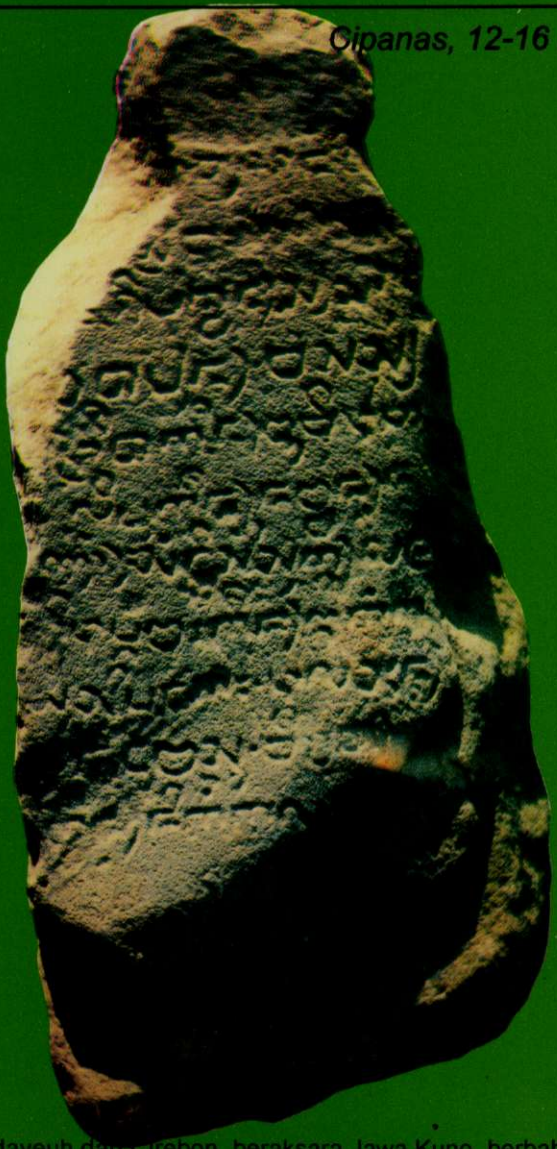
Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII

Cipanas, 12-16 MARET 1996

JILID 2



Prasasti Huludayeuh dari Cirebon, beraksara Jawa Kuno, berbahasa Sunda Kuno, dari kira-kira abad ke-15

PROYEK PENELITIAN ARKEOLOGI JAKARTA
1997 - 1998

Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII

Pertemuan Ilmiah Arkeologi VII

Cipanas, 12-16 MARET 1996

JILID 2

PROYEK PENELITIAN ARKEOLOGI JAKARTA
1997 - 1998

Copyright
Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
1997 - 1998

ISSN 0215 - 1340

Dewan Redaksi

Penanggungjawab	: Prof.Dr. Hasan Muarif Ambary
Ketua	: Endang Sri Hardiati
Staf Redaksi	: M.Th. Naniek Harkantiningsih
	Harry Truman Simanjuntak
	Lien Dwiari Ratnawati

KATA PENGANTAR

Seperti telah disebutkan dalam Buku PIA VII jilid 1 makalah-makalah dalam PIA VII akan diterbitkan dalam 3 jilid. Jilid 1 dan 2 diterbitkan dalam tahun anggaran 1997-1998, sedangkan jilid 3 akan diterbitkan tahun depan.

Buku PIA VII jilid 2 memuat makalah-makalah yang termasuk topik Teori, Metode dan Teknik Dalam Arkeologi, juga topik Arkeologi dan Dinamika Masyarakat, serta topik Pengamanan dan Konservasi Arkeologi.

Di samping itu juga disertakan sebagai Lampiran Buku PIA jilid 2 ini laporan Kongres IAAI ke-8 yaitu Pidato Pengantar Laporan Pertanggungjawaban Ketua Umum Pengurus Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI) masa bakti 1992-1996, dan makalah-makalah yang disampaikan dalam sidang kelompok kongres IAAI ke-8.

Semoga buku PIA VII jilid 2 ini dapat memberikan gambaran tentang upaya-upaya para ahli arkeologi Indonesia dalam memajukan ke-arkeologian di Indonesia.

Redaksi

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR v

DAFTAR ISI vii

I. TEORI, METODE, DAN TEKNIK DALAM ARKEOLOGI xi

1. Borobudur a Mandala
Marijke J. Klokke 1

2. Identifikasi Arca Tokoh Ber-Anjalihastamudra Berdasarkan Naskah Agama: Studi Kasus Arca Logam dari Candi Sewu
Timbul Haryono 31

3. Arkeologi Preventif Prospek Pengembangan di Indonesia
Goenadi Nitihaminoto 37

4. Arkeologi Terapan dan Masa Depannya di Indonesia
Nurhadi Rangkuti 52

5. Arkeologi Pasca Modernisme Untuk Direnungkan
Daud Aris Tanudirjo 61

6. Situs Sangiran: Interpretasi Baru Berdasarkan Hasil Penelitian Terakhir
Harry Widianto 81

7. Pemikiran Kembali Tentang Pengertian Situs Arkeologi Suatu Hasil Kasus dalam Menentukan Batas-batas Situs
Gunadi 93

8. Jenjang Situs Pemukiman (Pengujian Terhadap Kajian Pemukiman Pola Dendritic)
Nanang Saptono 103

II. ARKEOLOGI DAN DINAMIKA MASYARAKAT 117

1. Arkeologi dan Dinamika Masyarakat
Haryati Soebadio 119

2. Dinamika Masyarakat Masa Majapahit dan Dampaknya pada Kehidupan Keagamaan: Sebuah Studi Kasus
Hariani Santiko 133

3. Akhir Plestosen dan Awal Holosen di Nusantara (Bahasa Tentang Karakter dan Kronologi Budaya)
Harry Truman Simanjuntak 151

