konsep religisnya.

Ritus kesuburan adalah upacara ritual yang ditandai oleh doa-doa, korban, arak-arakan, atau media pemujaan guna mendapatkan kesuburan. Aplikasinya acap bersifat religio-magis, yang berwujud pesta dengan prosedur ritual dan magi, utamanya magi simpatetik. Terkadang disertai dengan perisetubuhan terhadap siapa saja. Oleh karenanya, genital pria dan wanita atau hubungan antara keduanya dalam bentuk perisetubuhan menjadi simbol religi. Sesungguhnya kultus kesuburan mempunyai perlambang yang lebih luas, yang mencakup simbol yang berhubungan dengan elemen air, udara, dan tanah. Pada Candi Ceto, unsur udara disimbolkan dengan garuda dan matahari, di Candi Sukuh sebagai garuda dan Śiwaditya (pada *obeliks* halaman III). Unsur bumi dilambangkan dengan kura-kura, ular dan binatang air (katak, mimi, mituna, yuyu, kadal).

Ritus kesuburan dilaksanakan demi menjalin komunikasi dengan makhluk spiritual guna mendapatkan kesuburan, baik kesuburan anak, kesuburan tanah, maupun membiaknnya hewan ternak. Pada mulanya ritus kesuburan sangat terkait dengan pertanian. Namun, dalam perkembangannya berkenaan pula dengan aspek reproduksi dan penciptaan alam, dimana simbol/ikon genital dinilai relevan untuk dijadikan media pemujaan.

6.5 Urgensi Ritus Kesuburan bagi Petani Masa Lampau

Basis ekonomi Majapahit adalah pertanian. Bagi petani, unsur penting bagi produktivitas pertaniannya adalah kesuburan tanah, pasokan air, dan bebas hama. Untuk memenuhinya dipilihlah lahan yang subur dan memiliki pasokan air cukup, dan melakukan cara lain sesuai dengan alam pikirannya, yaitu cara religis, magis atau religio-magis. Ritus pertanian adalah salah satu pendekatan ekonomi pertanian, dengan memakai pendekatan “religio-ekonomik”.

Pembukti bahwa ritus kesuburan merupakan kegiatan religio-magis yang diposisikan penting adalah ditemukannya media/perangkat upacara berbentuk petanda seks, baik yang diekspresikan dalam bentuk arca dan relief, yang ternyata banyak ditemukan di sekitar areal pertanian. Dengan demikian, secara kontekstual fungsinya berkenaan dengan pertanian, yaitu upaya untuk mendapatkan/meningkatkan kesuburan tanah dan tanaman, turunnya hujan, dan agar terhindar dari serangan hama. Di sekitar areal persawahan terdapat bangunan suci kecil yang secara khusus digunakan dalam ritus kesuburan, yang didalamnya ditempatkan simbol lingga-yoni (bisa juga berwujud naturalis *phallus-vulva*), arca Bhima, simbol perisetubuhan, arca Dewi Sri, ataupun miniatur lumbung batu. Bangunan khusus yang demikian bisa dibandingkan dengan pura melanting di Bali yang berada di areal persawahan dan fungsinya terkait dengan ritus kesuburan. Bisa juga perangkat upacara itu tidak ditempatkan dalam bangunan tersendiri, namun berada bersama dengan perangkat upacara lain pada suatu bangunan suci Hindu atau Buddha, dan khususnya pada candi Hindu sekte Śiwa.

Tradisi yang berkenaan dengan ritus kesuburan masih dilakukan hingga kini dalam bentuk upacara lepas panen “Sri-Sedono”, upacara minta hujan (*tiban, hujung, manten kucing*), dsb. Di Desa Tambak Watu, Kecamatan Purwosari, Pasuruan, di lereng utara-timur Arjuna, ritus minta hujan dilakukan dengan memandikan arca Bhima di punden desa. Arca ini berasal dari Candi Spilar. Ada hubungan antra Bhima dan air seperti tergambar dalam kisah pembuatan Kali Serayu dengan *phallus* Bhima pada cerita “*Tuk Bimo Lukar*” maupun relief Bhima di situs *patirthan*, seperti relief “*Sudamala*” di Candi Sukuh dan “*Mr̥gayawati*” di Jalatunda.

Apabila ritus kesuburan merupakan salah satu pendekatan untuk mengoptimalkan produk ekonomi pertanian, berarti ada tiga pendekatan

ekonomi yang dikembangkan oleh masyarakat Jawa Kuna: (1) tekno-ekonomik, (2) sosio-ekonomik, dan (3) religio-ekonomik. Pendekatan terakhir banyak dilakukan oleh masyarakat yang religiositasnya tinggi, seperti pada masyarakat masa Majapahit. Cara ini diyakini dapat menyelesaikan problem ekonomi petani masa lampau. Pendekatan religio-ekonomik lewat kultus kesuburan banyak dilakukan pada masa Majapahit, khususnya masa akhir Majapahit pada kawasan luar keraton. Hal ini dilatari oleh tiga hal: (1) wilayah penggunaannya adalah desa-desa pertanian (thani), (2) masa Majapahit ditandai oleh menguatnya kultus terhadap lingga (dan yoni), atau kesatuan keduanya, (3) revivalisme tradisi megalitik, diantaranya berbentuk kultus kesuburan. Faktor-faktor itulah yang menjadi pemicu bagi tumbuh suburnya ritus kesuburan pada masa Majajaphit, khususnya di daerah pedesaan yang berbasis ekonomi pertanian.

DAFTAR PUSTAKA

- Atmodjo, M.M. Soekarto K. 1983, "Mengapa *Phallus* Arca Śiwa Bhairawa di Pura Kebo Edan Menghadap ke Arah Kiri", *Berkala Arkeologi*, Maret 1983. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta.
- , 1983a. "Sekeping Batu Prasasti Gunung Waringin (Bali) dan Samirana (Jawa)", *Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi I*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Depdikbud.
- , 1983b. *Catatan mengenai Ngelmu Katuranggan (Fisiogaami) dalam Masyarakat Jawa*. Yogyakarta: Proyek Javanologi.
- , 1986, "Tokoh Bima dalam Arkeologi Klasik", *Berkala Arkeologi* Th. VII (2): 14-26. Balai Arkeologi Yogyakarta.
- , 1989, *Sekitar Hari Jadi Kabupaen Banyumas*. Seminar Sehari tanggal 11 Nopember 1989 di Purwokerto.
- Bakker S.J. J.W.M. 1978. *Filsafat Kebudayaan, Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius, BPK. Gunung Mulia.
- Barker, Chris. 2011. *Cultural Studies: Teori dan Praktek*. Bantul: Kreasi Wacana.
- Bruyne, Edgar. 1977. *Filsafat Seni*. Penerjemah: Soekadarman. Malang: Sub-Proyek Penulisan Buku Pelajaran. P3T IKIP Malang.
- Cahyono, M. Dwi dan Blasius Suprpta. 1998. "Kultus Kesuburan dalam Seni Bangun Keagamaan pada Lereng Barat Gunung Lawu (Abad XIV - XV M): Kajian Makna Religius dengan Model "Sitem Trikhotomi" terhadap Tanda Ikonografi dan Relief", Laporan Penelitian. Malang: Lembaga Penelitian Universitas Negeri Malang.
- Dhavamony, Mariasusai. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Eliade, Mircea (ed.). 1987, *The Encyclopedia of Religion*, Vol II. New York: Mac-Millan Publishing Company.
- Ensiklopedia Nasional Indonesia (ENI)*, 1991.
- Ferm, Virgilius. 1959. *An Encycloipedia of Religion*. Paterson, New Jersey: Littlefield, Adam & Co.
- Firth, R (ed.). t.t. *Tjiri-Tjiri Alam dan Alam Hidup Manusia. Suatu Pengantar Antropologi Budaya*. Bandung: Sumur Bandung.
- Daeng, Hans. 1991. "Manusia, Mitos dan Simbol", *Majalah Basis*, Januari No. 1 Tahun XL.
- Fischer, Th. 1952. *Pengantar Antropologi Kebudayaan Indonesia*. Penerjemah: Anas Makruf. Djakarta: PT. Pembangunan.
- Geertz, Clifford. 1992. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic.
- Goeltom, Annisa Maulana. 2005. *Gejala Phallisme di Lereng Barat Gunung Lawu*. Skripsi Sarjana Universitas Indonesia.
- Goris, R. 1974. *Sekte-sekte di Bali*. Penerjemah: P.S. Kusumo Sutojo. Jakarta: Bhratara.

- Koentjaraningrat. 1985. *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Mahaviranata, Purusa. 1982. "Arca Primitif di Situs Keramas Bali", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Depdikbud.
- Masinambow, E.K.M. 1991. "Representasi dalam Kebudayaan: Beberapa Aspek Teori dan Metodologi dalam Penelitian Sosial-Budaya", *Penataran Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Lembaga Penelitian Universitas Indonesia.
- Maulana, Ratnaesih. 1984. *Ikonografi Hindu*. Jakarta: FS-UI.
- Mulia, Rumbi. 1964. "Beberapa Tjataan tentang Artja jang disebut Type Polinesia," *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra*, Djilid II (2).
- Padmapuspita, Ki. J. 1966. *Pararaton, Teks Bahasa Kawi, Terjemahan Bahasa Indonesia*. Jogjakarta: Taman Siswa.
- Peursen, C.A. van. 1975. *Strategi Kebudayaan*. Jakarta: Kanisius.
- Santiko, Hariani. 1970. "Pemujaan Dewi Kesuburan (*Mother Goddess*)", *Mimbar Ilmu*, Th. IV (7): 50-57.
- , 1995. "Seni Bangun Sakral Masa Hindu-Buddha di Indonesia (Abad VIII - XV Masehi): Analisis Arsitektur dan Makna Simbolik," Naskah Pidato pada Upacara Pengukuhan sebagai Guru Besar Madya Tetap pada Fakultas Sastra UI tanggal 9 Desember 1995.
- Seltmann, Friederich. 1975. *Palang and Puja*:67-78. Stuttgart: Staatliches Museum für Volkenkunde.
- Spradly, James P. 1972. "Foundation of Cultural Knowledge", *Cultural and Cognition*. San Francisco: Chandler.
- Stutterheim, W.F. 1956. "An Ancient Indonesia Bhima Cult", in *Studies in Indonesian Archaeology*: 120-125. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sukendar, Haris. 1980. "Mencari Peninggalan Nenek Moyang Pendukung Tradisi Megalitik di Tanah Bada (Sulawesi Tengah)", *Kalpataru*.
- Sumaryoto, Woro Aryandini. 1998. "Citra Bima dalam Karya Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Sejarah Kebudayaan", Ringkasan Disertasi. Jakarta: UI.
- Suparlan, Parsudi. 1980/81. "Kebudayaan, Masyarakat dan Agama: Agama sebagai Sasaran Penelitian Antropologi," *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra* Jilid X No. 1.
- , 1981/82. "Struktur Sosial, Agama dan Upacara: Geertz, Hertz, Cunningham, Tunner dan Levi-Strauss", *Ilmu Sosial Dasar I*. Jakarta: Konsorsium Antar Bidang, Depdikbud.
- Supomo, S. 1985. "Kama di dalam Kekawin", *Bahasa - Sastra - Budaya*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Susanto, P.S. Hary. 1987. *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Alide*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suseno, Frans Magnis. 1993. *Etika Jawa*. PT. Gramedia Pustaka Utama. Jakarta.
- Wirjosoeparto, Soetjipto. *Sedjarah Seni Artja India*. Djakarta/Jogjakarta: Kalimasodo.
- Zoetmulder, P.J. 1995. *Kamus Jawa Kuna - Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

KOTA RENTANG, SUMATRA UTARA: JALUR PERDAGANGAN PANTAI TIMUR SUMATRA

Naniek Harkantiningasih dan Sonny C. Wibisono

Abstrak. Kota Rentang adalah sebuah situs baru yang ditemukan di kawasan Muara Belawan, Medan pada tahun 2008. Dalam artikel ini akan dipresentasikan bukti-bukti arkeologi yang ditemukan melalui kegiatan ekskavasi. Dalam konteks kawasan Muara Belawan penemuan situs Kota Rentang ini menjadi penting artinya, karena di kawasan ini pula pernah ditemukan situs yang cukup dikenal yaitu Kota Cina. Sebuah situs permukiman di daerah rawa pantai yang mengandung temuan keramik dari masa Song-Yuan, dan situs lain Paya pasir tempat ditemukan bangkai kapal kuno. Analisis keramik menjadi kunci penting menelusuri situs-situs perdagangan di Muara Belawan, kapan Kota Rentang mulai berperan dalam jaringan perdagangan. Studi ini juga dilakukan perbandingan variabilitas dan kronologi keramik antara Situs Kota Rentang dan Situs Kota Cina yang terletak dalam satu sistem jaringan sungai pesisir-pedalaman. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih baik tentang pertumbuhan pusat-pusat kota pantai yang berperan dalam jaringan perdagangan regional abad 12 – 16 di pantai timur Sumatra bagian utara khususnya di kawasan Muara Belawan.

Kata kunci: Kota Rentang, perdagangan, keramik

Abstract. Kota Rentang, North Sumatra: Trade Route on the East Coast of Sumatra. Kota Rentang is a new site, which was discovered in Muara/Belawan (Belawan Estuary) area, Medan, in 2008. In this article will be presented archaeological evidences found during excavations. In the context of Muara Belawan area, the discovery of this site is important because in this area there is also a quite famous site, which is Kota Cina, a habitation site that contains Song-Yuan ceramics, and Paya Pasir, where there is an old shipwreck. Ceramics analysis is the important device in retracing trade sites in Muara Belawan and finding out when Kota Rentang was first involve in trade network. In this study comparisons are also made between the variability and chronology of ceramics from the sites of Kota Rentang, which are located in a network of coastal-interior river system. It is hoped that results of this study will provide better understanding about the emergence of centers of coastal cities, which were involved in regional trade network during 12th – 16th centuries AD along the east coast of the northern part of Sumatra, particularly Muara Belawan area.

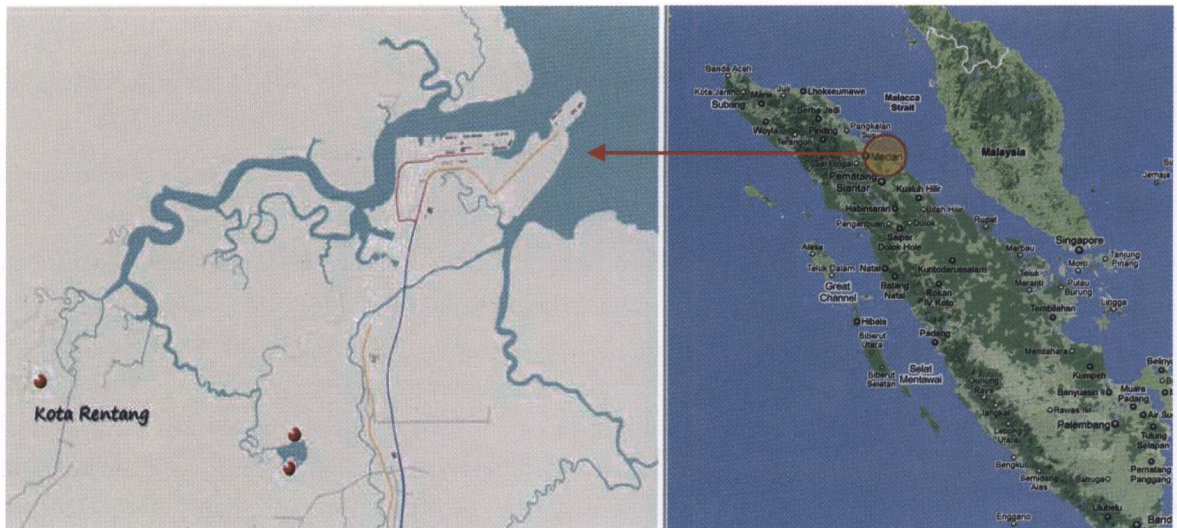
Keywords: Kota Rentang, trade, ceramics

1. Pendahuluan

Kota Rentang yang menjadi fokus dalam tulisan ini adalah sebuah situs yang ditemukan wilayah Muara Belawan, 6 km sebelah utara dari Medan, 2 km dari tepi barat Sungai Deli, Sumatra Utara. Pada sekitar tahun 1970an, wilayah ini menjadi perbincangan dalam dunia Arkeologi Sumatra ketika Edward McKinnon

(1973) mengungkapkan penemuan Situs Kota Cina. menyusul kemudian penelitian arkeologi intensif antara tahun 1977 dan 1979 (Micksic 1979; Wibisono 1981; Ambary 1984).

Temuan dan himpunan arkeologi di Situs Kota Cina antara lain: dua arca Buddha dari abad ke-11-12, tiang rumah (*post hole*) sisa permukiman, fondasi bata dari bangunan suci,



Gambar 1. Lokasi Situs Kota Rentang dan Kota Cina dan Muara Belawan

kerang-kerang dari sampah makanan; mata uang cina (kepeng), keramik impor dari cina Song Yuan, tembikar plos dan hias *paddle*, fragmen kaca dari timur tengah. Berdasarkan temuan ini Situs Kota Cina diduga sebagai situs atau permukiman dagang (*trading site*) dari abad 12-14, sebuah permukiman kosmopolitan dihuni campuran antara penduduk lokal dan koloni dari Cina, India yang datang secara musiman (Mckinnon 1977; Micksic 1979).

Situs Kota Rentang terletak di sebelah barat dari Situs Kota Cina, kendatipun terpisah sejauh 5 km tetapi keduanya masih berada dalam kesatuan lingkungan Muara Belawan, sebuah wilayah rawa pantai yang secara alamiah dialiri banyak cabang sungai. Penemuan Situs Kota Rentang di kawasan Muara Belawan ini menarik perhatian, situs ini memiliki karakteristik temuan yang serupa dengan Situs Kota Cina, hal itu menunjukkan bahwa Kota Cina sebagai simpul perdagangan di muara belawan tampaknya tidak berdiri sendiri. Kenyataan ini telah menimbulkan pertanyaan bagaimana pola pertumbuhan dan hubungan Situs Kota Rentang dan Kota Cina di kawasan Kuala Belawan? sejauh mana tingkat kesejamaan antara situs.

Melalui studi situs - situs ini diharapkan diperoleh pemahaman tentang situasi pertumbuhan pusat-pusat permukiman pantai yang

berperan dalam jaringan perdagangan regional abad 12-16 di pantai timur Sumatra bagian utara khususnya di kawasan Muara Belawan.

2. Situs Kota Rentang: Lingkungan dan bukti hunian

Situs Kota Rentang terletak pada posisi LU 3°44'26.36" BT 98°35'38.23", cukup jelas dilihat melalui foto satelit konvensional *google map*. Jejak parit lama menjadi penanda membatasi wilayah situs ini dengan kawasan di sekitarnya. Sebuah dataran rendah luas yang berada di bagian belakang dari muara besar Sungai Belawan. Lingkungan sebagian besar terdiri dari rawa-rawa pantai. Parit mengelilingi situs ini selebar 3-4 m, tidak membentuk denah beraturan, areal di dalam batas parit keluasan sekitar 1 hektar. Lokasi ini lebih dikenal penduduk sebagai Pulau Majapahit.

Penelusuran terhadap parit-parit ini menunjukkan bahwa posisi situs ini berada di pinggiran sungai lama yang terbentuk bagian sistem pencabangan yang terhubung dari kawasan yang lebih besar yaitu Muara Belawan. Parit keliling Situs Kota Rentang dibuat pada sebuah point bar dari meander sungai lama. Karakteristik lingkungan seperti ini memberi kemungkinan hubungan antar hunian yang ada di pinggiran sungai, melalui alur sungai lama yang



Foto 1. Lokasi Situs Kota Rentang yang disebut juga dengan Pulau Majapahit. Foto kiri atas ke bawah: kondisi tebing situs banyak terdapat pecahan keramik, tembikar dan lainnya; saluran buatan atau kanal; perkebunan kelapa sawit. Foto kanan atas ke bawah motif nisan gaya Aceh; kompleks makam

sebagian kini bertambah dengan pembuatan sodetan antara satu sungai dengan sungai lainnya.

Indikator hunian lama di Situs Kota Rentang yang dapat diidentifikasi melalui kegiatan survei muka tanah dan ekskavasi memperjelas bukti tentang sisa hunian situs ini. Salah satu peninggalan yang tampak di permukaan adalah kompleks makam Islam kuno. Bentuk batu nisan di situs dapat dikategorikan dalam gaya Batu Aceh polos tipe F (Perret 2002:211), tetapi belum dapat dipastikan pertanggalannya. Sementara itu di permukaan situs ditemukan cukup banyak temuan terutama pecahan tembikar dan keramik, yang semakin banyak ragam dan jumlahnya ditemukan dalam ekskavasi.

Dalam ekskavasi yang dilakukan di sektor I (Pulau Majapahit) ditemukan 6 tiang pancang kayu pada kedalaman yang relatif sama antara 60-90 cm. Masing-masing tiang kayu berukuran diameter 6 cm dan tinggi 27 cm;

diameter 7 cm dan tinggi 20 cm; diameter 4 cm dan tinggi 24; diameter 7 cm dan tinggi 20 cm; diameter 11 cm dan tinggi 20 cm; dan terakhir tiang kayu diameter 11 cm dan tinggi 30 cm.

Penemuan tonggak kayu serupa ini juga diperoleh dalam ekskavasi di Kota Cina, tonggak kayu ditemukan sampai mencapai lapisan steril. Temuan ini menimbulkan dugaan bahwa pancang kayu-kayu ini bagian tiang penyangga (*wooden piles*) dari struktur bangunan rumah yang didirikan di atas lingkungan rawa. Jenis kayu yang digunakan diduga adalah nibung (*Oncosperma tigilarium*). Struktur bangunan ini mungkin menyerupai rumah yang sampai sekarang lazim didirikan di wilayah rawa pantai yaitu rumah panggung, konstruksi yang adaptif terhadap lingkungan setempat, yang selalu berada dalam daerah genangan.

Sementara itu jejak hunian juga dapat diamati dalam ekskavasi di sektor II. Lapisan budaya ditemukan pada kedalaman antara

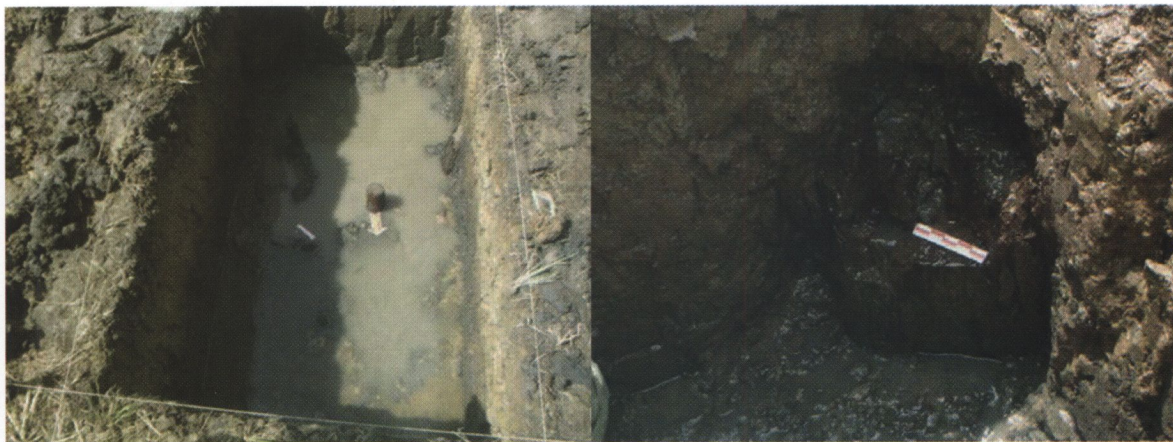


Foto 2. Tiang kayu disebut nibung (*wooden piles*), mungkin umpak bangunan rumah atau tiang pancang tambatan perahu (?)

75-100 cm, ditandai dengan himpunan dari berbagai jenis temuan yang cukup padat terdiri dari pecahan tembikar dan keramik. Salah satu himpunan terdiri dari fragmen piring Yuan abad ke 13-14, (*Longquan ware*); yang berasosiasi dengan sisa aktivitas harian, berupa wadah-wadah perkakas harian dan sisa konsumsi sampah dapur, seperti tulang unggas, dan tulang kerbau.

3. Variabilitas temuan

Gambaran lebih rinci dari ragam temuan hasil ekskavasi Situs Kota Rentang menjadi bagian yang penting dikemukakan sebagai cara untuk mengetahui aktivitas yang dilakukan di situs ini. Berdasarkan jenis bahannya variabilitas temuan arkeologi Kota Rentang antara lain: keramik, tembikar, batu,



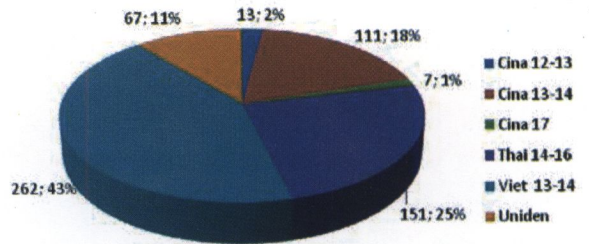
Foto 3. Situasi lubang ekskavasi sektor II; foto samping dari kiri ke kanan: piring Cina Dinasti Yuan abad ke-13-14 *Longquan ware*; kumpulan tulang-tulang binatang; serakan tinggalan arkeologi lainnya

logam, struktur bangunan, sisa-sisa biota seperti: kerang-kerang, serta sisa tulang manusia dan binatang. Identifikasi sementara tinggalan arkeologi tersebut, ialah:

Keramik, merupakan jenis temuan yang paling banyak dijumpai dalam ekskavasi adalah barang impor terutama keramik. Wadah dari keramik bervariasi baik bentuk maupun asalnya. Variasi bentuknya terdiri dari: piring, mangkuk, cecup, buli-buli, tempayan, gacuk, guci, gelas (*beaker*). Sementara itu asal dari keramik-keramik impor ini: Cina (Dinasti Song abad ke-12-13; Yuan abad ke-13-14, Ming abad ke-15-16; Qing abad ke-17-18); Vietnam abad ke-14-16; Thailand (Sawankhalok, Sukhothai, dan Singburi) abad ke-14-16. Di antara barang keramik juga ditemukan jenis yang tidak lazim antara lain keramik yang diduga

berasal dari Khmer (?), dan Burma abad ke-13-14 (?), dan Timur Tengah abad ke-12an.

Perbandingan kuantifikasi keramik impor berdasarkan asalnya dapat dilihat pada diagram berikut.



Grafik 1. Perbandingan kuantifikasi keramik impor berdasarkan asalnya

Tembikar, sebagai barang-barang dari tanah liat bakar, juga merupakan temuan yang cukup banyak ditemukan di situs Kota Rentang. Menarik perhatian bahwa tembikar di situs ini sangat beragam baik dari segi bahan, bentuk, maupun hiasan. Jumlah dan variasi keping-keping tembikar ini menunjukkan bahwa intensitas penggunaannya tinggi sebagai perkakas harian.

Variasi tembikar kasar polos, terdiri dari wadah dan kelengkapannya seperti periuk, pasu, kendi, dan tutup; jelaga yang menempel pada wadah ini menunjukkan pesentuhan dengan api, sehingga digunakan dalam proses pengolahan makanan.

Variasi tembikar kasar hias, tidak semuanya dapat diidentifikasi bentuknya karena ditemukan pecahan. Kelompok tembikar ini juga amat bervariasi, kendatipun demikian dapat di kelompokkan atas dasar teknik hiasnya, antara lain: hias pukul dan tera *paddle* berukir menghasilkan pola hias tidak beraturan dan pola duri ikan. Dalam kelompok hias tera *paddle* ini ditemukan pola hias yang sangat kompleks, menghasilkan pola hias geometrik berbingkai, menunjukkan rumitnya penyiapan hiasan pada *paddle* yang diukir. Selain itu

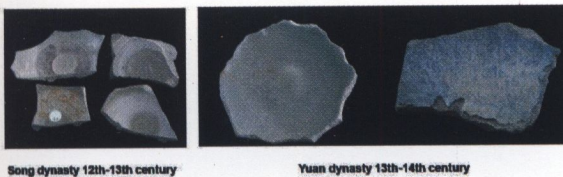


Foto 4. Pecahan keramik Cina Dinasti Song hingga Dinasti Qing

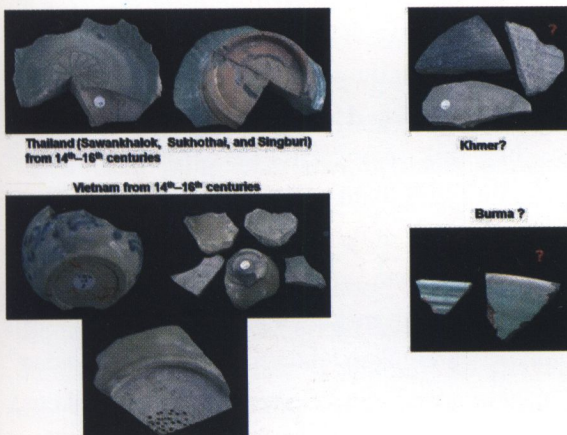


Foto 5. Pecahan keramik Thailand; Vietnam; Khmer dan Burma (?)

masih ditemukan jenis tembikar kasar hias *aplique*, manipulasi permukaan wadah dengan cara tambah dan tempel pilinan tanah liat. Kombinasi gores dan tera lingkaran melengkapi variasi tembikar kasar hias Kota Rentang.

Variasi tembikar halus: kelompok tembikar ini biasa disebut dengan *fine paste ware*, dinding tipis, tak gunakan campuran dalam bahannya, pada umumnya polos. Hanya warna bakar bervariasi yaitu: dari putih, merah muda, sampai abu-abu, mungkin disebabkan kandungan bahan tanah liat yang berbeda. Tidak banyak variasi bentuknya yaitu kendi.



Foto 6. Variasi tembikar di situs sangat beragam baik dari segi bahan, bentuk, maupun hiasan

Alat pertukangan logam: kendatipun tidak banyak jumlahnya, ditemukan artefak yang merujuk pada aktivitas pertukangan logam. Kelompok temuan ini antara lain terak-terak besi, yaitu limbah produksi yang dari proses

pengecoran besi. Kehadiran pertukangan logam di Situs Kota Rentang diperkuat dengan penemuan *tuyere* tanah liat, bagian ujung dari piston pengipas angin yang bersentuhan dengan tungku atau tanur pelumer logam yang bersuhu tinggi.



Foto 7. Ujung ububan berlubang dibagian tengah, sisa kerak logam, batu besi sekop tanah liat

Artefak logam, yang ditemukan antara lain seperti paku, dan beberapa barang lain yang belum dapat diidentifikasi karena tebalnya kerak dan patinasi. Namun, tidak dapat dipastikan hubungannya dengan pertukangan, sebagai-mana dikemukakan.

Mata uang, dari jenis yang biasa disebut kepeng, terbuat dari perunggu, bulat dan pipih, bagian tengah berlubang persegi, ditera aksara kanji.

Batu Pipisan dan gilingan: keduanya ditemukan dalam kondisi tidak utuh, bagian pelandas permukaannya halus menandai bagian yang paling intensif melumat. Sementara itu penggilingnya berbentuk silindrik, berdiameter 15 cm, bagian yang aktif bergerak, menyebabkan permukaan penggiling ini halus. Pasangan alat ini biasa dipakai untuk melumat biji-bijian atau bahan-bahan yang dipakai dalam proses pengolahan makanan atau obat-obatan.

Damar, ditemukan dalam bentuk gumpalan, berwarna putih kekuningan. Damar dikenal sebagai salah satu komoditi yang dihasilkan dari Sumatra, produk ini berasal dari getah

yang ditakik dari pohon damar (*Agathis dammara*).

Bata, tidak banyak ditemukan warna kekuningan, berukuran panjang 33 cm, lebar 21,5 cm, dan tebal 6 cm.

Sampah makanan, terdiri dari berbagai jenis cangkang dari binatang laut, dan tulang hewan.

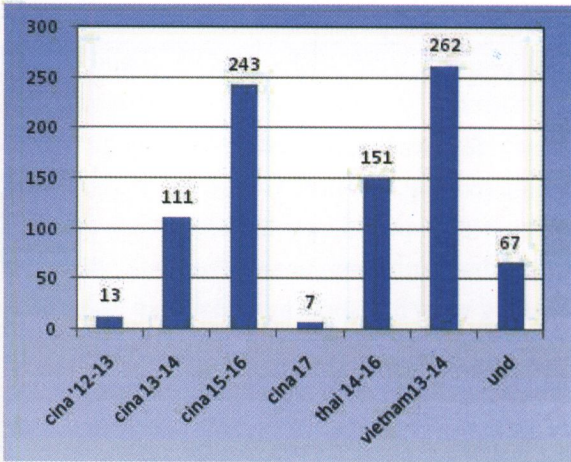


Foto 8. Pipisan; koin Cina; paku (?); damar; manik-manik; gigi manusia; kerang; dan tulang

Variasi jenis temuan yang dihimpun dalam penelitian Situs Kota Rentang telah menunjukkan bahwa sebagian besar artefak seperti tembikar, manik-manik, sisa makanan merupakan barang pakai dan konsumsi yang tentunya bagian dari sebuah hunian dan permukiman yang berlangsung di daerah lahan basah bagian dari Muara Belawan. Kelompok temuan ini pula telah memberikan gambaran beberapa aktivitas yang berlangsung di permukiman. Intensitas penggunaan barang impor tampaknya cukup tinggi. Keramik yang digunakan tidak hanya berasal dari Asia Tenggara daratan (Vietnam dan Thailand) tetapi juga dari Cina menunjukkan bahwa situs ini sudah terhubung dengan kegiatan niaga dan jaringan perdagangan yang tampaknya intensif.