4. Arkeologi dan Dinamika Masyarakat Masa Kini
P.E.J. Ferdinandus 171

5. Pemugaran dan Dinamika Masyarakat
Edi Triharyantoro 187

6. Variabel Penentu dalam Analisis Kubur. Untuk Melihat Stratifikasi Sosial Masyarakat Megalitik di Situs Woloan Kajian Atas Data Kubur
Dwi Yani Yuniawati Umar 200

7. Watu Tomatuwa (Menhir) dalam Masyarakat Minahasa (Suatu Tinjauan Fungsi dan Religi)
Muhammad Husni 214

8. Simbol dalam Upacara Masyarakat Toraja: Suatu Aspek Tradisi Megalitik
Budianto Hakim 220

9. Sumber Epigrafi Sebagai Acuan Jatidiri Bangsa Indonesia
Machi Suhadi 239

10. Arca Domas dan Masyarakat Baduy: Etnoarkeologi Tentang Tata Ruang
R. Cecep Eka Permana 256

11. Jenis Masakah Upacara Sima pada Masa Jawa Kuna
Lien Dwiari Ratnawati 270

12. Perkembangan Kota Palembang: Gambaran Dinamika Masyarakat di Daerah Pesisir
Bambang Budi Utomo 301

13. Kawasan Musi Rawas pada Masa Pengaruh Kebudayaan Bercorak Islam: Intensitas, Pengaruh dan Kebudayaannya Terhadap Pusat-pusat Kebudayaan di Sekitar Terdekat
Tri Marhaeni Sosiana Budisantoso 332

14. Seni Rupa dan Dinamikanya dalam Kehidupan Pra-Hindu
Sumijati Atmosudiro 336

15. Fungsi Pola Hias Sarkofagus Munduk Tumpeng dan Kaitannya dengan Kehidupan Masyarakat Bali
I Made Ayu Kusumawati

16. Teknologi Alat Batu dan Konteksnya pada Komunitas Gua Gunung Watangan
Indah Asikin Nurani 361

17. Masyarakat Minahasa Kuno: Tinjauan Atas Ragam Hias Waruga
Ifak Fahriani 376

18. Kaja dan Kelod dalam Seni Arca Masa Klasik, Cermin Dinamika Masyarakat Bali
I Made Geria 390

19. Peranan Kia Reksi dalam Pengembangan Sosial Budaya Islam Sekitar Abad ke-16 M di Kawasan Permukiman Situs Bantul
Abdul Choliq Nawawi 402

20. Pola Persebaran Situs-situs Arkeologi di Sepanjang DAS Batanghari, Kabupaten Batanghari, Provinsi Jambi
Retno Purwanti 409

III. PENGAMANAN DAN KONSERVASI ARKEOLOGI 423

1. Pengamanan Benda Cagar Budaya
I.G.N. Anom 425

2. Perkembangan Konservasi Arkeologi di Indonesia
Samidi 434

3. Pengamanan dan Konservasi Arkeologi
Joetono 446

4. Strategi Penyuluhan Benda Cagar Budaya
Bambang Sulistyanto 458

5. Pelaksanaan UU No. 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya Terhadap Pelestarian Bangunan Bersejarah
Siti Nurbaiti 475

6. Sistem Drainage, Suatu Upaya Pengamanan (Konservasi) Candi Tebing Gunung Kawi, Gianyar, Bali
I Wayan Muliarsa 483

7. Pemugaran Candi Kuno di Bali
I Wayan Sepur Seriasa 494

8. Pengelolaan Warisan Budaya "Hidup" di Tenganan Pegrisingan dan Penglipuran (Bali)
Aliza Diniasti 507

9. Pengabaian Benda Cagar Budaya dan Situs Arkeologi Permasalahan dan Sanksi Hukum
Budhi Sancoyo dan Dendi Eko Hartono 516

10. Realisasi Pengamanan Situs Arkeologi
I Nyoman Purusa Mahaviranatha 528

LAMPIRAN 537

1. Pidato Pengantar Laoran Pertanggungjawaban Ketua Umum Pengurus Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI) Masa Bakti 1992-1996 539
2. Pokok-pokok Pikiran Penyempurnaan di Bidang Organisasi IAAI
3. Menuju Etika Profesi Arkeologi Indonesia
4. Pokok-pokok Pikiran Penyempurnaan di Bidang Kerjasama IAAI
5. Pengembangan Sumberdaya Manusia IAAI Pokok-pokok Pikiran

I. TEORI, METODE, DAN TEKNIK DALAM ARKEOLOGI

BOROBUDUR A MANDALA?
A CONTEXTUAL APPROACH TO THE FUNCTION A MEANING OF BOROBUDUR

Marijke J. Klokke

Introduction

Borobudur is one of the largest and most impressive monuments of Buddhism in the world It is also one of the most complex and most debated of these In 1983 Satyawati Suleiman estimated the number of studies on Borobudur to exceed 500[1] but in spite of this abundance of attention, the monument has not disclosed all its secrets yet Most problems concern the function and meaning of the monument as a whole

The theory that Borobudur is a *mandala* was advanced in 1926 by Heinrich Zimmer and elaborated in 1929 and 1933 by W F Stutterheim It is one of the many theories to which Borobudur has been subjected, and one of the few that has persisted and still is very much alive The theory was re-examined in more depth by Lokesh Chandra in 1980 and by Alex Wayman in 1981 The most recent contribution to the meaning of Borobudur, by John C Huntington, published in 1994, does not challenge the theory Most other recent publications take the relationship with a *mandala* for granted, whether they are books on Borobudur, publications focusing on the *mandala* or the *stupa*, or general introductions to Buddhism and Buddhist art It almost seems to have become a matter of course to call Borobudur a *mandala*.[2] I myself succumbed to the attraction of the *mandala* theory when I stated that "there is a case for relating the images on Buddhis structures, such as Borobudur and Candi Jago, to particular *mandala* known from Nepal and Tibet" [3]

In this article I wish to demonstrate that Borobudur is not a *mandala*. I will do so by emphasizing the importance of contextualization, which I believe is a fruitful method of art historical research I will focus on the internal structure and culture-historical context of Borobudur, and I will adopt, as far as possible, the perspective of a pilgrim; the perspective, more generally of someone actually seeing and experiencing the monument My contribution to the meaning of Bo-

robudur is primarily a negative one, in the sense that I will concentrate on what it is not. In the second place I will make an attempt to a more positive contribution, which, I am well aware, will not solve all the problems related to Borobudur. I will combine my own ideas with a re-evaluation of previous ideas, elaborate on recent insights based on the *Gandavyuha* which have been formulated by Jan Fontein, Luis Gomez, and John C. Huntington[4], and make some suggestions for future research. I hope that this article will inspire others to continue reseach on Borobudur, so that the monument will survive as a monument we understand increasingly better as each year passes[5].