4. Kronologi dan Rentang Hunian

Salah satu permasalahan yang muncul dari hasil penelitian dari sisa permukiman kuna Kota Rentang adalah menentukan kapan dan berapa lama situs ini dihuni. Sementara ini data yang dapat digunakan untuk menjawab pertanyaan adalah keramik. Hasil identifikasi kronologi dari keseluruhan keramik yang dihimpun dalam penelitian ini memberikan gambaran sebagai berikut:

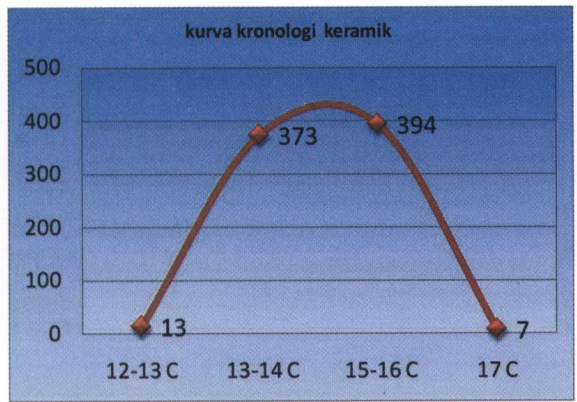


Grafik 2. Hasil identifikasi keramik Situs Kota Rentang

Keramik berasal dari Cina ditemukan mulai dari abad ke 12 sampai abad ke 17, data ini memberikan gambaran perkiraan panjangnya rentang hunian di situs yang berlangsung selama 400 tahun. Intensitas masuknya barang keramik memperlihatkan kecenderungan dan tingkat perkembangan bertahap, fase pertama dimulai antara abad 12 sampai 14 menunjukkan kecenderungan meningkat, diikuti fase kedua intensitas kehadiran keramik Cina mencapai puncaknya antara abad 15-16. Namun pada fase ketiga atau setelah abad ke-16 terlihat kecenderungan turun sampai titik rendah di abad 17.

Gambaran keramik Cina ini tampaknya belum mewakili fase hunian di Kota Rentang selama 400 tahun, karena pada abad 13-14 dan 14-16 pasokan keramik dari Vietnam dan Thailand ternyata juga mulai masuk menambah populasi keramik di Situs Kota Rentang. Bertolak dari data ini, gambaran lebih mendekati kenyataan

mengenai fase-fase masuknya keramik dapat digambarkan melalui kurva sebagai berikut:



Grafik 3. Kronologi aktivitas Situs Kota Rentang

Sisipan dari keramik asal Asia Tenggara dalam rentang keramik yang berasal dari Cina memberikan penguatan terhadap fase puncak perkembangan penggunaan keramik di Kota Rentang yang berlangsung pada abad 13-16 atau lebih tepat antara abad 15-16. Data ini sudah tentu tidak hanya mencerminkan fase-fase penggunaan keramik di Situs Kota Rentang tetapi memberi kemungkinan untuk melihat hubungan lebih luas tentang situasi pertumbuhan permukiman setempat di kawasan Muara Belawan, dan perkembangan perdagangan dan perniagaan di pantai timur Sumatra.

5. Kota Rentang dalam konteks dinamika Muara Belawan

Seperti dikemukakan pada awal tulisan ini bahwa di Kota Rentang berada di dalam satuan kawasan ekologis Muara Belawan, jauh sebelumnya di kawasan ini juga ditemukan Situs Kota Cina. Kini gilirannya untuk mendiskusikan hubungan kesejamaan antara kedua situs ini, dengan cara ini dapat diketahui sejauh mana pertumbuhan dan perkembangan permukiman di Muara Belawan.

Tingkat kesejamaan antara antar kedua situs ini kini dapat dilakukan melalui perbandingan data keramik antara data baru dari Situs Kota Rentang dan data analisis keramik Kota Cina yang dibuat hampir 30 tahun yang lalu (Ambary

1984:62-65). Perkembangan dalam analisis dan identifikasi data terutama untuk mempersempit rentang kronologi keramik, menyebabkan timbul perbedaan. Namun demikian perbandingan antar data ini tetap dapat dilakukan karena kedua data ini juga menghasilkan persamaan dalam pengkategorisasian zaman. Rekapitulasi kedua data yang dipandang relevan untuk dibandingkan antara keramik Situs Kota Rentang dan Kota Cina disarikan pada tabel berikut.

Tabel 1. Perbandingan periodisasi keramik Situs Kota Rentang dan Kota Cina

Abad	Dinasti -Asal	Kota Rentang	Kota Cina
10--12	Song		466
2--13	Yuan	13	
12--14	Song-Yuan		1179
13--14	Yuan-Vietn	373	866
14--15	Yuan-Ming		33
15--16	Ming-Thai-Viet	394	
17--	Qing	7	19
Jumlah		787	2563

Awal masuknya keramik di kawasan pesat Belawan sudah dimulai sejak abad 10-12 di Kota Cina, lebih awal dibandingkan dengan Kota Rentang yang baru dimulai antara abad 12-13. Fase berikutnya antara abad 12-14 keduanya tempat ini tampaknya mengalami perkembangan pesat, dibanjiri barang keramik Song-Yuan. Terutama pada abad 13-14, ketika Kota Cina mencapai puncak perkembangannya. Namun pada fase ketiga yang dimulai abad 14-15 Kota Cina mulai surut. Sebaliknya Kota Rentang terus berkembang, sampai mencapai puncaknya pada abad 15-16, sebelum surut drastis memasuki abad 17.

Tingkat kesejamaan dari kedua situs ini tidak hanya dapat disimpulkan dari hasil perbandingan keramik. Data yang kemudian mendukung dan menguatkan relasi kedua situs ini juga ditandai tingkat kesamaan stilistik, pada temuan tembikarnya. Seperti diketahui koleksi dan analisis tembikar Kota Cina sudah dilakukan sebelumnya dari hasil ekskavasi tahun 1979 (Wibisono 1986). Persamaan paling kentara dapat dilihat pada jenis tembikar halus yang

ditemukan di kedua situs ini, variasi bahan dan bentuknya yang sebagian besar berbentuk kendi. Demikian pula tembikar kasar, pola kesamaan yang dapat diamati antara lain pada pola hias tera *paddle* berukir motif duri ikan, jala, bahkan juga pada motif tera *paddle* geometrik yang rumit.

Bila secara diakronis pola kecenderungan intensitas penggunaan keramik dapat dipandang sebagai representasi dari fase pertumbuhan dan perkembangan permukiman, maka data dari dua situs ini kita dapat digunakan untuk menggambarkan bagaimana fase pertumbuhan permukiman di Muara Belawan. Data menunjukkan bahwa kendatipun ada perbedaan kronologi pada awal pertumbuhannya masing-masing situs, tetapi keduanya memiliki karakteristik peninggalan yang relatif serupa. Keduanya diduga mengalami situasi dan menempuh proses pertumbuhan serupa. Tidak diragukan bahwa dorongan pertumbuhan sangat dipengaruhi oleh aktivitas perdagangan jarak jauh ditandai tingginya aliran barang keramik Song-Yuan yang meningkat sangat intensif sekitar abad 12, bahkan data menunjukkan seabad kemudian pada abad 13-14 telah menempatkan Kota Cina sebagai pusat pertumbuhan. Kecenderungan peningkatan keramik di kedua situs menggambarkan tahap pembentukan globalisasi di kawasan ini.

Namun sejauh yang dapat diamati, perkembangan yang berlangsung tampaknya tidak mengakibatkan pembentukan permukiman terpusat dan besar, tetapi cenderung tersebar, fenomena ini dapat dilihat dari pertumbuhan pusat baru yaitu Kota Rentang pada sekitar abad 12-13. Data yang diperoleh menunjukkan bahwa abad 13-14 merupakan masa dimana kedua permukiman ini tumbuh dalam kurun waktu yang sama, data juga cukup jelas menunjukkan bahwa telah terjadi pergeseran pusat dari Kota Cina ke Kota Rentang pada abad 15-16.

Kita tidak mempunyai data yang dapat memastikan apakah keduanya permukiman ini terikat hubungan yang bersifat hierarkhis atau tidak. Akan tetapi ada data yang menarik untuk

dicermati yaitu proporsi asal keramik impor yang ditemukan kedua situs ini. Komposisi keramik yang ditemukan di Kota Cina menunjukkan proporsi keramik asal Asia Tenggara sangat kecil, sebagian besar didominasi barang asal Cina. Sebaliknya di Kota Rentang sejak abad 13-14 keramik asal Asia Tenggara baik Vietnam (Annamise) maupun Thailand yang proporsinya berimbang antara barang Asia Tenggara dan Cina. Tembikar pasta halus yang ditemukan mungkin ada hubungannya dengan koloni Asia Tenggara.

Sejauh ini kita belum dapat mengartikan secara tepat makna dari perbedaan ini. Kendatipun demikian gejala perbedaan ini barang kali dapat dihubungkan dengan hipotesis yang pernah diajukan, bahwa permukiman di Muara Belawan tidak hanya dihuni oleh penduduk setempat, tetapi juga oleh koloni pedagang yang berasal dari berbagai tempat asal. Seperti toponimi Kota Cina mengindikasikan bahwa permukimannya boleh jadi adalah koloni yang asal Cina, indikasi ini didukung oleh data jenis keramik di Kota Cina yang didominasi barang dari Cina. Sementara itu di Kota Rentang yang lebih banyak mengandung jenis keramik dari Asia Tenggara daripada Kota Cina, mungkin pernah dihuni koloni pedagang asal Vietnam dan Thailand.

Permukiman koloni asing seperti itu merupakan kasus yang lumrah, bahkan ditemukan dalam teks-teks Cina. Ma Huan dalam buku *Ying-Yai Sheng-lan* dari abad 15 misalnya menyebutkan adanya imigran asal Guang Dong tinggal di Tuban dan membuat perkampungan baru di Gresik (Ma Huan 1979 :92). Di pantai barat Sumatra bahkan ditemukan bukti-bukti hunian dari koloni Tamil mendiami Lobu Tua di Barus yang meninggalkan prasasti artefak tidak hanya dari India tetapi juga dari Timur Tengah yang khas pula seperti kaca (Guillot 1998). Munculnya Kota Cina juga harus dilihat dalam konteks aktivitas perniagaan pedagang Tamil, seperti dibuktikan dengan gaya arca yang ditemukan di situs ini, permukiman pedagang

Tamil ini juga ada di Lhoc Cut dan Neusu (Aceh) McKinnon (1996:87).

6. Penutup

Penemuan Situs Kota Rentang di Muara memberikan perspektif baru tentang situasi dan pertumbuhan dan situs-situs yang menjadi pusat perdagangan di pantai timur Sumatra. Tampaknya pertumbuhan permukiman dagang disini lebih cenderung menyebar di antara aliran Sungai Kuala Belawan dari pada memusat di satu tempat. Tidak banyak bangunan monumental struktural masif, permukiman sebagian besar mungkin rumah-rumah kayu. Pola seperti ini ada hubungannya dengan kegiatan dagang dan interaksi penduduk setempat dan koloni-koloni dagang yang berasal dari luar seperti Cina, Asia Tenggara, dan India. Fase pertumbuhannya saling tumpang tindih, muncul dan surutnya pusat-pusat ini silih berganti, tetapi berada pada rentang masa antara akhir abad 11 sampai abad 16. Pola aktivitas Kota Rentang tampaknya lebih menyerupai pertumbuhan urban yang disebut heterogenetik (Micksic 2000).

Fase berkembangnya Kota Rentang yang puncaknya berada di abad 15-16 mungkin dapat dihubungkan dengan kerajaan yang disebut Ma Huan sebagai Ya-lu atau Aru, Deli (Ma Huan 1970:114-115). Mengenai tempat ini Ma Huan penulis *Ying-Yai Sheng-Lan* menggambarkan ini sebagai berikut.

"Dalam cuaca biasa tempat ini (Ya-lu) dapat ditempuh perjalanan 4 hari siang dan malam dari Malaka (Man-la-chia). Di negeri ini ada sebuah muara yang disebut "muara air segar", melalui muara itu masuk ke ibukotanya. Disebelah selatan gunung tinggi dan di utaranya laut luas, bagian baratnya berbatasan dengan negeri Samudera Su-men-ta-la), bagian timurnya datar"

"Tempat ini cocok untuk bertani padi ladang, butir padinya kecil, hidup harian penduduk bertani dan menangkap ikan. Adat perkawinan dan penguburan sama dengan Jawa

dan Malaka. Mata dagangan yang digunakan penduduk sedikit tetapi pakaian yang mereka disebut k'ao-ni, beras, kerbau, kambing, ayam dan itik sangat melimpah"

"Raja dan penduduknya semuanya muslim,pedalamannya menghasilkan dupa kuning su dan dupa chin-yin"

Sebagai catatan akhir dapat dikemukakan tentang toponimi "kota" yang ternyata lazim ditemukan di kawasan Muara Belawan. Selain Kota Cina, Kota Rentang toponimi serupa ditemukan antara lain Kota Bangun, Kota Parit, Kota Buluh. Dua diantara toponimi ini terbukti merupakan permukiman lama, pertanyaannya apakah toponimi ini juga ada kaitanya dengan permukiman pusat dagang lama pada fase akhir?

Tamil ini juga ada di Lhoc Cut dan Neusu (Aceh) McKinnon (1996:87).

6. Penutup

Penemuan Situs Kota Rentang di Muara memberikan perspektif baru tentang situasi dan pertumbuhan dan situs-situs yang menjadi pusat perdagangan di pantai timur Sumatra. Tampaknya pertumbuhan permukiman dagang disini lebih cenderung menyebar di antara aliran Sungai Kuala Belawan dari pada memusat di satu tempat. Tidak banyak bangunan monumental struktural masif, permukiman sebagian besar mungkin rumah-rumah kayu. Pola seperti ini ada hubungannya dengan kegiatan dagang dan interaksi penduduk setempat dan koloni-koloni dagang yang berasal dari luar seperti Cina, Asia Tenggara, dan India. Fase pertumbuhannya saling tumpang tindih, muncul dan surutnya pusat-pusat ini silih berganti, tetapi berada pada rentang masa antara akhir abad 11 sampai abad 16. Pola aktivitas Kota Rentang tampaknya lebih menyerupai pertumbuhan urban yang disebut heterogenetik (Micksic 2000).

Fase berkembangnya Kota Rentang yang puncaknya berada di abad 15-16 mungkin dapat dihubungkan dengan kerajaan yang disebut Ma Huan sebagai Ya-lu atau Aru, Deli (Ma Huan 1970:114-115). Mengenai tempat ini Ma Huan penulis *Ying-Yai Sheng-Lan* menggambarkan ini sebagai berikut.

“Dalam cuaca biasa tempat ini (Ya-lu) dapat ditempuh perjalanan 4 hari siang dan malam dari Malaka (Man-la-chia). Di negeri ini ada sebuah muara yang disebut “muara air segar”, melalui muara itu masuk ke ibukotanya. Disebelah selatan gunung tinggi dan di utaranya laut luas, bagian baratnya berbatasan dengan negeri Samudera Su-men-ta-la), bagian timurnya datar”

“Tempat ini cocok untuk bertani padi ladang, butir padinya kecil, hidup harian penduduk bertani dan menangkap ikan. Adat perkawinan dan penguburan sama dengan Jawa

dan Malaka. Mata dagangan yang digunakan penduduk sedikit tetapi pakaian yang mereka disebut k’ao-ni, beras, kerbau, kambing, ayam dan itik sangat melimpah”

“Raja dan penduduknya semuanya muslim,pedalamannya menghasilkan dupa kuning su dan dupa chin-yin”

Sebagai catatan akhir dapat dikemukakan tentang toponimi “kota” yang ternyata lazim ditemukan di kawasan Muara Belawan. Selain Kota Cina, Kota Rentang toponimi serupa ditemukan antara lain Kota Bangun, Kota Parit, Kota Buluh. Dua diantara toponimi ini terbukti merupakan permukiman lama, pertanyaannya apakah toponimi ini juga ada kaitanya dengan permukiman pusat dagang lama pada fase akhir?

DAFTAR PUSTAKA

- Ambary, H. Muarif. 1984. "Further Notes on Classification of Ceramics from The Excavation of Kota Cina", dalam *Studies On Ceramics*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hal. 63-72.
- , 2000. "Peranan Beberapa Bandar Utama di Sumatra Abad ke- 7-16 M dalam Jalur Perdagangan Internasional", dalam *Proceedings Internasional Symposium for Japanese Ceramics of Archaeological Sites in South-East Asia: The Maritim Relationship on 17th Century*. Jakarta: Pusat Arkeologi dan The Japan Foundation, hal. 12-23.
- Guillot, C. (ed.). 1998. *Histoire de Barus: Le Site de Lobu Tua. I. Études et Documents*. Paris: Cahiers d'Archipel 30.
- Ma Huan. 1970. *Ying-Yai Sheng-Lan: 'The Overall Survey of the Ocean's Shores' (1433)*. Translated from the Chinese text edited by Feng Ch'eng-Chün with introduction, notes and appendices by J.V.G. Mills. Cambridge: Hakluyt Society.
- Manguin, P. Y. 1989. "The Trading Ships of Insular South-East Asia", dalam PIA V. Jakarta: IAAI, hal. 200-219.
- McKinnon, E.E. 1973. *Kota Tjina, A Site with Tang and Sung Period Association: Some Preliminary Notes*. Berita Kadjian Sumatra 3 (1). Singapore.
- , 1977. "Research at Kota Cina, a Sung-Yüan period Trading Site in East Sumatra", *Archipel* 14:19-32.
- , 1996. "Mediaeval Tamil Involvement in Northern Sumatra, c11-c14 (The Gold and Resin Trade)", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 69(1):85-99.
- , 1996. "Ceramics surface finds at Lok Cut and Cot Me", *Newsletter*. Jakarta: HKI.
- McKinnon, E. E. dan T. Luckman Sinar. 1981. "A Note on Pulau Kompei in Aru Bay, Northeastern Sumatra", dalam *Indonesia* 32:49-73. Southeast Asia Programme, Cornell University.
- McKinnon et al. 2012. "The Kota Rentang Excavation", dalam Dominik Bonatz et al. (ed.) *Selected Papers, The 13th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologist*, Vol. 2. National University of Singapore: NUS Press PTE LTP.
- Miksic, J.N. 1979. *Archaeology, trade, and society in Northeast Sumatra*. Doctoral dissertation, Department of Anthropology, Cornell University.
- , 2000. "Heterogenetic Cities in Premodern Southeast Asia", *World Archaeology* 32(1): 106-120.
- Perret, Daniel. 2002. " 'Batu Aceh': Empat Negara Asia Tenggara Satu Kesenian", dalam prosiding *25 Tahun Kerjasama Pusat Penelitian Arkeologi dan Ecole Francais d'Extreme - Orient*. Palembang 16-18 Juli 2001, hal 191-214.
- Wibisono, S.C. 1981. *Tembikar Kota Cina: Sebuah Analisis Hasil Penggalian Tahun 1979 di Sumatra Utara*. Skripsi. Jakarta: UI.

LAUT UNTUK SEMUA: MATERIALISASI BUDAYA BAHARI DI KEPULAUAN MALUKU TENGGARA

Marlon NR Ririmasse

Abstrak. Sejak tahun 1982 Badan PBB untuk Pendidikan dan Kebudayaan UNESCO telah menetapkan tanggal 18 April sebagai hari internasional untuk monumen dan situs. Tahun 2011 ini peringatan hari penting bagi segenap pemerhati pusaka budaya tersebut dilekatkan dengan tema *Cultural Heritage of Water*. Menyandang gelar terhormat sebagai negara kepulauan terbesar di dunia, dengan kebersamaan geografis yang direkat secara bahari, gaung perayaan hari penting dengan tema spesifik ini sepertinya tidak terdengar di Indonesia. Pertengahan tahun memang telah lewat, namun agaknya belum terlambat untuk meninjau tema menarik di atas. Bersamaan dengan momentum khas dimaksud, bukan kebetulan kiranya jika saat ini Maluku dan enam daerah lain bergegas untuk diakui sebagai provinsi kepulauan dengan memilih laut sebagai identitas. Hal mana yang juga berarti peran kajian sejarah budaya bahari menjadi sentral sifatnya. Makalah ini mencoba untuk mengamati peran laut dan kawasan perairan dalam konstruksi sejarah budaya di Kepulauan Maluku Tenggara beserta segenap manifestasi material atas cara pandang spesifik tentang bentang bahari ini. Tentu dengan harapan bahwa diskusi sederhana pada tahap mula ini mampu menciptakan ruang untuk mendorong peran studi arkeologi dalam mewujudkan laut sebagai sumber nilai-nilai universal bagi jati diri, ilmu pengetahuan dan kesejahteraan bersama.

Kata Kunci: laut, budaya bahari, materialisasi, Kepulauan Maluku Tenggara

Abstract. *Ocean for All: Materialization of Maritime Culture in the Islands of Southeast Moluccas.* Since 1982 UNESCO has designated April 18th as the International Day for Monuments and Sites. This year, the selected theme for this memorial day is 'cultural heritage of water'. Despite its status as the major archipelagic state in the world, with thousands of islands connected by the sea, echoes of the celebration of the important day mentioned above does not seem to be heard in Indonesia. Although Mid-year has indeed passed, apparently it is not too late to review the interesting theme above. Correspond to this particular momentum is the fact that Moluccas and another six provinces are attempting to be approved as archipelagic provincials by choosing the sea as their identity, a status which also means that the role of maritime cultural history will play a central part. This paper tries to examine the role of sea in the construction of cultural history in Southeast Moluccas Islands as well as all the material manifestation of this specific perspective on seascape. Hopefully this preliminary discussion will be able to encourage the role of archaeology to develop the sea as a source of universal values for identity, science, and prosperity.

Keywords: sea, maritime culture, materialization, Southeast Moluccas Islands

1. Pendahuluan

Pertengahan Juli 2011 salah satu harian terkemuka nasional menampilkan berita tentang Komisi I DPR-RI yang memberikan

pernyataan bahwa undang-undang tentang Provinsi Kepulauan sudah mendesak untuk diterbitkan. Produk hukum tersebut sementara disusun di DPR untuk kemudian segera diajukan

LAUT UNTUK SEMUA: MATERIALISASI BUDAYA BAHARI DI KEPULAUAN MALUKU TENGGARA

Marlon NR Ririmasse

Abstrak. Sejak tahun 1982 Badan PBB untuk Pendidikan dan Kebudayaan UNESCO telah menetapkan tanggal 18 April sebagai hari internasional untuk monumen dan situs. Tahun 2011 ini peringatan hari penting bagi segenap pemerhati pusaka budaya tersebut dilekatkan dengan tema *Cultural Heritage of Water*. Menyandang gelar terhormat sebagai negara kepulauan terbesar di dunia, dengan kebersamaan geografis yang direkat secara bahari, gaung perayaan hari penting dengan tema spesifik ini sepertinya tidak terdengar di Indonesia. Pertengahan tahun memang telah lewat, namun agaknya belum terlambat untuk meninjau tema menarik di atas. Bersamaan dengan momentum khas dimaksud, bukan kebetulan kiranya jika saat ini Maluku dan enam daerah lain bergegas untuk diakui sebagai provinsi kepulauan dengan memilih laut sebagai identitas. Hal mana yang juga berarti peran kajian sejarah budaya bahari menjadi sentral sifatnya. Makalah ini mencoba untuk mengamati peran laut dan kawasan perairan dalam konstruksi sejarah budaya di Kepulauan Maluku Tenggara beserta segenap manifestasi material atas cara pandang spesifik tentang bentang bahari ini. Tentu dengan harapan bahwa diskusi sederhana pada tahap mula ini mampu menciptakan ruang untuk mendorong peran studi arkeologi dalam mewujudkan laut sebagai sumber nilai-nilai universal bagi jati diri, ilmu pengetahuan dan kesejahteraan bersama.

Kata Kunci: laut, budaya bahari, materialisasi, Kepulauan Maluku Tenggara

Abstract. *Ocean for All: Materialization of Maritime Culture in the Islands of Southeast Moluccas.* Since 1982 UNESCO has designated April 18th as the International Day for Monuments and Sites. This year, the selected theme for this memorial day is 'cultural heritage of water'. Despite its status as the major archipelagic state in the world, with thousands of islands connected by the sea, echoes of the celebration of the important day mentioned above does not seem to be heard in Indonesia. Although Mid-year has indeed passed, apparently it is not too late to review the interesting theme above. Correspond to this particular momentum is the fact that Moluccas and another six provinces are attempting to be approved as archipelagic provincials by choosing the sea as their identity, a status which also means that the role of maritime cultural history will play a central part. This paper tries to examine the role of sea in the construction of cultural history in Southeast Moluccas Islands as well as all the material manifestation of this specific perspective on seascape. Hopefully this preliminary discussion will be able to encourage the role of archaeology to develop the sea as a source of universal values for identity, science, and prosperity.

Keywords: sea, maritime culture, materialization, Southeast Moluccas Islands

Pendahuluan

Pertengahan Juli 2011 salah satu harian terkemuka nasional menampilkan berita tentang Komisi I DPR-RI yang memberikan

pernyataan bahwa undang-undang tentang Provinsi Kepulauan sudah mendesak untuk diterbitkan. Produk hukum tersebut sementara disusun di DPR untuk kemudian segera diajukan

LAUT UNTUK SEMUA: MATERIALISASI BUDAYA BAHARI DI KEPULAUAN MALUKU TENGGARA

Marlon NR Ririmasse

Abstrak. Sejak tahun 1982 Badan PBB untuk Pendidikan dan Kebudayaan UNESCO telah menetapkan tanggal 18 April sebagai hari internasional untuk monumen dan situs. Tahun 2011 ini ditetapkan hari penting bagi segenap pemerhati pusaka budaya tersebut dilekatkan dengan tema *Cultural Heritage of Water*. Menyandang gelar terhormat sebagai negara kepulauan terbesar di dunia, dan kebersamaan geografis yang direkat secara bahari, gaung perayaan hari penting dengan tema spesifik ini sepertinya tidak terdengar di Indonesia. Pertengahan tahun memang telah lewat, namun mungkin belum terlambat untuk meninjau tema menarik di atas. Bersamaan dengan momentum khas Molukku, bukan kebetulan kiranya jika saat ini Maluku dan enam daerah lain bergegas untuk diakui sebagai provinsi kepulauan dengan memilih laut sebagai identitas. Hal mana yang juga berarti peran sejarah budaya bahari menjadi sentral sifatnya. Makalah ini mencoba untuk mengamati peran laut dan kawasan perairan dalam konstruksi sejarah budaya di Kepulauan Maluku Tenggara beserta manifestasi material atas cara pandang spesifik tentang bentang bahari ini. Tentu dengan harapan bahwa diskusi sederhana pada tahap mula ini mampu menciptakan ruang untuk mendorong studi arkeologi dalam mewujudkan laut sebagai sumber nilai-nilai universal bagi jati diri, ilmu pengetahuan dan kesejahteraan bersama.

Kunci: laut, budaya bahari, materialisasi, Kepulauan Maluku Tenggara

Abstract. *Ocean for All: Materialization of Maritime Culture in the Islands of Southeast Moluccas. Since 1982 UNESCO has designated April 18th as the International Day for Monuments and Sites. This year, the selected theme for this memorial day is 'cultural heritage of water'. Despite its status as the major archipelagic state in the world, with thousands of islands connected by the echoes of the celebration of the important day mentioned above does not seem to be heard in Indonesia. Although Mid-year has indeed passed, apparently it is not too late to review the interesting theme above. Correspond to this particular momentum is the fact that Moluccas and another six provinces are attempting to be approved as archipelagic provincials by choosing the sea as their identity, a status which also means that the role of maritime cultural history will play a central role. This paper tries to examine the role of sea in the construction of cultural history in Southeast Moluccas Islands as well as all the material manifestation of this specific perspective on seascape. Hopefully this preliminary discussion will be able to encourage the role of archaeology to develop the sea as a source of universal values for identity, science, and prosperity.*

Keywords: sea, maritime culture, materialization, Southeast Moluccas Islands

Pendahuluan

Pertengahan Juli 2011 salah satu media terkemuka nasional menampilkan berita tentang Komisi I DPR-RI yang memberikan

pernyataan bahwa undang-undang tentang Provinsi Kepulauan sudah mendesak untuk diterbitkan. Produk hukum tersebut sementara disusun di DPR untuk kemudian segera diajukan

LAUT UNTUK SEMUA: MATERIALISASI BUDAYA BAHARI DI KEPULAUAN MALUKU TENGGARA

Marlon NR Ririmasse

Abstrak. Sejak tahun 1982 Badan PBB untuk Pendidikan dan Kebudayaan UNESCO telah menetapkan tanggal 18 April sebagai hari internasional untuk monumen dan situs. Tahun 2011 ini peringatan hari penting bagi segenap pemerhati pusaka budaya tersebut dilekatkan dengan tema *Cultural Heritage of Water*. Menyandang gelar terhormat sebagai negara kepulauan terbesar di dunia, dengan kebersamaan geografis yang direkat secara bahari, gaung perayaan hari penting dengan tema spesifik ini sepertinya tidak terdengar di Indonesia. Pertengahan tahun memang telah lewat, namun agaknya belum terlambat untuk meninjau tema menarik di atas. Bersamaan dengan momentum khas dimaksud, bukan kebetulan kiranya jika saat ini Maluku dan enam daerah lain bergegas untuk diakui sebagai provinsi kepulauan dengan memilih laut sebagai identitas. Hal mana yang juga berarti peran kajian sejarah budaya bahari menjadi sentral sifatnya. Makalah ini mencoba untuk mengamati peran laut dan kawasan perairan dalam konstruksi sejarah budaya di Kepulauan Maluku Tenggara beserta segenap manifestasi material atas cara pandang spesifik tentang bentang bahari ini. Tentu dengan harapan bahwa diskusi sederhana pada tahap mula ini mampu menciptakan ruang untuk mendorong peran studi arkeologi dalam mewujudkan laut sebagai sumber nilai-nilai universal bagi jati diri, ilmu pengetahuan dan kesejahteraan bersama.

Kata Kunci: laut, budaya bahari, materialisasi, Kepulauan Maluku Tenggara

Abstract. *Ocean for All: Materialization of Maritime Culture in the Islands of Southeast Moluccas.* Since 1982 UNESCO has designated April 18th as the International Day for Monuments and Sites. This year, the selected theme for this memorial day is 'cultural heritage of water'. Despite its status as the major archipelagic state in the world, with thousands of islands connected by the sea, echoes of the celebration of the important day mentioned above does not seem to be heard in Indonesia. Although Mid-year has indeed passed, apparently it is not too late to review the interesting theme above. Correspond to this particular momentum is the fact that Moluccas and another six provinces are attempting to be approved as archipelagic provincials by choosing the sea as their identity, a status which also means that the role of maritime cultural history will play a central part. This paper tries to examine the role of sea in the construction of cultural history in Southeast Moluccas Islands as well as all the material manifestation of this specific perspective on seascape. Hopefully this preliminary discussion will be able to encourage the role of archaeology to develop the sea as a source of universal values for identity, science, and prosperity.

Keywords: sea, maritime culture, materialization, Southeast Moluccas Islands

1. Pendahuluan

Pertengahan Juli 2011 salah satu harian terkemuka nasional menampilkan berita tentang Komisi I DPR-RI yang memberikan

pernyataan bahwa undang-undang tentang Provinsi Kepulauan sudah mendesak untuk diterbitkan. Produk hukum tersebut sementara disusun di DPR untuk kemudian segera diajukan

kepada pemerintah. Kebutuhan akan adanya aturan spesifik ini didorong oleh beberapa faktor: pertama, adanya ketidakseimbangan pembangunan antara provinsi dengan latar wilayah daratan dan provinsi berciri kepulauan. Kedua, Persoalan yang disoroti utamanya terkait pendekatan yang digunakan untuk menghitung alokasi anggaran pembangunan dengan menjadikan luas wilayah daratan sebagai basis. Landasan ini dipandang tidak seimbang oleh beberapa provinsi yang memiliki karakter wilayah kepulauan dengan luas laut dominan atas darat. Dengan rasio luas lautan yang bisa mencapai sembilan kali daratan, biaya pengelolaan wilayah untuk kelompok provinsi ini menjadi lebih mahal. Ketiga, laju pertumbuhan yang lambat sebagai imbas pengembangan kawasan yang terbatas berdampak multidimensi. Selain peningkatan standar fasilitas dasar bagi masyarakat yang berjalan pelan, dalam konteks yang lebih strategis, pengembangan laut sebagai potensi terbesar menjadi tidak maksimal.