The theory of Borobudur as a mandala

The Sanskrit word *mandala* has various meanings, of which the most important are: 1. anything round (the disk of the sun or the moon, a circle, a ball, a wheel); 2. a district, province, country, more specifically the circle of a king's near and distant neighbours with whom he must maintain political and diplomatic relations; 3. a multitude, group, band, collection, society, company; and 4. a cosmogram used in Tantric Buddhisin for the purpose of meditation, visualization, and/ or initiation, which is usually drawn or painted, but may also be built in a three-dimensional form; it consists of symmetrically and concentrically arranged squares and circles which display hierarchically positioned groups of divine beings; the outer square represents the outer walls of a palace with four entrances, one in the centre of each side. The main divinity occupies the centre of the mandala.[6]

Borobudur is linked to this last specific meaning of the word *mandala* as it developed in Tantric Buddhism, although this is not always explicitly stated. The relationship is established on the basis of the following arguments:

1. The groundplan of Borobudur with its concentric squares and circles resembles a *mandala*. The four entrances in the centre of each side may be compared to the four entrances of the palace represented in a mandala.
2. Among the Buddhas on Borobudur a group of five cosmic or trancendent Buddhas have been recognized. They have been identified as Vairocana (centre), Aksobhya (east), Ratnasambhava (south), Amitabha (west), and Amo-

ghasiddhi (north). The same group also figures in particular *mandala*, including the Garbhadhatu and Vajradhatu *mandala*. While Lokesh Chandra, Sudarshana Devi Singhal, and Snodgrass suggest a relationship with the latter *mandala*, Wayman and Huntington seem to asume a relationship with both?

3. The adept meditating on a mandala concentrates first on the divinities in the outer squares and circles and then gradually proceeds to the centre, the location of the main deity. Similar perceptions are thought to have been expressed in Borobudur, where the galleries with narrative reliefs lead the pilgrim upwards and to the centre. From the lowest to the highest reliefs, the themes depicted undoubtedly illustrate a spiritual progress.

At first sight - and based mainly on the repeatedly reproduced groundplan of Borobudur, which has become so familiar to anyone interested in the monument, the comparison of Borobudur to a mandala might seem obvious. Taking a closer look, however, when viewing the monument at the site itself and wishing to relate it to a specific mandala, the following problems ariseop

1. The arrangement of the various terraces, which occur as concentric circles and squares in the groundplan, does not conform exactly to the arrangement of the squares and circles of any *mandala* of which I know. Moreover, the two outer circles of Borobudur are not exactly round, but have a somewhat squarish form.
2. The five cosmic Buddhas play a prominent role in a number of *mandala*. However, none of these account for the sixth Buddha in *vitarkamudra*, which is present on Borobudur, or for the seventh, if one counts the unfinished Buddha in the closed central *stupa*.
3. No *mandala*, as far as I know, multiplies its images.[8] Each image of a *mandala* represents a specific god, Bodhisattva, or Buddha who is characterized by specific gestures and/or attributes and who has an individual name. Borobudur, on the other hand, shows six types of Buddhas, who are multiplied and distinguished iconographically througt their hand gestures. There are 92 Buddhas in *bhumisparsamudra* in the east, 92 Buddhas in *varadamudra* in the south, 92 Buddhas in *dhyanamudra* in the west, 92 Buddhas in *abha-*

yamudra in the north, 64 Buddhas in *vitarkamudra* in a square above the Buddhas of the four directions, and 72 Buddhas in *dharmacakramudra* on the circular terraces around the central *stupa*.[9]

4. A stupa instead of a Buddha or other Buddhist deity, as in most Buddhist *mandala*, forms the centre of Borobudur. Generally, the Buddhas in *dharmacakramudra*, who are identified as Vairocana, are considered to be the centre of the Borobudur *mandala*. This corresponds to Vairocana's central position in the Vajradhatu and Garbhadhatu *mandala*. However, the Buddhas in *dharmacakramudra* are not exactly in the centre. They encircle the exact centre, which is the central *stupa*. The unfinished Buddha in the central *stupa* could, of course, be considered to be the centre of the *mandala*, but this Buddha, assuming that the *stupa* is indeed its original location, is invisible.
5. The *mandala* to which Borobudur has been compared show Vairocana in the centre, and Aksobhya, Ratnasambhava, Amitabha, and Amoghasiddhi in the four directions around the centre, but there are many more deities in these *mandala*: various male and female deities, goddesses of worship; und divine guardians of the entrances to the *mandala*. All these are absent on Borobudur.
6. I do not know of any *mandala* in which narratives play such a prominent role as they do on Borobudur. Some *mandala* have narrative elements, but these always play a subordinate role. Narratives depicted in 1460 relief panels, as on Borobudur, can hardly be called subordinate. They form an integral part of the structure of Borobudur, but have generally been neglected in studies which emphasize the theory of Borobudur as a *mandala*.
7. The structure of Boroburud indicates an upward and centripetal movement. The path from one gallery to the next and to the circular terraces at the top, leads the visitor gradually higher and more inwards towards the centre. One important function of the *mandala* which involves a similar inward movement, is its function as an object of meditation. The adept meditates on the images of the deities in the *mandala*, from the outer circles and squares towards the inner ones, in order finally to be able to approach the deity in the centre. The meditation involves the visualization and internalization of the deities. As a consequence of this function of the mandala, the iconography,

exact location, and visibility of each specific deity are of utmost importance. On Borobudur, however, the images of the Buddhas are far away and not readily visible. Those in the niches on the square terraces are far away high up, when they are viewed from the foot of the monument. Their distant and elevated position does not alter as one climbs the monument and follows the path of the galleries. Standing on the gallery of one terrace, the images on the blaustrade of that terrace will be completely invisible because they are facing outwards, while those on the balustrade of the next terrace can be seen only in a distorted perspective due to the fact that the galleries are narrow and the niches are located high up. With the exception of the Buddhas on the side walls of the projections, it is not possible to gain enough distance to see the images properly. Finally, the Buddhas of the circular terraces are placed in latticed *stupa*, which obstruct a complete view of them, and the central *stupa*, whether it contained a Buddha or not, is closed. Taking all these points into consideration it may be concluded that an important function of the *mandala*, as an aid to meditation, does not apply to Borobudur.