Respon DPR diatas sesungguhnya merupakan jawaban atas inisiatif dan usulan Forum Komunikasi Provinsi Kepulauan yang digagas sejak tahun 2002. Saat ini terdapat tujuh daerah yang diusulkan sebagai provinsi kepulauan yaitu: Kepulauan Riau, Bangka Belitung, Sulawesi Utara, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Maluku Utara dan Maluku. Belakangan DKI Jakarta, dengan alasan memiliki wilayah Kepulauan Seribu, juga meminta untuk dimasukkan dalam daftar di atas. Ada tiga kriteria yang digunakan untuk masuk dalam kelompok provinsi di atas, yaitu: memiliki wilayah laut yang lebih luas dari daratan, didalamnya terdapat pulau-pulau yang membentuk gugus pulau, serta memiliki minimal dua kabupaten dengan karakter kepulauan. Diharapkan dengan penetapan aturan yang baru kelak, percepatan pembangunan dapat didorong untuk wilayah-wilayah yang termasuk dalam kategori provinsi kepulauan tersebut. Luas laut yang dominan, diharapkan mampu dikelola potensinya dengan lebih maksimal

untuk mendorong ekonomi daerah.

Upaya untuk menjadi provinsi kepulauan sejatinya merupakan pilihan untuk memilih laut sebagai identitas. Suatu kondisi dimana laut tidak lagi dipandang sebagai celah pemisah namun mewujudkan menjadi ruang yang menyatukan. Luasnya laut tidak lagi dipandang sebagai pembatas, namun dipahami sebagai luasnya potensi yang harus didekati dengan model tata-kelola yang memberi hasil maksimal bagi masyarakat. Menimbang profil Indonesia yang mengklaim dirinya sebagai *an archipelagic state*, kebijakan untuk mengintegrasikan laut sebagai bagian yang menyatu dalam pengelolaan provinsi-provinsi berkarakter kepulauan memang sudah sewajarnya dilakukan. Hal ini bukan semata karena pertimbangan sinergi potensi dan pembangunan, namun juga karena keterkaitannya dengan akar budaya dan sejarah masyarakat dalam kawasan kepulauan yang lekat dan dibentuk oleh laut sebagai sumber. Rekayasa model pembangunan berbasis kepulauan, sepantasnya juga merangkul pemahaman tradisional dan studi-studi budaya terkait cara pandang masyarakat terhadap laut dan gugus pulau dalam konteks lokal.

Kepulauan Maluku Tenggara sebagai bagian dari Maluku yang menjadi salah satu bakal provinsi kepulauan juga dihadapkan pada tantangan serupa. Profil laut yang kolosal, dengan potensi perikanan dan migas yang besar, belum mampu memberi kontribusi maksimal bagi ekonomi masyarakat dalam kawasan. Setali tiga uang, karakter raya sejarah budaya kepulauan ini yang memandang laut sebagai sumber, juga belum banyak mendapat tempat yang pantas dalam ruang-ruang akademis. Padahal eksistensi studi-studi spesifik ini adalah esensial untuk memberi kontribusi sudut pandang budaya bagi pengembangan model pembangunan kawasan kepulauan. Makalah ini mencoba mengisi ruang dimaksud dengan mengamati peran laut dan kawasan perairan dalam konstruksi sejarah budaya Kepulauan Maluku Tenggara. Perhatian

kepada pemerintah. Kebutuhan akan adanya aturan spesifik ini didorong oleh beberapa faktor: pertama, adanya ketidakseimbangan pembangunan antara provinsi dengan latar wilayah daratan dan provinsi berciri kepulauan. Kedua, Persoalan yang disoroti utamanya terkait pendekatan yang digunakan untuk menghitung alokasi anggaran pembangunan dengan menjadikan luas wilayah daratan sebagai basis. Landasan ini dipandang tidak seimbang oleh beberapa provinsi yang memiliki karakter wilayah kepulauan dengan luas laut dominan atas darat. Dengan rasio luas lautan yang bisa mencapai sembilan kali daratan, biaya pengelolaan wilayah untuk kelompok provinsi ini menjadi lebih mahal. Ketiga, laju pertumbuhan yang lambat sebagai imbas pengembangan kawasan yang terbatas berdampak multidimensi. Selain peningkatan standar fasilitas dasar bagi masyarakat yang berjalan pelan, dalam konteks yang lebih strategis, pengembangan laut sebagai potensi terbesar menjadi tidak maksimal.

Respon DPR diatas sesungguhnya merupakan jawaban atas inisiatif dan usulan Forum Komunikasi Provinsi Kepulauan yang digagas sejak tahun 2002. Saat ini terdapat tujuh daerah yang diusulkan sebagai provinsi kepulauan yaitu: Kepulauan Riau, Bangka Belitung, Sulawesi Utara, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Maluku Utara dan Maluku. Belakangan DKI Jakarta, dengan alasan memiliki wilayah Kepulauan Seribu, juga meminta untuk dimasukkan dalam daftar di atas. Ada tiga kriteria yang digunakan untuk masuk dalam kelompok provinsi di atas, yaitu: memiliki wilayah laut yang lebih luas dari daratan, didalamnya terdapat pulau-pulau yang membentuk gugus pulau, serta memiliki minimal dua kabupaten dengan karakter kepulauan. Diharapkan dengan penetapan aturan yang baru kelak, percepatan pembangunan dapat didorong untuk wilayah-wilayah yang termasuk dalam kategori provinsi kepulauan tersebut. Luas laut yang dominan, diharapkan mampu dikelola potensinya dengan lebih maksimal

untuk mendorong ekonomi daerah.

Upaya untuk menjadi provinsi kepulauan sejatinya merupakan pilihan untuk memilih laut sebagai identitas. Suatu kondisi dimana laut tidak lagi dipandang sebagai celah pemisah namun mewujudkan menjadi ruang yang menyatukan. Luasnya laut tidak lagi dipandang sebagai pembatas, namun dipahami sebagai luasnya potensi yang harus didekati dengan model tata-kelola yang memberi hasil maksimal bagi masyarakat. Menimbang profil Indonesia yang mengklaim dirinya sebagai *an archipelagic state*, kebijakan untuk mengintegrasikan laut sebagai bagian yang menyatu dalam pengelolaan provinsi-provinsi berkarakter kepulauan memang sudah sewajarnya dilakukan. Hal ini bukan semata karena pertimbangan sinergi potensi dan pembangunan, namun juga karena keterkaitannya dengan akar budaya dan sejarah masyarakat dalam kawasan kepulauan yang lekat dan dibentuk oleh laut sebagai sumber. Rekayasa model pembangunan berbasis kepulauan, sepantasnya juga merangkul pemahaman tradisional dan studi-studi budaya terkait cara pandang masyarakat terhadap laut dan gugus pulau dalam konteks lokal.

Kepulauan Maluku Tenggara sebagai bagian dari Maluku yang menjadi salah satu bakal provinsi kepulauan juga dihadapkan pada tantangan serupa. Profil laut yang kolosal, dengan potensi perikanan dan migas yang besar, belum mampu memberi kontribusi maksimal bagi ekonomi masyarakat dalam kawasan. Setali tiga uang, karakter raya sejarah budaya kepulauan ini yang memandang laut sebagai sumber, juga belum banyak mendapat tempat yang pantas dalam ruang-ruang akademis. Padahal eksistensi studi-studi spesifik ini adalah esensial untuk memberi kontribusi sudut pandang budaya bagi pengembangan model pembangunan kawasan kepulauan. Makalah ini mencoba mengisi ruang dimaksud dengan mengamati peran laut dan kawasan perairan dalam konstruksi sejarah budaya Kepulauan Maluku Tenggara. Perhatian

akan diberikan pada manifestasi material dalam kawasan atas cara pandang spesifik tentang bentang bahari ini. Diharapkan kajian ini dapat menjadi pengantar dalam mendorong peran studi arkeologi ke depan untuk turut mengembangkan laut sebagai sumber bagi kemajuan bersama.

2. Laut Sebagai Pusaka Bersama

Laut sebagai teritori adalah ranah yang memiliki dinamikanya sendiri. Sebagaimana halnya daratan, lautan menjadi satuan ruang yang senantiasa dijelajahi, dipelajari, dan dieksplorasi oleh manusia (Rainbird 2007; Helms 1988). Mobilitas dan aktivitas manusia di laut pun tidak dilakukan secara acak, namun merupakan bentuk tindakan yang dipraktekkan secara terstruktur. Kondisi ini membuat laut dapat dipandang sebagai sebuah ruang budaya. Suatu tempat yang dibentuk secara terukur oleh manusia melalui proses belajar dan adaptasi.

Lautan juga dipilah, dihuni, dan dilekatkan dengan nilai-nilai ekonomis, politis, dan ideologis sebagaimana halnya daratan. Sejarah menunjukkan bagaimana laut menjadi wahana untuk menunjukkan hegemoni suatu bangsa atas bangsa lain. Kolonisasi global bangsa-bangsa Eropa diinisiasi melalui pemahaman dan penjelajahan samudera. Dinamika kontak, interaksi, konflik dan perdagangan di laut, secara historis telah membentuk karakter sejarah budaya suatu kawasan. Laut Tengah yang dikelilingi batas-batas tiga benua utama, Asia, Eropa dan Afrika misalnya, telah menjadi kawasan interaksi yang secara historis terbukti mempengaruhi sejarah dunia. Pun demikian halnya dengan Laut Cina Selatan dan perluasannya, yang selama berabad-abad menjadi zona ekonomi utama di belahan timur Asia. Wilayah Asia Tenggara memiliki Laut Jawa, Laut Flores, Laut Sulawesi, dan Laut Banda yang membentuk satu sistem jalur perdagangan sebagai kelanjutan dari kawasan perairan semenanjung Malaka yang dinamis. Rekam jejak atas kompleksitas akumulasi peran

sebuah kawasan bahari dari masa ke masa inilah, yang rasanya layak membuat laut disebut sebagai pusaka budaya bersama.

Adalah peran sentral ini yang membuat laut dan segenap manifestasi budaya terkait dengannya, menjadi salah satu aspek yang diperhatikan dalam perayaan Hari Internasional untuk Monumen dan Situs oleh UNESCO. Secara berkala telah dirayakan setiap tanggal 18 April sejak tahun 1982, perayaan pada tahun 2011 ini dilekatkan dengan tema "*The Cultural Heritage of Water*". Pemilihan tema ini memang ditujukan untuk mengamati bagaimana air dalam arti luas, sebagai unsur *esensial* dalam kehidupan, berperan membentuk kebudayaan manusia di berbagai belahan dunia. Melalui lingkup luas tema ini, laut dan kawasan perairan juga tampil menjadi ranah yang diperhatikan. Laut dipandang telah menjadi wahana yang membentuk sistem pengetahuan kompleks tentang bagaimana manusia me-nemuknali, mengelola hingga menjelajahi bentang bahari ini. Oleh karena itu, bukan saja aspek teknologi kelautan yang menjadi perhatian dalam pembahasannya, namun meluas pada nilai-nilai tak-benda yang antara lain mencakup kepercayaan dan kosmologi bahari (McIntyre-Tamwoy 2011).

Dengan kata lain, apa yang hendak ditinjau adalah upaya untuk memahami bagaimana laut secara berulang dimaknakan dalam proses sejarah budaya manusia. Pemaknaan yang beragam ini merupakan implikasi dari bentuk-bentuk pengalaman berbeda atas laut yang dialami setiap individu, masyarakat dan bangsa. Respon khas atas pengalaman spesifik ini dapat dilihat melalui bentuk-bentuk manifestasi budaya secara benda (*tangible*) maupun tak-benda (*intangible*) yang terkait dengan laut sebagai tema. Dalam luasnya variasi representasi dimaksud, laut telah menjadi sumber universal bagi lahir dan berkembangnya budaya bahari sebagai salah satu ranah penting dalam sejarah manusia.

3. Laut dan Identitas Bahari di Asia Tenggara

Wilayah Asia Tenggara juga menjadi salah satu kawasan yang memiliki profil budaya bahari yang kompleks (Lapian 1996, 2009; Ballard *et al.* 2003; Manguin 1986; Ririmasse 2010). Wajah sejarah budaya wilayah ini kiranya tidak dapat dilepaskan dari profil geografis kawasan yang dibentuk oleh bentang luas lautan dengan gugus pulau yang kompleks; garis pantai dalam kawasan yang panjang dan rumit; serta karakter geografis perairan strategis dengan wilayah semenanjungnya yang dinamis. Kompilasi ketiga faktor dimaksud, setidaknya telah menjadi landasan yang membentuk hubungan antara masyarakat (pesisir dan kepulauan) dengan laut dalam kawasan ini. Bagi sebagian besar masyarakat Asia Tenggara, laut adalah sumber kehidupan dan wahana yang menyatukan mereka dengan dunia luar. Laut tidak dipandang sebagai hambatan, namun mewujudkan menjadi jembatan yang mengantar masyarakat di kawasan ini ke dalam interaksi dengan dunia luas. Kelekatan dengan laut kemudian mewujudkan secara budaya dalam ragam tradisi bahari baik yang sifatnya bendawi pun non-bendawi.

Telah lama kiranya kawasan Asia Tenggara menjadi rumah bagi berbagai komunitas tradisional yang memilih laut sebagai identitas. Ragam komunitas maritim ini antara lain diwakili oleh Orang Buton yang dikenal sebagai pedagang maritim jarak jauh sebagaimana halnya Orang Manus di Papua Nugini (Southon 1995). Peran ini kemudian juga diisi oleh masyarakat Bugis lepas paruh pertama milenium kedua. Jejak pelayaran para pedagang dari komunitas ini bahkan terekam jauh hingga pesisir utara Australia sebagaimana diterakan dalam ragam lukisan cadas Aborigin di Groote Eylant. Beberapa komunitas tradisional lain bahkan melangkah lebih jauh dengan memilih laut sebagai rumah. Kelompok khas ini memilih untuk hidup sebagai pengembara bahari dengan menjadikan perahu sebagai basis sosial.

Kehadiran mereka diwakili oleh Orang Moken yang bermukim di Pesisir Barat Semenanjung Malaya; Orang Laut (Suku Laut) di Pesisir Timur Sumatra dan kawasan sekitar Riau-Lingga; serta Orang Bajo yang tersebar sepanjang pesisir dan pulau-pulau di selatan Filipina, Kalimantan, Sulawesi, hingga Flores dan Maluku (Ririmasse 2010).

Tanpa harus hidup sebagai pengembara bahari, berbagai masyarakat pesisir di Asia Tenggara tetap memberikan tempat terhormat bagi laut dalam konstruksi budaya mereka. Fenomena ini dapat diamati dari profil raya tradisi yang berorientasi bahari dan melekatkan nilai filosofis laut dalam konstruksi kosmologi dan ritual tradisional. Salah satu bentuk khas paling dikenal di Indonesia adalah tradisi larung yang merupakan tradisi memberikan sesaji kepada penguasa alam di pantai atau laut. Bentuk sesaji yang dilarung biasanya sangat beragam mulai dari buah, kembang dan panganan hingga kepala hewan. Meski beragam, makna tradisi ritual ini sejatinya memiliki kesamaan: untuk mendapatkan keselamatan pada saat melaut dengan hasil yang melimpah. Bentuk tradisi ini antara lain tercermin lewat ritual-ritual khas di beberapa daerah di Indonesia seperti yang banyak ditemukan sepanjang kawasan pesisir di Pulau Jawa: Labuhan Alit Parangkusumo di Yogyakarta, sebagai bentuk tradisi melarung sesajen kepada penguasa Pantai Selatan; masyarakat nelayan di Pamekasan Madura juga mengenal Ritual Rokatasek atau Petik Laut, yaitu bentuk tradisi melarung sesaji di tengah laut. Demikian halnya dengan masyarakat Pulau Makassar di Bau-Bau, Sulawesi Tenggara yang memiliki tradisi ritual yang dikenal sebagai Tutturangiana Andala sebagai bentuk kegiatan melarung sesaji pada masa paceklik ikan.

Sudah umum ditemui bahwa bentuk-bentuk praktek ritual tradisional ini memiliki kemas filosofis yang seringkali diwakili oleh kehadiran ragam mitologi bahari dan keyakinan tradisional terkait laut yang melingkupinya.

Labuhan Alit Parangkusumo misalnya tidak lepas dari pemahaman konstruksi sejarah lokal masyarakat Yogyakarta tentang Ratu Pantai Selatan. Demikian halnya masyarakat Lombok dengan tradisi ritual bau nyale yang melekatkan mitologi Putri Mandalika yang berubah menjadi cacing laut. Ekspresi-ekspresi tradisi tutur dan mitologi bahari ini seringkali juga terkait dengan aspek identitas mencakup asal usul suatu komunitas dimana nenek moyang umum dipandang berasal dari “seberang lautan”. Masyarakat Maluku Tenggara misalnya memiliki mitologi Atuf yang menjelaskan keberadaan leluhur pertama yang diyakini datang dari barat (de Jonge dan van Dijk 1995). Ragam bentuk tradisi naratif ini sejatinya dapat menjadi cermin tentang cara pandang suatu komunitas tentang laut dan dunia di luar lingkungan mereka.