In view of the points I have summarized above, I do not think that Borobudur it self provides enough evidence to underpin the *mandala* theory. The resemblances to a mandala are too vague. Comparisons, whether relating to form, contents, or function, all fall short in some respect.

The Theory of Borobudur as a Monument of Vajrayana Buddhism

The mandala theory is rooted in the presupposition that Borobudur was affiliated to a Tantric from of Buddhism. Tantric forms of Buddhism are distinguished form other forms through their ritual and meditational practices and through their texts which are classified as Tantras. Tantric Buddhism is also known as Mantrayana, Vajrayana, Tantrayana, or esoteric Buddhism. It provides a quick path towards ultimate enlightenment with the aid or ritual and meditational pructices, of which the goal is unification with a transcendent form of a Buddha or any Buddhist deity. These practices involve the use of *mantra or dharani* (holy formula), *mudra* (ritual hand gestures), the vajra ('thunderbolt' or 'doamond', more specifically a ritual sceptre), and/or *mandala*. Tantric Bud-

dhism developed from Mahayana Buddhism and some scholars call it a branch of Mahayana Buddhism.[10] At present it is best known from Tibetan Buddhism and Shingon Buddhism in Japan.

Most scholars who have contributed to the *mandala* theory make explicitly clear their assumption of a Tantric form of Buddhism prevailing in Java at the time at which Borobudur was constructed.[11] In recent studies a relationship is postulated with the Yoga and/or Carya Tantras, mainly because of the occurrence of a group of five transcendental Buddhas, also called the five Tathagatas or the five Jinas, of whom Vairocana is the central Buddha.[12] In this, three facts tend to be overlooked: that the iconography of the 'Borobudur Vairocana' differs from that of the Vairocana of the Yoga and Carya Tantras; that Borobudur has six (or seven) Buddhas instead of five; and that the Borobudur Buddhas are multiplied, which does not have any parallel in the Tantras.

Lokesh Chandra states that the Carya Tantras are presided over by Vairocana in his aspect of Vairocanabhisambodhi who is represented in *dhyanamudra*, while the Yoga Tantras have as their central deity Vairocana in his manifestation of Sarvavid Vairocana, who has four faces and is characterized by *bodhyagrimudra*.[13] He does not go into the fact that the corresponding image of Borobudur is a Buddha in *dharmacakramudra*, which is apparently a *mudra* characteristic for the Buddha Vairocana of the *Avatamsakasutra*.[14]

Lokesh Chandra rightly points out that it is inappropriate and misleading to call the images of Borobudur representations of Vairocana. Aksobhya, Ratnasambhava, Amitabha, and Amoghasiddhi. More correctly, he states, they are 72 Buddhas in *dharmacakramudra*, 92 Buddhas in *bhumisparsamudra*, 92 Buddhas in *varadamudra*, 92 images in *dhyanamudra*, and 92 images in *abhayamudra*. Besides these there are 64 Buddhas in *vitarkamudra*. However, this observation disrupts the main line of his argumentation, which is based on the presence of the Five Tathagatas as they occur in the Tantras. Huntington falls victim to the same inconsistency but he does go a step further than Lokesh Chandra by relating the Buddhas of Borobudur to the limitless numbers of Buddhas described in the *Avatamsakasutra*, which makes sense and on which I will elaborate, but at the same time he identifies them as the Five Tathagatas in order to

demonstrate the generalized presence of *mandala* that have Vairocana as their centre.[15]

If, accordingly, we abandon the idea of the Buddhas of Borobudur representing the Five Tathagatas as described in the Yoga and Carya Tantras, there is no apparent reason to look among these Tantras for futher information, and no apparent reason to believe that Borobudur was affiliated to a Tantric form of Buddhism. Only the *Avatamsakasutra*, a Mahayana Buddhist text, and more specifically its last section, the *Gandavyuha*, which has been depicted on Borobudur, remain as reliable sources.

The Buddhism of the Sailendras

De Casparis critique of Mus, in which he states that Mus is unable to relate Barabudur to its time and place[16] also applies to more recent studies. It is necessary therefore to resurvey the various sources that may provide information about the Buddhism prevalent in Central Java at the time in which Borobudur was built. Important results in the analysis of these sources have been achieved by J.G. de Casparis for the inscriptions, by Jan Fontein for the narratives depicted on Borobudur, and by Pauline Lunsingh Scheurleer for the bronze images.[17] Both De Casparis and Fontein arrive at the conclusion that the Buddhism of the Sailendras is a form of Mahayana Buddhism without clear Tantric influences. The study of Lunsingh Sxheurleer points in the same direction.

Mahayana Buddhism attributes a transcendent aspect to the Buddha. The ultimate aim of a Mahayana Buddhist is to achieve full Buddhaship, the state of a transcendent Buddha which, in principle, anyone can achieve. The way towards this state of Buddhaship, which brings ultimate enlightenment, is to follow the path of the Bodhisattva (one who is intent on enlightenment). The first step on the path of Bohisattvahood is *bodhicitta* (thought or desire of enlightenment). Many more steps are distingulished in different ways in the various texts. The way of the Bodhisattva, as expounded in Mahayana Buddhist texts, is a long path which takes several lives, as opposed to the quick path offered in Tantric Buddhism, which brings enlightenment in the here and now through ritual and meditational practices. The Bodhisattva of Mahayana Bud-

dhism strives for the emancipation of all creatures, which he can bring about by accumulating religious merit and wisdom, while in Tantric Buddhism the focus is on individual liberation.

The only written Buddhist text from Indonesia that has survived from the period before the tenth century is inscribed on eleven gold plates. It is a version of the *Pratityasamutpada*, which, according to De Casparis, shows Mahayana influence but no traces of Tantric Buddhism.[18]

Buddhist texts have survived from the period of Borobudur other than in the written medium. They are the texts depicted on Borobudur itself. These from the first and foremost information about the Buddhism of Borobudur. The *Jatakas* and *Avadanas* have been identified on the basis of a variety of Hinayana and Mahayana texts. All other texts, the *Mahakarmavibhanga*, *Jatakamala*, *Lalitavistara*, *Gandavyuha*, and *Bhadracari*, belong to Mahayana Buddhism. The Buddha of thesetexts is Buddha Sakyamuni in his mundane and, in the Gandavyuha, transcendental manifestations. As a transcendental Buddha he is called Vairocana and characterized by the power to transform himself into countless numbers of Buddhas. The Five Tathagata (Vairocana, Aksobhya, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi) do not figure as a group in these texts. and except for Vairocana in the *Gandavyuha*, they are not mentioned individually. Thus, the Buddhist texts of Java surviving from the period of Borobudur are Mahayana texts. The earliest surviving Tantric Buddhist texts of Java date from the early tenth century.

The inscriptions of the Sailendras, too, indicate a form of Mahayana Buddhism without clear traces of Tantric Buddhism. De Casparis notes that the achievement of Buddhaship, also referred to ad 'tenfold Buddhaship', is given great emphasis in most Sailendra inscriptions. General terms for the Buddha or for Buddhas in plural, such as Sugata, Jina, or Tathagata, occur, and in one inscription the Buddha is compared to the cosmic mountain Sumeru. No one Buddha is mentioned by name.[19] Notably, the five transcendental Buddhas, Vairocana, Aksobhya, Ratnasambhava, Amitabha, and Amoghasiddhi, occur neither as a group nor individually in the inscriptions of the Sailendras. The only Central Javanese inscription, to my knowledge, which mentions Vairocana is a later one dating from AD 860.[20] The term Bodhisattva does not occur in the

Sailendra inscriptions, but two Bodhisattvas, Manjusri and Avalokitesvara, are mentioned by name, as is the female deity Tara. In various inscriptions the founder of a religious establishment expresses his wish, characteristic for Mahayana Buddhism, that the merit (*punya*) which accrues to him by constructing the establishment may also extend to others.[21] The only possible evidence for Tantric elements are the *dharani* occurring on two silver plates which were found on the surface at the site of Borobudur but I could not find any information about their date. Evidence for Tantric Buddhism is also negligible for the later Central Javanese period (mid-ninth to early tenth century). It becomes more prominent in enscriptions dating from the East Javanese (early tenth to fifteenth century).

The pantheon of most of the monuments that were built (and rebuilt) during Sailendra times cannot be reconstructed becouse too many images originally occupying the niches and temple chambers have disappeared and becouse the images figuring in relief on the outside walls do not have characteristics specific enaugh to enable identification. F.D.K. Bosch's theory that the pantheon of Candi Sewu was the same as that of the Vajradhatu *mandala*,[22] a theory still often referred to, is based on empty niches with not one image left, and cannot therefore be taken seriously. The pantheon of Candi Mendut is the only one which is still almost completely intact. A huge image of the Buddha, seated on a throne and displaying *dharmacakramudra*, is flanked by images of two Bodhisattvas, Padmapani (a form of Avalokitesvara) and, presumbly, Vajrapani. Mainly on the basis of the presence of a group of eight Bodhisattvas on the outside walls of the temple the pantheon of Mendut has been related to that of the Garbhadhatu *mandala*, but similar sorts of problems to those indicated for Borobudur also apply to relating Mendut to a *mandala*.[23] Candi Plaosan, the only Central Javanese Buddhist temple dated to the post-Sailendra period (mid-ninth century), also does not carry any hint of Tantric practices. No Buddhist monuments or stone images have survived from the latter half of the ninth to the twelfth century. Candi Jago, built in the thirteenth, and rebuilt in the fourteenth century, is the earliest example of a temple providing clear evidence for Tantric Buddhism.

Bronze, silver, and gold images most clearly indicate a religious change from about the mid or late ninth century onwards.[24] The range of images dating

from the Sailendra period and earlier include: standing Buddhas with hands in *abhayamudra* or *vitarkamudra*; Buddhas seated on a throne in European fashion with the legs hanging down and having either *vitarkamudra* or *dharmacakra-mudra*; Buddhas seated crosslegged and displaying the gestures characterizing the transcendental Buddhas at Borobudur - with a preference for *bhumi-sparsamudra*; images of various Bodhisattvas, the most popular bing Manjusri and Avalokistesvara, followed by Vajrapani and Maitreya; and statuettes of Tara. After the mid or late ninth century the corpus of images changed. The most frequently depicted Buddha then is Vairocana, bejewelled or not bejewelled, with one or four faces, and always forming the *bodhyagrimudra* with his two hands, corresponding to descriptions in the Yoga Tantras. From this period two mandala composed of bronze statuettes have also partially survived.[25] Other frequently occurring images of this period are: the five transcendental Buddhas with their female counterparts (Prajna); the goddess Prajnaparamita; and the deity Vajrasattva. Thus, the bronze images indicate Tantric influence from about the mid or late ninth century until the end of their manufacture in the tenth or eleventh century.