Dalam konteks praktis, konstruksi budaya berbasis laut diwakili oleh pengetahuan dan teknologi tradisional ekonomi pesisir mencakup pengetahuan dan teknologi tradisional penangkapan ikan dan ragam bentuk sumber daya bahari lain. Aspek spesifik ini juga diwakili oleh pengetahuan dan teknologi pelayaran yang dicerminkan lewat pengetahuan navigasi tradisional dan teknik rekayasa perahu dengan ciri beragam pada masing-masing komunitas. Masyarakat Bugis misalnya terkenal dengan teknologi kapal tradisional yang melegenda dengan kemampuan pelayaran jarak jauhnya. Model perahu cadik, baik tunggal maupun ganda diperkirakan telah berkembang sejak akhir masa prasejarah dan meluas hingga ke Kepulauan Maluku.

Perahu memang menjadi salah satu penanda khas dalam profil budaya bahari di Asia Tenggara. Dimana perannya kemudian meluas tidak lagi melekat pada fungsi praktis namun merambah aspek simbolis sebagai wahana tanda. Dalam konteks ini perahu menjadi elemen sentral pada ragam praktek ritual yang berkaitan dengan transisi penting dalam kehidupan seperti inisiasi, perkawinan dan kematian. Terkait dengan bentuk

ritual yang disebut terakhir, konsep perahu arwah telah menjadi salah satu ikon dalam budaya kepulauan Asia Tenggara dimana perahu dipandang sebagai wahana simbolik untuk mengantar si mati ke dunia arwah yang seringkali dilambangkan berada di lintas garis cakrawala. Perahu sebagai simbol juga ditampilkan dalam ragam arsitektur tradisional hingga menjadi panduan bagi kosmologi dan rencana ruang tradisional bagi berbagai komunitas tradisional di Nusantara.

Secara khusus studi arkeologi juga merekam orientasi bahari yang memberi peran sentral pada laut melalui ragam tinggalan budaya. Dalam konteks praktis, temuan bangkai perahu di Punjulharjo merupakan sebagian dari bukti-bukti dinamika pelayaran dan teknologinya di masa lalu sebagaimana jejak serupa yang juga ditemukan di Vietnam (Nugroho 2009:15-27; Bellwood *et al.* 2006). Aspek ekonomi terwakili dalam orientasi subsistensi berciri marin yang antara lain tercermin melalui temuan bukit kerang di Sumatra dan alat penangkapan ikan seperti mata kail yang terbuat dari tulang dalam konteks Neolitik di Situs Uattamdi, Pulau Kayoa, Maluku Utara dan di situs Bui Ceri Uato dan Uai Bobo di Timor Timur (Bellwood 2000:334-337). Situs-situs lukisan cadas yang tersebar luas dalam kawasan Kepulauan Indonesia, juga menampilkan profil perahu dalam berbagai bentuk (Ririmasse 2007). Manifestasi perahu juga diwujudkan dalam jejak tradisi megalitik yang antara lain terwakili dalam bentuk kalamba yang menyerupai perahu. Konteks penguburan masa lalu memang secara luas mengadopsi model perahu arwah dalam beragam variasi di berbagai wilayah Indonesia (Sukendar 2002:166-205; Ballard *et al.* 2003). Konteks budaya logam yang diwakili produk budaya Dongson juga melekatkan perahu dalam ragam hias yang diterakan pada nekara-nya yang terkenal (Kempers 1988).

Luasnya aplikasi tema-tema bahari dalam ragam manifestasi budaya di Asia Tenggara

setidaknya menjadi indikator orientasi sejarah budaya yang pada derajat tertentu dilekatkan laut sebagai sumber. Variasi dan kedalaman dalam penggunaan tema khas ini tentu berbeda dari masa ke masa, antara satu wilayah dengan wilayah lainnya. Kepulauan Maluku Tenggara, sebagai wilayah kunci di sudut tenggara Asia, juga menjadi kawasan yang dibentuk oleh karakter geografis lautan yang ditaburi pulau-pulau. Berperan sebagai perekat geografis, sebagaimana kawasan lain, laut kemudian menjadi bagian sentral dalam konstruksi budaya masyarakat di wilayah ini. Tema bahari menjadi unsur yang dominan dalam ragam manifestasi budaya dalam kawasan.

4. Budaya Bahari di Kepulauan Maluku Tenggara: Materialisasi Identitas

Maluku Tenggara adalah gugus kepulauan yang membentang lebih dari 1000 km antara Timor hingga Papua (Le Bar 1976; Ririmasse 2010). Secara administratif saat ini terdapat lima pemerintah kota dan kabupaten yang merupakan bagian dari Provinsi Maluku yaitu Kota Tual, Kabupaten Maluku Tenggara, Kabupaten Kepulauan Aru, Kabupaten Maluku Tenggara Barat dan Kabupaten Maluku Barat Daya. Terdapat dua laut utama yang menjadi batas geografis dan zona interaksi kawasan kepulauan ini, yaitu Laut Banda dan Laut Arafura. Keberadaan kedua laut ini sejatinya merupakan bagian dari himpunan laut, selain Laut Seram, Laut Halmahera dan Laut Maluku yang terletak lebih ke utara, dan menyatukan kepulauan Maluku sebagai kawasan batas paling timur zona transisi Wallacea.

Laut Banda dikenal sebagai salah satu laut terdalam di wilayah Asia Tenggara. Keberadaan Laut Banda menjadi penting karena perannya sebagai zona interaksi yang menghubungkan pulau-pulau di Maluku bagian tengah dan Maluku Tenggara yang memiliki peran strategis sebagai kawasan penghasil komoditi eksotik utamanya rempah-rempah. Laut Arafura juga dipandang

strategis karena menjadi kawasan antara yang menyekat Kepulauan Maluku Tenggara sebagai salah satu zona terluar Wallacea dan Asia dengan wilayah tetangga mencakup Papua dan Australia. Laut Arafura juga menjadi penting karena berperan sebagai zona interaksi dalam kaitan perdagangan komoditi eksotik khas kawasan ini seperti Bulu burung cendrawasih dan terutama mutiara yang bersumber dari perairan sekitar Kepulauan Aru. Di antara kedua laut utama ini Kepulauan Maluku Tenggara membentang sebagai zona antara.

Para penggiat studi budaya cenderung membagi kepulauan Maluku Tenggara atas dua bagian yaitu gugus kepulauan sebelah timur dimana terdapat himpunan kepulauan yang sudah cukup dikenal seperti Tanimbar, Kei dan Aru serta gugus kepulauan sebelah Barat yang dibentuk antara lain oleh himpunan kepulauan yang lebih kecil seperti Babar, Leti Moa Lakor hingga Kisar dan Wetar (de Jonge dan van Dijk 1995). Himpunan kepulauan di belahan timur secara historis lebih terhubung dengan dunia luar, utamanya karena wilayah-wilayah ini memiliki aneka komoditi khas yang cukup dicari pasar regional. Kepulauan Aru memiliki komoditi seperti mutiara dan bulu burung cendrawasih, sementara Kei dan Tanimbar merupakan kawasan penghasil tenun, perhiasan, perahu hingga budak. Sebaliknya, dinamika kontak dan interaksi gugus pulau di sebelah barat cenderung minimal. Rekam historis perdagangan masa lalu lebih diwakili Kisar yang secara rutin melakukan kontak dagang dengan kawasan tetangga seperti Timor dan Alor (Kempers 1988; de Jonge dan van Dijk 1995).

Berbeda dengan kawasan Asia Tenggara secara umum, Kepulauan Maluku Tenggara tidak memiliki komunitas pengembara bahari, yang hidup nomaden di laut seperti Orang Moken, Suku Laut atau Orang Bajo. Karakter komunitas maritim di masa lalu di wilayah ini diwakili oleh komunitas-komunitas pesisir yang memiliki profil tradisi bahari yang kuat sebagaimana

terefleksikan melalui bentuk-bentuk manifestasi budaya bendawi dan non-bendawi dalam kawasan. Aspek non-bendawi terkait tradisi bahari kiranya terwakili dalam pengetahuan lokal-tradisional tentang laut dan pelayaran; serta ideologi yang mencakup filosofi masyarakat setempat dalam memandang laut. Termasuk dalam lingkup ideologis ini adalah konsep kosmologi, simbol, kepercayaan setempat, serta narasi-lokal dalam bentuk mitologi utamanya terkait isu-isu identitas dan ideologi cikal-bakal. Aspek bendawi budaya bahari kiranya terwakili dalam teknologi pelayaran mencakup rekayasa perahu tradisional dan aneka perangkat fisik terkait. Termasuk dalam aspek bendawi adalah ragam manifestasi material ideologi bahari seperti arsitektur dan rencana ruang tradisional, monumen, hingga aneka artefak simbolik.

Gambaran terkait pengetahuan lokal-tradisional tentang laut dan pelayaran, terwakili dalam pemahaman atas musim, cuaca dan navigasi pelayaran. Data historis yang menunjukkan jalur pelayaran tradisional Kei-Banda-Maluku Tengah, menunjukkan bahwa kemampuan khas ini telah berkembang di masa lalu untuk cakupan pelayaran jarak jauh antar-pulau. Orang-orang Kei memang sejak lama terkenal sebagai pembuat perahu yang handal. Hasil kerja mereka di masa lalu seringkali dijual hingga ke Kepulauan Banda dan Seram serta pulau-pulau satelitnya. Pengetahuan spesifik ini juga meluas mencakup kemampuan tradisional penangkapan ikan dan sumber daya bahari lain termasuk identifikasi kawasan-kawasan sumber dalam lingkup kepulauan (de Jonge dan van Dijk 1995; Fox 2000; Ririmasse 2010).

Dalam aspek non-bendawi ini, lingkup ideologis sejatinya menjadi ranah yang paling luas dimana nuansa bahari terwakili melalui tema perahu yang tampil dominan sebagai simbol sentral. Luasnya variasi aspek ideologis dalam lingkup kepulauan Maluku Tenggara, dapat ditinjau dengan mengacu pada tema perahu sebagai benang merah simbol dalam kawasan.

Fenomena ini sudah teramati bahkan pada penerapan konsep kosmologi di tingkat yang paling dasar. Pemahaman tradisional masyarakat Dawera dan Dawelor di Kepulauan Babar misalnya, memandang individu sebagai satuan kosmik yang paling fundamental dalam lingkup semesta. Manusia, sebagai sebuah entitas, adalah perpaduan antara aspek fisik yang dikenal sebagai *mormorsol* serta aspek spiritual yang disebut sebagai *dmeir*. *Mormorsol* diwakili oleh tubuh dan bersifat sementara, *dmeir* diwakili oleh roh, jiwa dan karakter yang karenanya bersifat unik dan abadi. Penerapan simbolisasi perahu pada tingkat individu ini nampak melalui filosofi tradisional masyarakat yang mengibaratkan *mormorsol* (tubuh) sebagai sebuah perahu dan *dmeir* (jiwa/karakter) sebagai jurumudi. Hidup sebagai sebuah pelayaran dan perjalanan baru dapat dimulai ketika dua aspek ini menyatu utuh dalam individu.

Filosofi serupa kemudian meluas penerapannya dalam lingkup keluarga yang juga dipandang ibarat sebuah perahu. Pemahaman tradisional masyarakat di Kepulauan Babar, memandang perempuan ibarat sebuah perahu yang menanti seorang laki-laki dengan perannya sebagai jurumudi. Penyatuan antara keduanya, merupakan prasyarat bagi dimulainya sebuah pelayaran dalam lingkup keluarga. Penerapan konsep khas ini kemudian menjadi semakin kompleks di tingkat komunitas. Desa (termasuk masyarakatnya) dipandang sebagai sebuah perahu dengan keluarga-keluarga yang memiliki peran sosial yang diibaratkan dengan fungsi spesifik awak dalam sebuah perahu. Kepala Desa memiliki fungsi yang paralel dengan peran seorang nakhoda, selaras dengan peran-peran lain dalam struktur adat. Masyarakat dalam arti luas dipandang sebagai penumpang yang senantiasa harus diayomi oleh para tetua. Dalam konteks ini, perahu sebagai representasi semangat bahari, menjadi inspirasi bagi tata-kelola sosial dalam lingkup komunitas.

Aspek non-bendawi yang memandang

laut sebagai sumber kiranya juga diwakili oleh luasnya bentuk-bentuk narasi-lokal dan mitologi terkait asal-usul komunitas. Bagi sebagian besar komunitas tradisional di Maluku Tenggara, laut dipandang sebagai sumber identitas. Laut merupakan tempat darimana leluhur pertama berasal sekaligus menjadi kancah pencarian status sosial. Melalui pelayaran samudera, keberanian seseorang diuji untuk mendapatkan kekayaan dan nama besar setelah kembali dari perjalanan panjang. Salah satu mitos yang terkenal adalah kisah Atuf yang dipersonifikasi sebagai seorang leluhur dari seberang yang berlayar dengan para pembantunya untuk membelah matahari menjadi kepingan-kepingan. Pencapaian Atuf dalam mitologi ini dipandang sebagai hakekat seorang laki-laki dalam keluarga yang harus melakukan perburuan dan pelayaran untuk mendapatkan kedudukannya yang mapan secara sosial. Dalam konteks ini laut dipahami sebagai semesta yang harus dijelajahi untuk mendapatkan reputasi sosial dalam masyarakat tradisional.

Kompleksitas aspek non-bendawi sebagaimana nampak dalam pengetahuan lokal dan ideologi bahari kemudian diimplentasikan dalam ranah fisikal dengan menciptakan ragam budaya bendawi yang mencerminkan nilai-nilai khas ini (de Marrais 1996). Perahu tradisional merupakan salah satu bentuk manifestasi utama budaya bahari dalam kawasan ini. Umumnya, perahu tradisional di Kepulauan Maluku Tenggara disebut sebagai Belang. Jenis perahu ini adalah perahu panjang tanpa cadik dengan ukuran yang relatif besar. Terdapat juga perahu kecil bercadik ganda yang umum disebut sebagai perahu semang dan perahu kecil tanpa cadik yang dikenal sebagai kole-kole. Baik perahu semang pun kole-kole umumnya digunakan untuk melaut sehari-hari. Sementara Belang lebih memiliki fungsi simbolik sebagai perahu adat dan seremonial. Catatan etnohistori menunjukkan bahwa masyarakat Kepulauan Kei adalah komunitas pertama yang mengembangkan teknologi rekayasa perahu dalam kawasan. Perahu buatan mereka dijual

hingga ke Kepulauan Banda dan Seram selain ke pulau-pulau sekitar seperti Tanimbar dan Aru (de Jonge dan van Dijk 1995; Ririmasse 2010). Di masa yang lebih kemudian, baik Orang Tanimbar pun Aru mengembangkan kemampuan rekayasa perahu mereka sendiri. Saat ini, pembuatan belang sudah langka. Namun catatan Geurtjens menyebutkan bahwa hingga akhir abad ke-19 belang di Kei dikonstruksi dengan ukuran besar dan pola hias yang sangat raya. Panjang belang pada masa itu bahkan bisa mencapai 30 meter (de Jonge dan van Dijk 1995).

Pembuatan perahu tradisional di Kepulauan Maluku Tenggara pada hakekatnya juga bersifat simbolik. Kelahiran sebuah perahu dipandang serupa dengan kelahiran seorang anak, yang untuk mewujudkannya diperlukan elemen-elemen simbolik yang mencerminkan aspek pria dan wanita. Aspek-aspek ini dimanifestasikan dalam bagian-bagian dalam perahu yang diberi peran simbolis paralel dengan peran pria dan wanita. Penyatuan elemen-elemen ini dipandang sebagai prasyarat kelayakan sebuah perahu untuk berhasil dalam setiap pelayaran. Karena itu ritual pembuatan perahu di Dawera, selalu melibatkan peran pria dan wanita dalam prosesnya.

Demikian halnya terkait proses pelayaran itu sendiri yang dalam prakteknya di masa lalu kental dengan aspek-aspek simbolis. Dalam kawasan Maluku Tenggara, pelayaran jarak jauh biasanya hanya dilakukan oleh para laki-laki. Dimulainya pelayaran biasanya ditandai dengan dilekatkannya “papan haluan” dengan motif hias simbolis-maskulin yang menunjukkan karakter kekuatan “hawa-panas” laki-laki dalam pelayaran. Elemen khas ini juga menunjukkan penyertaan leluhur dalam setiap aktifitas pelayaran. Laut dipandang sebagai tempat darimana leluhur berasal, kehadiran mereka dalam pelayaran diyakini akan membawa nasib baik. Perempuan, di sisi lain, memiliki perannya sendiri di daratan yang ditandainya dengan kewajiban menjaga “api” ritual tetap menyala untuk keselamatan mereka yang berlayar.