A characteristic feature of Tantric Buddhism is the use of the *vajra*, as a motif and as a priest's sceptre. In the inscriptions of the Sailendras the word does not have a Tantric connotation. The *vajra* figures on Borobudur only once, in a narrative relief as the attribute of Indra.[26] It does not occur as a motif on any Central Javanese Buddhist structure. As a motif it does appear on a priest's bell, which can be dated to the late 9th or early 10th century.[27] Bronze vajra sceptres have survived from Central Java, but as far as I know, only one has been found at the site of Borobudur.[28] Its form, which is similar to that depicted in the Borobudur relief of Indra, suggests that it is contemporary with Borobudur. Its form differs from all other Central Javanese *vajra* I know, which are generally dated to the late ninth century, after the construction of Borobudur.[29]

In 1974 a large number of miniature *stupa* of unbaked clay (2397 in total) and a smaller number of clay tablets (252) were found to the southwest of the Borobudur hill beneath two Buddhist statues, one of which seems to have been a Bodhisattva.[30] The tablets are stamped with the image of a seated Buddha, the image of Tara, or depictions of three, four, or five *stupa* in a row. The Buddhas

have their right hand in *abhayamudra* or *vitarkamudra* or on the knee as in *varadamudra* or *bhumisparsamudra*. Remarkably *dhyanamudra* and *dharmacakramudra* do not occur and only single Buddhas are dipicted, not groups of five or six.

The sources quoted above provide a sound basis for the assumption that Mahayana Buddhism predominated in Java at the time of Borobudur (c. 780-830) and that evidence for Tantric Buddhism increases only from the mid or late ninth century onwards. The absence of temples after the mid-ninth century may be related to this change in religious practice: from an emphasis on the accumulation of merit by building temples and worshipping Buddhas and Bodhisattvas to an emphasis on individual salvation by means of Tantric practices which involved meditation. It would be interesting to investigate to what extent these developments in Indonesia correspond to developments elsewhere in the Buddhist world.

Re-examination of the Internal Structure of Borobudur

One of the most charateristic features of Borobudur, one which has confused scholars, is its flat appearance. The pyramidal form of the square terraces does not seem to find a logical continuation up to the top. Instead the top, consisting of three circular terraces and a central *stupa*, appears to be sunk into the square terraces, for the circular terraces are not visible to an observer standing at the foot of the monument. Only the tip of the central *stupa* can be seen. If the observer puts a little more distance between him or herself and the monument a larger part of the central *stupa* is visible. In my opinion this very specific form of Borobudur, with its truncated pyramidal appearance and invisible circular terraces, contains one of the most important clues to the meaning of the monument. It means that when a visitor can see the Buddhas of the square terraces he cannot see the Buddhas of the circular terraces, and *vice versa*.

Because of this aspect, I think it might be fruitful to dissociate the two groups of Buddhas. The Buddhas of the square terraces belong to the outside of Borobudur, and the Buddhas on the circular terraces to the inside. The letter form, in my opinion, the logical continuation og the narrative reliefs, which similarly belong to the inside.[31]

In distinguishing between outer and inner aspects of Borobudur I revive, in a different manner, Paul Mus theory of an external and an internal Borobudur.[32] Instead of defining the outer and inner Borobudur on the basis of their form, as has Mus does[33], I would prefer to define them on the basis of their contents, distinguishing between sculptures that are visible from the outside and sculptures that can only be seen from the inside. On the outside we find: the *Mahakarmavibhanga*; guardian figures and worshipping figures: and niches with the Buddhas of the four directions and Buddhas displaying *vitarkamudra*. The inside, on the other hand, contains all other narrative reliefs and the Buddhas in *dharmacakramudra* seated in latticed *stupa*. Only the central *stupa* is visible both from be outside and the inside, from the outside only provided a sufficient distance is taken between the ovserver and the monument.

Visiors walking in the galleries or standing around the latticed *stupa* on the circular terraces are not visible from the outside. No one can see them, they are cut off from the outside world. They are confined to a closed world, Mus' 'monde clos', with only the sky above their heads in the galleries, and a little more view, in the distance, when they arrive on the round terraces. This closed world is first and foremost characterized by an abundance of narrative reliefs, ten series in total. They impose themselves, as it were, upon the visitor who decides to enter into the closed and follow the path of the galleries, for, once having arrived there, his eyes will automatically be directed towards the reliefs, which appear on his left, his right, and due to the projections of the monument, often also at quite a close range in front of him. Hi simply wad to look at the reliefs, it seems, and to let their message permeate into himself.

The Path of the Bodhisatva Towards Universal Buddhaship

The massage of the reliefs is expressed in their main theme which can be desribed as: Bidhisattvahood leading to Buddhahood. In relief the visitor is confronted with the conduct of Bodhisattvas, their good deeds, their wise teaching, and their search for ultimate truth.

In the first gallery the Bodhisattvahood of the 'historical' Buddha and other Buddhist saints is represented (see fig. 2). The reliefs on the balustrade wall depict the previous lives of the Buddha as a Bodhisattva. In almost 500

reliefs his charity, benevolence, self-sacrifice, helpfulness, and wise teachings are repeated again and again. The reliefs about the good deeds of Buddhist saints, in the lower series on the main wall, are more elaborate narratives.

The culmination of this stage of Bodhisattvahood is reached in the last life of the Buddha, when he achieved enlightenment and preached his doctrine. This is depicted in the upper series of the main wall. As has been singled out by others, the fact that the story of the Buddha's life ends on Borobudur, as in the *Lalitavistara*, with the Buddha teaching his doctrine, and not with his entering into *nirvana*, corresponds to Mahayana conceptions, for in Mahayana Buddhism the enlightenment as experienced by the Buddha does not lead to *nirvana* but to a further stage of enlightenment, the full enlightenment of a transcendent Buddha.

Correspondingly, at Borobudur, form the second to the fourth gallery, the visitor gradually moves closer and closer towards full enlightenment, in the company of Sudhana, the protagonist of the Gandavyuha, the pilgrim, who is in search of full enlightenment.

In the second gallery the emphasis shifts from good deeds to wise teachings. The reliefs on the balustrade of this gallery, some of which have been identified as *Jatakas* and *Avadanas*,[34] abound in visits to monks, brahmans, ascetics, and other wise men and women. In a fair number of reliefs they display *vitarkamudra*. In a number of cases books are involved in their teachings.[35]

The reliefs on the main wall commence with thirteen reliefs on the Buddha, who once displays *dyanamudra* and once *dharmacakramudra*, but in all the other reliefs *vitarkamudra*. These reliefs correspond to the introduction of the *Gandravyuha* which describes the Buddha in the grove in the grove of Jeta (Jetavana). He is seated among a multitude of Bodhisattvas, and in compliance with their wish, enters into a particular kind of concentration. As a consenquence of his power the place changes into a miraculous world which dissolves in the being of the Buddha. In this cosmic manifestation the Buddha appears as manifold Buddhas in numerous Buddha fields *(buddhaksetra)*. All things 'interpenetrate' and past, present, and future converge. All Bodhisattvas who are said to be 'born of the life and vows of the Bodhisattva Samantabhadra' can, by means of their 'pure wisdom eye', see this world, which is called Dharmadhatu.

the Dharma-realm, the realm of ultimate truth, and they can hear 'the ocean of the Sutras and the revolving of the Dharma wheel by all the Buddhas.'[36] All others, such as the Sravakas, the Buddha's disciples, who are contrasted to the Bodhisattvas in the *Gandavyuha*, cannot see the miracle. They see only the Buddha in the Jetavana; they do not see that the universe is filled with Buddha lands in all ten directions, because they do not understand the inconceivable power of the Buddha, who in this transcendent manifestation is called Vairocana.[37]

The rest of the *Gandavyuha* reliefs in the second gallery are devoted to the young prince, Sudhana, who desires to achieve the kind of Bodhisattvahood as expounded in the *Gandavyuha*, the Bodhisattvahood which leads to full Buddhahood. The desire for enlightenment is first instilled in him by Manjusri, who then advises him to visit spiritual friends (*kalyanamitra*), who will help him on his way to learn 'the Bodhisattva practice' (*bodhicarya*). Relief after relief we see Sudhana paying homage to yet another *kalyanamitra*. A few relliefs in between show the pilgrim on his way, travelling from one place to another. The Bodhisattva Maitreya is the last whom Sudhana visits in this series in the second gallery. The visit to this *kalyanamitra* brings Sudhana on to a higher plan and it is nor surprising therefore to find it continued in the third gallery.

All reliefs of the third gallery focus on Maitreya. Those on the main wall form the continuation of the *Gandavyuha*. The identification of the reliefs on the balustrade wall provides problems, but the frequent depiction of Maitreya indicates that he is the protagonist. In the reliefs on the main wall Maitreya shows Sudhana his wonderful palace, which is the abode of all those beings who understand the character of the Dharmadhatu, who understand that there is no duality between one Buddha and all Buddhas and between all Buddhas and one Buddha.[38] Maitreya invites Sudhana to enter the abode, for then you will know how to learn the practice of Bodhisattvas.[39]

The 'practice of Bodhisattvas' can be taught only by Samantabhadra, the model Bodhisattva in the *Gandavyuha*, whose life and vows serve as an example for all Bodhisattvas. He dominates the reliefs in the fourth gallery. An important moment, on the balustrade wall, is when he places his hand on Sudhana's head to instruct him (pl. 4). Then, Sudhana sees the Dharmadhatu and experiences himself part of it.

The main wall of the fourth gallery shows Samantabhadra among Buddhas and Bodhisattvas. This series on the main wall has been identified as the *Bhadracari*, Samantabhadra's vow to practice the life of a Bodhisattva, which can also function as the vow of anyone who wishes to follow Samantabhadra's example. The identification of the reliefs is not without problems and it might be fruitful to study them anew.[40] In any case the reliefs breathe the atmosphere of the Dharmadatu, which finds its culmination in the last two reliefs which show two Bodhisattva-like figures paying homage amidst numerous Buddhas who may represent the numerous Buddha fields of the Dharmadhatu.

The round terraces with latticed stupa containing Buddhas in *dharmacakramudra* represent the next stage. The pilgrim who has followed the path of the galleries and has fathomed the teachings of the reliefs, now finds himself in a world of Buddhas, each in his own *stupa*, his own Buddhafield. Each is turning the wheel of the Dharma. These Buddhas are the Buddhas of the Dharmadhatu, the Buddhas who are the transcendental manifestations of the Buddha who in this transcendant aspect is called Vairocana. The fact that the stupa are latticed is unique, and their particular form has given rise to comment. The most satisfactory explanation has been given by Huntington who refers to the 'unseeable, unknowable-except-by-direct-experience' nature of Vairocana.[41] I would like to specify this on the basis of the Gandavyuha, which goes to some lengths to explain that only Bodhisattvas have the spiritual power to be able to see the Buddha manifesting himself as Vairocana. Others, like Sravakas, are present, but they only see the Buddha as such, they do not see him multiplying himself and converging with all Buddhas of past, present, and future, and with all Buddhas of all ten directions, for they have not attained ultimate knowledge and full enlightenment. The Bodhisattvas can see all this, and the Buddhas in *dharmacakramudra* may be the almost literal translation into a visual image of the passage in the text which says that the Bodhisattvas who have entered the Dharmadhatu can hear the ocean of Sutras and the revolving of the Dharma wheel by all Buddhas.