Filosofi bahari yang terefleksi lewat simbol-simbol perahu juga diaplikasikan dalam ranah arsitektur tradisional. Rumah-rumah masa lalu di Dawera dan Dawelor memiliki bubungan atap yang kedua ujungnya dibentuk mirip bagian haluan dan buritan pada sebuah perahu. Pembagian ruang dalam rumah juga ditata sedemikian rumah mengacu pada bagian-bagian pada sebuah perahu. Kepala keluarga dipandang sebagai Nakhoda dengan ruang yang mengacu pada aspek tersebut. “Papan Haluan” yang senantiansa dilekatkan di haluan perahu saat pelayaran, biasanya juga diletakan di altar rumah ketika perahu tidak berlayar. Filosofi perahu dan nuansa bahari ini meluas dalam lingkup pemukiman, dimana *lay out* atau rencana ruang sebuah pemukiman tradisional, ditata sedemikian rupa mengacu simbol-simbol bahari. Desa secara tradisional dipandang sebagai sebuah perahu. Orientasi pemukiman biasanya ditata dari timur ke barat, yang secara tradisional dipandang sebagai arah edar matahari dan pelayaran. Penempatan gerbang-gerbang desa biasanya diacu pada model ini. Penempatan rumah dalam denah desa juga mengacu pada arah mata angin yang digunakan sebagai panduan dalam pelayaran. Setiap marga dipandang memiliki peran sosial spesifik yang paralel dengan peran awak dalam sebuah perahu. Penempatan rumah dalam ruang tradisional ini mengacu pada peran-peran dimaksud.

Bentuk manifestasi simbolik lain terkait tema bahari diwujudkan dalam bentuk monumen tradisional berbentuk perahu batu yang ditemukan di Yamdena, Kepulauan Tanimbar. Disebut dalam istilah setempat sebagai Natar, monumen perahu batu ini memiliki peran sentral dalam kosmologi tradisional masyarakat Tanimbar. Perahu batu merupakan representasi simbolik dari leluhur, masyarakat sebagai satu kesatuan, dan struktur sosial yang dilembagakan secara simbolik paralel dengan peran berbagai awak dalam sebuah perahu. Monumen perahu batu ini menjadi pusat kegiatan ritual tradisional

masyarakat serta tempat dimana para tokoh adat berkumpul dan membahas masalah-masalah desa. Peran simboliknya dilengkapi dengan orientasi yang ditata menghadap ke lautan sebagai perlambang asal leluhur pertama dan pola hias raya yang kental dengan elemen-elemen bahari (Intan 2004; Ririmasse 2005; 2010).

5. Ruang Bahari Bagi Arkeologi Maluku

Rangkaian tinjauan di atas menunjukan luasnya lingkup tema bahari dalam profil budaya masyarakat Maluku Tenggara. Data etnografi dan etnohistori yang disajikan merefleksikan bagaimana ragam konsep dan pengetahuan bahari dalam lingkup budaya tak benda mewujudkan secara fisik melalui proses materialisasi dalam berbagai budaya bendawi yang artefaktual pun monumental. Menimbang aspek geografi Maluku Tenggara sebagai kepulauan, manifestasi material ini seringkali menjadi sangat variatif dan raya. Setiap kepulauan, pulau dan komunitas, mengembangkan cara pandang yang spesifik mengacu pada pengalaman masing-masing. Pertanyaan yang kemudian tertinggal adalah aspek-aspek spesifik apa yang kiranya bisa menjadi ranah kajian bagi arkeologi untuk memberikan kontribusinya untuk menciptakan gambaran yang lebih jelas tentang tema spesifik ini dalam sejarah budaya Kepulauan Maluku Tenggara.

Hingga saat ini belum ada temuan dengan karakter yang bahari yang secara langsung ditemukan dalam konteks arkeologi. Meski demikian beberapa penelitian pada tingkat penjajakan telah merekam bentuk-bentuk ekspresi material terkait tema bahari. Ragam hasil penelitian ini kiranya dapat menjadi awal untuk menciptakan ruang yang lebih lapang bagi kajian dengan perhatian pada tema spesifik ini. Lukisan cadas dengan motif perahu telah ditemukan dalam asosiasi dengan ragam motif lain di situs Dudumahan, Ohoidertawun, Kei Kecil (Ballard 1988; Sudarmika 2000; Ririmasse 2005, 2007a, 2007b, 2007c, 2010). Di situs



Foto 1. Motif Perahu pada situs lukisan cadas di Dudumahan, Kei Kecil, Maluku Tenggara (Louys 2007)

dengan lebih dari 300 motif yang diterakan di dinding cadas pada bibir pantai ini, motif perahu ditampilkan setidaknya dalam tiga ekspresi yang berbeda. Belum ada penanggalan pasti tentang kapan lukisan-lukisan ini diterakan. Namun Ballard (1988) berargumen bahwa kemungkinan lukisan ini muncul sejaman dengan kedatangan dan persebaran para penutur bahasa Austronesia di kepulauan ini sekitar 2.000 tahun yang lalu. Studi awal yang dilakukannya juga menghasilkan hipotesa bahwa beberapa gaya lukisan yang ditampilkan memiliki kedekatan dengan motif

yang terdapat di Situs Arguni di Papua dan Ilekere-kere di Timor Leste. Kajian yang lebih mendalam tentang motif-motif lukisan khas ini kiranya masih diperlukan. Utamanya dengan perhatian untuk melakukan komparasi terhadap motif-motif tradisional dalam kawasan yang diterakan pada medium berbeda. Melalui pengamatan sepintas yang dilakukan penulis terlihat beberapa motif lukisan cadas yang paralel dengan motif yang biasanya diterakan pada perahu tradisional saat melakukan pelayaran di masa lalu.

Kedua, keberadaan monumen perahu batu sejauh ini baru terekam pada satu situs di Desa Sangliat Dol, Pulau Yamdena, Kepulauan Tanimbar. Monumen tradisional di Sangliat Dol ini memang terkenal, dan menjadi salah satu ikon budaya di Kepulauan Tanimbar. Meski demikian, Beberapa data etnohistori, etnografi dan informasi sumber setempat, menyebutkan keberadaan monumen dengan gaya khas ini pada beberapa lokasi lain di beberapa titik sepanjang pesisir selatan dan barat Pulau Yamdena. Identifikasi dan perekaman atas keberadaan temuan dengan karakter khas ini belum dilakukan. Dalam waktu dekat survei dan perekaman untuk situs khas ini akan segera ditindaklanjuti. Pengamatan terhadap aspek fisik dan sebaran monumen ini diharapkan mampu memberikan gambaran yang lebih jelas tentang peran budaya bendawi dengan karakter bahari ini dalam lingkup Yamdena dan



Foto 2. Bagian “haluan” Monumen Perahu Batu Sangliat Dol, Tanimbar, Maluku Tenggara

Kepulauan Tanimbar sebagai suatu kawasan. Ruang yang lebih lapang sebenarnya juga masih terbuka untuk skala kawasan yang lebih luas, menimbang sumber-sumber etnografi dan etnohistori dari kawasan tetangga di Timor Leste menyebut eksistensi monumen sejenis pada beberapa bekas pemukiman kuna di wilayah ini (McKinnon 1988; Lape 2006; Ririmasse 2007b; 2010).

Ketiga, terkait ekspresi fisik atas konsep bahari ini dalam lingkup rencana ruang tradisional. Sejauh ini di Maluku Tenggara hampir seluruh pemukiman masa kini merupakan produk relokasi pemerintah kolonial pada pergantian abad ke-19. Pemukiman tradisional dalam kawasan ini biasanya memiliki karakter khas berupa keletakan pada dataran tinggi, dengan akses minimal dan berciri defensif dengan tembok keliling. Pemukiman yang direlokasi terletak di kawasan pesisir dan bersifat terbuka. Saat ini hanya beberapa desa dalam lingkup Kepulauan Maluku Tenggara yang masih orisinil lokasinya dan menyisakan jejak materi khas karakter pemukiman masa lalu. Termasuk jejak nuansa bahari yang diwakili oleh tema perahu sebagai simbol dalam rencana ruang tradisional. Desa Tradisional Tanimbar Kei (*Tanimbar Evav* dalam bahasa setempat) adalah salah satunya. Meski tidak lagi memiliki tembok keliling yang masif, pola penempatan himpunan rumah tradisional masih mengacu pada peran simbolis dalam sebuah perahu. Demikian halnya dengan Desa Lolotuara di Lakor yang masih memiliki tembok keliling bahkan dengan bentuk yang direkayasa menyerupai haluan perahu pada salah satu sudutnya. Kajian yang lebih luas dan mendalam atas pemukiman tradisional ini kiranya masih terbuka. Tinjauan atas kronologi juga mesti dilakukan pada situs-situs pemukiman khas ini yang telah ditinggalkan pada akhir abad ke-19. Eksplanasi atas dinamika sosial yang lebih luas pada situs khas ini sangat terbuka dan tidak terbatas pada pemahaman atas aspek simbolik perahu.

Tentu ruang yang lebih longgar masih tersedia jika hendak menilik ke bentang waktu yang lebih jauh ke belakang. Utamanya menimbang kajian prasejarah yang masih sangat minimal dilakukan dalam lingkup Kepulauan Maluku Tenggara. Upaya untuk menemukan jejak budaya bahari dalam konteks prasejarah sebenarnya telah digagas oleh kolaborasi peneliti Indonesia-Australia lewat penelitian tiga musim yang dilakukan di Kepulauan Aru. Posisi Kepulauan Maluku Tenggara yang menjadi salah satu kawasan alternatif dalam jalur perlintasan prasejarah dari Paparan Sunda menuju Sahul memang memberikan kemungkinan untuk itu secara teoritis. Namun, penelitian yang dilakukan antara tahun 1994-1997 itu belum memberikan petunjuk material jejak okupasi awal manusia dengan karakter budaya maritim (O'Connor 2005). Menimbang kondisi dimaksud agaknya tinjauan atas jejak budaya bahari untuk saat ini lebih tepat diinisiasi dengan memperluas cakupan studi-studi awal yang telah dilakukan di atas dari masa yang jauh lebih muda. Luasnya data sejarah, etnohistori dan etnografi dapat menjadi pijakan untuk memulai studi arkeologi intra dan antar pulau dalam wilayah ini. Selain tiga ranah yang telah dibahas sebelumnya, tinjauan dalam kawasan juga dapat diperluas dengan mengamati peran spesifik laut dan kawasan perairan sebagai zona kontak, interaksi, perdagangan, dan konflik lepas milenium pertama sesudah masehi.

6. Penutup

Tulisan singkat ini lebih merupakan pengantar untuk mengamati peran laut dalam konstruksi budaya masyarakat Kepulauan Maluku Tenggara. Karakter budaya bahari yang melekat secara luas dalam kawasan merupakan refleksi atas cara masyarakat di wilayah ini memahami laut dalam kehidupan. Laut tidak dipandang sebagai penghalang dan pemisah, namun diakrabi sebagai jembatan untuk menjangkau dunia luas. Laut menjadi wahana alamiah yang mentransformasi kebudayaan

masyarakat dalam kawasan ini.

Sebagaimana halnya wilayah lain dalam lingkup kawasan Asia Tenggara, pemahaman atas laut ini diwujudkan lewat jejak budaya bahari yang di Kepulauan Maluku Tenggara ditampilkan secara benda dan tak-benda. Wujud tak-benda terefleksi lewat pengetahuan tradisional terkait kelautan dan pelayaran hingga konsep kosmologi, kepercayaan, simbol dan mitologi. Ranah luas ini kemudian dimaterialisasi dan diwujudkan secara fisikal sebagaimana ditunjukkan dengan luasnya budaya-bendawi dengan tema bahari yang mencakup perahu tradisional, arsitektur, monumen tradisional hingga rencana ruang dalam lingkup pemukiman masa lalu. Temuan berkarakter bahari dalam konteks arkeologi hingga saat ini belum ditemukan. Namun studi awal terkait jejak budaya khas ini telah merekam luasnya aplikasi tema perahu sebagai simbol pada situs lukisan cadas, monumen tradisional hingga rencana ruang pemukiman kuna. Lingkup luas materialisasi budaya bahari ini sejatinya merupakan ruang pijakan awal yang

dapat diperluas untuk menemukan gambaran yang lebih besar tentang profil budaya bahari di Kepulauan Maluku Tenggara. Terutama mengenai bagaimana laut di kawasan ini mewujud menjadi ruang ajang kontak, interaksi, perdagangan hingga konflik sosial di masa lalu.

Menutup tulisan ini, entah karena kebetulan, bersamaan dengan penetapan tema *Cultural Heritage of Water* oleh UNESCO dalam perayaan hari internasional untuk monumen dan situs di tahun 2011, serta geliat penetapan provinsi kepulauan, ketika naskah ini disusun pertengahan Juli silam, dunia akademik bahari di Indonesia, bahkan Asia Tenggara kehilangan sejarawan maritim terkemuka, Prof. Dr. A.B Lopian. "Pelayaran" beliau yang sekian lama di samudera akademis telah mewujud dalam puluhan karya sejarah-bahari yang menjadi rujukan utama berbagai kajian maritim. Termasuk bagi dunia arkeologi. Sudah sepantasnya jika penghargaan dan rasa hormat disampaikan untuk semua dedikasi dan teladan beliau membangun pemahaman atas laut sebagai jati diri.

DAFTAR PUSTAKA

- Ballard, C. 1988. Dudumahan: a Rock Art Site on Kai Kecil, Southeast Mollucas. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, 8: 139-161.
- Ballard, C; Bradley, R; Myhre, L.N; Wilson, M. 2003. The Ship as Symbol in the Prehistory of Scandinavia and Southeast Asia, dalam *World Archaeology*, Vol 35 (3): 385-403. *Seascapes*. London: Routledge.
- Bellwood, Peter. 2000. *Prasejarah kepulauan Indo-Malaysia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Bellwood, P, J. Cameron, J, N. van Viet, B. van Liem. 2006. "Ancient Boats, Boat Timbers, and Locked Mortise-and-Tenon Joints from Bronze/Iron-Age Northern Vietnam", *The International Journal of Nautical Archaeology*, Vol. 36 No 1: 2-20. Oxford: Blackwell.
- Fox, J.J. 2000. Maritime Communities in the Timor and Arafura Region: Some Historical and Anthropological Perspective, dalam S. O'Connor and P. Veth (ed.), *East of Wallace's Line: Modern Quaternary Research in Southeast Asia*: 337-356. Rotterdam: A.A Balkema.
- Helms, M.W. 1988. *Ulysses' Sail: an Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Intan, Fadhlana. S. 2004. "Tinggalan Megalitik dari Situs Sangliat Dol Maluku", *Naditira Widya*, No 13. Banjarmasin: Balai Arkeologi Banjarmasin.
- de Jonge, N. dan T. van Dijk. 1995. *Forgotten Islands of Indonesia: The Art and Culture of the Southeast Mollucas*. Singapore.
- Kempers, Bernet A.J. 1988. *The Kettledrums of Southeast Asia*. Rotterdam: A.A Balkema.
- Lape, P. 2006. "Chronology of Fortified Sites in East Timor", *Journal of Island and Coastal Archaeology* 1: 285-297.
- Lapian, A.B. 1996. "Laut, Pasar, dan Komunikasi Antar-Budaya", makalah dalam *Konferensi Nasional Sejarah VII*.
- , 2009. *Orang Laut, Bajak Laut dan Raja Laut: Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Le Bar, F.M. 1976. *Insular Southeast Asia: Ethnographic Studies*. Connecticut: New Haven.
- Manguin, P.Y. 1986. "Shipshape Societies: Boat Symbolism and Political Systems in Insular Southeast Asia", dalam D. G. Marr and A. C. Milner (ed.), *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*: 187-213. Singapore and Canberra: Institute of Southeast Asian Studies and Research School of Pacific Studies, Australian National University.
- de Marrais, E. et al. 1996. "Ideology, Materialization, and Power Strategies", *Current Anthropology*, Vol. 37 No. 1: 15-31. Chicago: University of Chicago Press.
- McIntyre-Tamwoy, S. 2011. "The Cultural Heritage of Water", *Essay on the 2011 International Day for Monuments and Sites*. UNESCO.

- McKinnon, S. 1988. "Tanimbar Boats", dalam J.P Barbier and D. Newton (ed.), *Islands and Ancestors: Indigenous Styles of Southeast Asia*: 152-169. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Nugroho, W. 2009. "Identifikasi Kayu Perahu Kuna Situs Punjulharjo, Rembang Jawa Tengah", *Berkala Arkeologi*, No. 2. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta.
- O'Connor, S., M. Spriggs, P. Veth. 2005. "The Aru Island in Perspective", dalam Sue O'Connor *et.al.*, *The Archaeology of the Aru Island*. Canberra: Pandanus Books.
- Rainbird, P. 2007. *The Archaeology of Islands*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ririmasse, M. 2005. "Jejak dan Prospek Penelitian Arkeologi di Maluku", *Kapata Arkeologi*, Vol. 1 No. 1. Ambon: Balai Arkeologi Ambon.
- , M. 2007. "Fragmen Moko dari Selaru: Temuan Baru Artefak Logam di Maluku", *Berita Penelitian Arkeologi*, Vol. 3 No. 5. Ambon: Balai Arkeologi Ambon.
- , M. 2007b. "Ruang Sebagai Wahana Makna: Aspek Simbolik dalam Rekayasa Pemukiman Kuna di Maluku", *Kapata Arkeologi*, Vol. 3 No. 6. Ambon: Balai Arkeologi Ambon
- , M. 2007c. "Visualisasi Tema Perahu dalam Rekayasa Situs Arkeologi di Maluku, *Naditira Widya*, Vol. 2 No. 1. Banjarmasin: Balai Arkeologi Banjarmasin.
- , M. 2010. "Arkeologi Pulau-pulau Terdepan di Maluku: Sebuah Tinjauan Awal", *Kapata Arkeologi*, Vol. 6 No. 10. Ambon: Balai Arkeologi Ambon.
- Southon, M. 1995. *The Navel and the Prah: Meaning and Value in the Maritime Trading Economy of a Butonese Village*. Canberra: Australian National University.
- Sukendar, H. 2002. *Perahu Tradisional Nusantara*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- "Tuturangiana Andala, Ritual Sesaji di Pulau Makassar", *Antaranews*, diunduh tanggal 25 Juli 2011, <http://sultra.antaranews.com/berita/260357/tuturangiana-andala-ritual-sesaji-di-pulau-makassar>.
- "Upacara Labuhan Alit Parangkusumo", *National Geographic Indonesia*, diunduh tanggal 25 Juli 2011, <http://nationalgeographic.co.id/lihat/berita/1431/upacara-labuhan-alit-di-pantai-parangkusumo-yogyakarta>.
- "Undang-Undang Provinsi Kepulauan Sudah Mendesak", *Kompas.com*, diunduh tanggal 29 Juli 2011, <http://nasional.kompas.com/read/2011/07/27/17282119/UU.Provinsi.Kepulauan.Sudah.Mendesak>.

KONTRIBUTOR PENULIS

Bagyo Prasetyo

Lahir di Solo pada tanggal 20 Agustus 1957. Peneliti Utama bidang Prasejarah, Pusat Arkeologi Nasional. Menyelesaikan Magister Humaniora tahun 1995 pada Program Studi Arkeologi Bidang Ilmu Pengetahuan Budaya, Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia (PPs-UI) dan Doktor tahun 2008 pada Program Studi yang sama. Ia telah banyak melakukan penelitian prasejarah di wilayah Indonesia sejak tahun 1997 sampai sekarang. Tulisannya telah tersebar di dalam negeri dan luar negeri.

Sofwan Noerwidi

Lahir di Kebumen, 23 Februari 1980. Lulusan Jurusan Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gajah Mada ini bekerja sebagai peneliti bidang Prasejarah di Balai Arkeologi Yogyakarta. Ia telah menerbitkan karya-karyanya dalam berbagai majalah.

M. Dwi Cahyono

Lahir di Tulungagung, 28 Juli 1962. Lulusan Sejarah FKIS IKIP Malang tahun 1985 ini baru diangkat menjadi dosen di almamaternya pada tahun 1988. Melanjutkan kuliah S2 di Program Pascasarjana Universitas Indonesia pada bidang studi Arkeologi. Kini menjalani studi Program Doktor Ilmu Sosial di Universitas Airlangga (2011-sekarang). Sebagai dosen, ia aktif melakukan penelitian di bidang arkeologi, sejarah, antropologi, seni-budaya, pariwisata serta hari jadi daerah. Publikasi karya ilmiah tersebar di jurnal perguruan tinggi serta jurnal-jurnal lain di tingkat lokal, regional hingga nasional, media masa cetak, dan buku. Sejak tahun 1997 aktif menjadi narasumber untuk media masa (koran, majalah, TV, dan radio), seminar, pelatihan, ekspedisi budaya, diskusi nonformal, maupun dalam aksi pelestarian lingkungan dan pusaka budaya. Menjadi anggota dan pengurus sejumlah organisasi profesi dan komunitas peduli budaya dan lingkungan. Mulai tahun 2000 banyak terlibat dalam kegiatan kepariwisataan, sebagai konsultan, penyelenggara pameran budaya daerah, pemandu wisata hingga membangun obyek-obyek wisata, khususnya sajian wisata budaya.

Naniek Harkantiningih

Lahir di Solo pada tanggal 18 April 1954. Peneliti di Pusat Arkeologi Nasional sejak tahun 1980 sampai sekarang. Selama menjalankan tugasnya sebagai tenaga fungsional arkeologi, menspesialisasikan di bidang keramologi. Selain sebagai peneliti di instansinya, ia juga menjadi konsultan ahli, baik di lembaga pemerintahan maupun swasta. Di bidang organisasi profesi, ia pernah menjadi Pengurus Pusat Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia 1985-1999, sampai sekarang menjadi anggota Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia dan *Special Members* Himpunan Keramik Indonesia. Memperoleh gelar Profesor dari LIPI pada tahun 2006.

Sonny C. Wibisono

Lahir di Salatiga 11 Oktober 1955. Peneliti Pusat Arkeologi Nasional sejak tahun 1983, Menyelesaikan sarjana arkeologi di Universitas Indonesia tahun 1981. Di universitas yang sama tahun 1991, ia peroleh Magister Arkeologi. Sempat mengikuti Program Diploma pada Ecole des Haute en Social Science, Paris, jurusan Histoire et Civilization. Selain perhatiannya pada bidang arkeologi permukiman-perkotaan, dan lingkungan, ia juga menekuni studi tembikar.

Marlon NR Ririmasse

Lahir di Ambon pada tanggal 14 Maret 1978. Bekerja di Balai Arkeologi Ambon sejak tahun 2006 sampai sekarang. Menyelesaikan S1-nya di Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gajah Mada dan gelar Master diperoleh di Rijksuniversiteit Leiden, Belanda dengan spesialisasi Arkeologi Asia. Sebagai peneliti, ia aktif melakukan penelitian arkeologi di wilayah Kepulauan Maluku dan menerbitkan tulisan-tulisan dalam berbagai jurnal ilmiah.

Pedoman Penulisan (Writing Guidance)

Pengajuan Naskah

Naskah yang diajukan oleh penulis merupakan karya ilmiah orisinal, belum pernah diterbitkan di tempat lain. Penulis yang mengajukan naskah harus memiliki hak yang cukup untuk menerbitkan naskah tersebut. Untuk kemudahan komunikasi, penulis diminta memberikan alamat surat menyurat dan e-mail, nomor telepon dan fax yang dapat dihubungi.

Penulis supaya mengirimkan 2 (dua) eksemplar naskah dan versi elektroniknya dalam disket 3,5" atau CD-ROM ke Kantor Dewan Redaksi. Nama file, judul dan nama-nama penulis naskah dituliskan pada label disket atau CD. Disket atau CD harus selalu disertai dengan versi cetak dari naskah dan keduanya harus memuat isi yang sama. Naskah dipersiapkan dengan menggunakan pengolah kata Microsoft Word for Window 6.0 atau versi yang lebih baru. Jumlah halaman Tabel, Gambar/Grafik dan Foto tidak melebihi 20% dari jumlah halaman naskah.

Dewan Redaksi berhak mengadakan penyesuaian format untuk keseragaman. Semua naskah yang diajukan akan melalui penilaian oleh Dewan Redaksi. Sistem penilaian bersifat anonim dan independen. Dewan Redaksi menetapkan keputusan akhir naskah yang diterima untuk diterbitkan. Penulis akan menerima pemberitahuan dari Dewan Redaksi jika naskahnya diterima untuk diterbitkan. Penulis akan diminta melakukan perbaikan (jika ada) dan mengembalikan revisi naskah dengan segera. Penulis diminta memeriksa dengan seksama susunan kata dan penyuntingan serta kelengkapan dan kebenaran teks, tabel dan gambar dari naskah yang telah direvisi. Naskah dengan kesalahan pengetikan yang cukup banyak akan dikembalikan kepada penulis untuk diketik ulang. Naskah yang sudah dinyatakan diterima akan mengalami penundaan penerbitan jika pengajuan/penulisan naskah dan disket tidak sesuai dengan petunjuk yang telah ditetapkan.

Submission of contributions

Contributions are accepted on the understanding that the authors have obtained the necessary authority for publications. Submission is a representation that the manuscripts is original, unpublished and is not currently facilitate communication, authors are requested to provide their current correspondence and e-mail address, telephone and fax numbers.

Authors should submit 2 (two) copies of their manuscripts and an electronic version of their manuscript on 3.5" disk or CD-ROM to the Editorial Office. The file name(s), the title and authors of the manuscript must be indicated on the disk or CD. The disk or CD must always be accompanied by a hard-copy version of the manuscript, and the content of the two must be identical. The manuscript must be prepared using Microsoft Word for Windows 6.0 or higher version.

The Editorial Board reserves the right to adjust format to certain standard of uniformity. All manuscript submitted will be subjected to editorial independent. The Editor provides a final decision on acceptance of the paper for publication. The authors will be notified by the editor of the acceptance of the manuscript. Authors may requires revising their manuscript (if any) and return as soon as possible. The authors should check the completeness and correctness of the text, table and figures of the revised manuscript including the tables and line drawings. Manuscript with excessive typographical errors may be returned to authors for retyping. Authors are reminded that delays in publication may occurs if the instructions for submission and manuscript preparation are not strictly followed.

BAHASA: Naskah ditulis dalam bahasa Inggris atau bahasa Indonesia. Panjang maksimum naskah sebaiknya tidak lebih dari 20 (duapuluh) halaman.

FORMAT: Naskah diketik di atas kertas kuarto putih pada suatu permukaan dengan 2 spasi. Pada semua tepi kertas disisakan ruang kosong minimal 3,5 cm.

JUDUL: Judul harus singkat, jelas dan mencerminkan isi naskah. Nama penulis dicantumkan di bawah judul. Penempatan subjudul disusun berurutan sebagai berikut: Abstrak berbahasa Indonesia, Kata Kunci, Abstrak berbahasa Inggris, *Keywords*, Pendahuluan, Materi dan Metode, Hasil dan Pembahasan, Kesimpulan, Ucapan Terima Kasih (jika ada), Pustaka, dan Lampiran (jika ada).

ABSTRAK: Merupakan ringkasan dibuat tidak lebih dari 250 kata berupa intisari permasalahan secara menyeluruh, dan bersifat informatif mengenai hasil yang dicapai. Disajikan dalam Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris.

KATA KUNCI: Kata kunci (3-5 kata) harus ada dan dipilih dengan mengacu pada Agrovocs. Disajikan dalam Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris dan dicantumkan di bawah abstrak.

TABEL: Judul Tabel dan keterangan yang diperlukan ditulis dengan bahasa Indonesia dan Inggris dengan jelas dan singkat. Tabel harus diberi nomor urut sesuai keterangan di dalam teks.

GAMBAR dan GRAFIK: Gambar dan grafik serta ilustrasi lain yang berupa gambar/garis harus kontras dan dibuat dengan tinta hitam yang cukup tebal, apabila gambar itu merupakan peta boleh dibuat dengan tinta berwarna. Setiap gambar dan grafik harus diberi nomor, judul dan keterangan yang jelas dalam bahasa Indonesia dan Inggris.

FOTO: Foto harus mempunyai ketajaman yang baik, diberi judul dan keterangan seperti pada gambar.

LANGUAGES: *The manuscript should be written in English or Indonesian. The maximum length of the manuscript should be no more than 20 (twenty) pages.*

FORMAT: *Manuscripts should be type double-spaced on one face of A4 white paper. A 3.5 cm margin should be left at all sides.*

TITLE: *Title must not exceed two lines and should reflect the content of manuscripts. The author's name follows immediately under the title. Placement of subtitles are as follows: Abstract in Indonesian, Key Words, Abstract in English, Preface, Material and Method, Result and Discussion, Conclusion, Acknowledgement (if any), Reference, and Attachment (if any).*

ABSTRACT: *Summary must not exceed 250 words, and should comprise informative essence of the entire content of the article. Abstracts should be written in Indonesian and English.*

KEYWORDS: *Keywords (3 to 5 words) should be written following an abstract, with reference to Agrovocs. They are to be presented in both Indonesian and English, and are put below the abstract.*

TABLE: *Titles of tables and all necessary remarks must be written both in Indonesia and English. Tables should be numbered in accordance with the remarks in the text.*

LINE DRAWING: *Graphs and other line drawing illustrations must be drawn in high contrast black ink. Each drawing must be numbered, titled, and supplied with necessary remarks in Indonesian and English.*

PHOTOGRAPH: *Photographs submitted should have high contrast, and must be supplied with necessary information as in line drawing.*

DAFTAR PUSTAKA: Daftar Pustaka disusun berdasarkan abjad tanpa nomor urut dengan urutan sebagai berikut: nama pengarang (dengan cara penulisan yang baku), tahun penerbitan, judul artikel, judul buku/nama dan nomor jurnal, penerbit dan kotanya, serta jumlah/nomor halaman. Sebagai contoh:

REFERENCES: References must be listed in alphabetical order of author's name with their year of publications, followed by title of article, title of book/publication, number of journal, publisher and place, and amount of pages. For example:

Binford, L.R. 1992. "The hard evidence". *Discovery* 2: 44-51

Gupta, S. 2003. "From archaeology to art in the material record of Southeast Asia". Dalam A. Karlstrom dan A. Kallen (eds.). *Southeast Asian Archaeology*, hal.391-405. Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities.

Kirch, P.V. 1984. *The evolution of the Polynesian chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Publikasi yang tidak diterbitkan tidak bisa digunakan, kecuali Tesis seperti contoh berikut:

Unpublished publications could not be used, except for thesis, for example:

Simpson, B.K. 1984. *Isolation, Characterization and Some Application of Trypsin from Greenland Cod (Gadus morhua)*. PhD Thesis. Memorial University of New Foundland, St. John's, New Foundland, Canada.

AMERTA



Amerta berasal dari bahasa Sansekerta *amṛta* (*a* = tidak, *mṛta* = mati) yang secara harafiah berarti tidak mati atau abadi. Selain itu *amṛta* diartikan juga sebagai air kehidupan. *Amṛta* dihubungkan dengan mitologi tentang air kehidupan yang diperoleh dari pengadukan lautan susu (*ksirarnawa*) oleh para dewa dan asura (setengah dewa). *Amṛta* ini diperebutkan oleh para dewa dan asura tersebut, *amṛta* itu diperebutkan karena air tersebut mempunyai khasiat, apabila yang meminum air tersebut maka ia akan hidup abadi. Gambar relief yang terdapat di halaman cover ini diambil dari panel-panel relief sinopsis (panel-panel relief sinopsis mempunyai arti bahwa relief yang dipahatkan tidak merupakan keseluruhan rangkaian cerita) yang dipahatkan di Candi Kidal (berasal dari jaman *Singhasāri* sekitar abad ke-13 M), Malang, Jawa Timur. Di antara pahatan tersebut ada yang menggambarkan Garuda dan kendi *amṛta* (kendi logam yang berisi air kehidupan tersebut). Garuda adalah salah satu tokoh yang berusaha untuk mendapatkan *amṛta* untuk menebus ibunya yang diperbudak oleh para naga.

Akhirnya Garuda berhasil mendapatkan *amṛta* dan membebaskan ibunya.

Bentuk kendi *amṛta* seperti pada relief Candi Kidal juga ditemukan dalam bentuk wadah perunggu yang kemudian dipakai sebagai lambang instansi yang menangani masalah kepurbakalaan. Nama *amṛta* (amerta) dipakai sebagai judul jurnal ilmiah ini mempunyai tujuan:

- Ilmu yang disebarluaskan melalui jurnal ilmiah ini dapat berguna untuk kepentingan masyarakat luas, seperti *amṛta* yang mengabadikan hidup manusia, sehingga sangat penting bagi manusia
- Jurnal ilmiah ini dapat mendorong perkembangan ilmu arkeologi khususnya dan ilmu pengetahuan pada umumnya
- Mengandung harapan agar isi dan mutu tetap abadi dan berguna untuk ilmu pengetahuan maupun masyarakat luas.