In the centre is the large closed *stupa*, the embodiment of the Buddha and his Dharma, probably representing the undifferentiated aspect of the Dharmadhatu, as Gomez has suggested. This would correspond to the emphasis in the

Gandavyuha on the co-existence of the undifferentiated and multiple and multiple aspect to the Dharmadhatu.[42]

The inside of Borobudur clearly represents the path of the Bodhisattva towards full Buddhaship. This path can only start after the Bodhisattva-to-be has first fully understood the workings of the Karmic Law of Cause and Effect.[43] It is not surprising, therefore, to find reliefs explaining this doctrine, according to the Karmavibhanga, on the outside of the monument, on the base, the lowest level. These are the only reliefs that include bad besides good deeds. They illustrate how good deeds lead to a good next life or a blissful state in heaven and how bad deeds result in a miserable next life or torture in one of the various hells.[44]

The Cosmological Aspect of Universal Buddhaship

From afar, the outside of Borobudur appears as the multi-peaked to of the artifical hill on which it has been built. Coming closer, it impresses through its vast massiveness and infinite numbers of niches containing numerous Buddhas who face outwaeds and are sunk in deep concentration, radiating, as it were, their powers of concentration outwards. As such the outside seems to represent another aspect of universal Buddhaship, its cosmological aspect. This aspect is highlighted in various Mahayana texts, specifically the *Gandavyuha* and the larger *Avatamsakasutra*. It was also transmitted in the visual medium.[45]

It is, for instance, described in the opening section of the *Gandavyuha*. The Buddha is seated in the Jetavana accompanied by five thousand Bodhisattvas and others of great spiritual powers. As a result of the power of the Buddha, the Jetavana and all worlds became co-extensive. The Buddha becomes the cosmos and the cosmos the Buddha. This idea is also represented in a number of images, mainly from Central Asia and China, which show Mount Meru, the cosmic image *par excellence* in the centre of the Buddha's body. Most remarkable are examples from China dating from about 775 to the tenth century.[46] In some Mount Meru is depicted on the body of the Buddha, in others Mount meru merges almost completely with the Buddha. Borobudur clearly reflects this cosmological imagery connecting the Buddha with Mount Meru, but here Mount Meru dominates and the Buddha is multiplied. Borobudur was built on a hill and forms the top of the hill. From the outside it appears as a mountain filled with

Buddha images. That the association og the Buddha with the cosmic mountain was known in Java, is also attested by a Sailendra inscription which compares the Buddha with Mount Meru. More generally, the idea of the mountain as the locus of divine power would be extremely appealing to the Javanese who considered the mountains to be the dwelling places of the gods.[47]

Various Buddhist texts describe the cosmos as consisting of various superimposed levels with Mount more Meru or less in the centre. As Gomez has noted neither the *Gandavyuha* nor the larger *Avatamsakasutra* classify the cosmos as such a complex system of hierarchically superimposed layers. They indicate the totality of the cosmos by referring to the ten directions, which are the four cardinal points, the four points in between, and the nadir and zenith. The centre is the Jetavana, which is the focal point of the Buddha's power. The only other distintion that seems to be made is that between a transcendent and a mundane world, which, however, as all things in the world of the *Gandavyuha*, interpenetrate. The most important themes are multiplication and the unity of one and all. The cosmos of Borobudur is a simple one comparable to that which appears from the *Gandavyuha*.

Whereas the multiplication of the Buddhas on Borobudur can be explained on the basis of the *Gandavyuha*, their iconography is not so easily explained, for the Buddhas are not described in iconographical terms in that text. However, three characteristics of the Buddhas, which I think might have been translated visually on Borobudur, can be extracted from the text: they turn the Wheel of the Dharma; they are Teachers instructing sentient beings; and they pervade the whole world, both mundane and transcendental. These characteristics come out even more clearly in another of the texts which are included in the *Avatamsakasutra*, a text on the qualities of Buddhas.[48] The aspect of turning the Whell of the Dharma seems to refer to a transcendental level with no interaction in a mundane world, while the aspect to teaching is related to the mundane world. In this quality the Buddhas interact with sentient beings who are tied to the mundane world.[49] This information might be apllied to the Buddhas of Borobudur. The Buddhas on the circular terraces who are turning the Wheel of the Dharma have no connection with the mundane world; they can only be seen by Bodhisattvas who have attained full enlightenment. The Buddhas on the highest

square terrace who are characterized by the gesture of teaching, have a relationship with the mundane world. As a token on their care for the world they are facing outward. The four types of Buddhas of the lower terraces who, distinguished by their gestures, each belong to one of the four cardinal points, emphasize the presence of Buddhas in all worlds in all directions. The hand gestures of these Buddhas are similar to those of the four Buddhas of the cardinal points occuring in *mandala*, but this may only point to the fact that hand gestures and cardinal points formed standardized combinations at this time.

Conclusion

The theories of Borobudur as a *mandala* and Borobudur as a monument of Vajrayana Buddhism are interdependent. The *mandala* theory, which implies that Borobudur is a monument of Vajrayana Buddhism, is primarily based on the assumption that the Buddhas of Borobudur represent the Five Tathagatas as described in the Yoga and Carya Tantras. The theory that the Sailendras adhered to Vajrayana Buddhism is based on the assumption that Borobudur is a *mandala*. However, no other contemporary sources provide evidence for vajrayana Buddhism in the period of the Sailendras, and the *mandala* theory falls short, because the identification of the Buddhas as the Five Tathagatas is not convincing. There are six (or seven) Buddhas instead of five on Borobudur; unlike the Five Tathagatas the Buddhas of Borobudur are multiplied; and the iconography of the Borobudur Buddhas does not conform to that to the Five Tathagatas as described in the Yoga and Carya Yantras or as it is known from *mandala* depictions. Although these differences have been noted by some scholars, their implications have not been considered.

In this article I have tried to demonstrate that the Buddhism of the Sailendras was Mahayana, and that Borobudur is a monument which expresses the Mahayana faith of the Sailendras most magnificently. The monument is an expression of the universal Buddhahood as it is described in the *Gandavyuha*, the principal text of Borobudur. Two aspects of universal Buddhahood are distinguished in the text and on Borobudur. The outside with its limitless numbers of Buddhas emphasizes the cosmological dimensions of universal Buddhaship. The inside represents the long and difficult path of a Bodhisattva towards full Bud-

dhaship. It is not difficult to imagine that the Mahayana conception of a universal Buddha radiating his power to all directions was extremely attractive to Boddhist rulers.

A renewed, careful analysis of the reliefs may provide more clues to the meaning and function of Borobudur. This will involve more research into the various versions of the texts that have been depicted on Borobudur. It would also be interesting and helpful to place Borobudur not only within the context of Java, but also within the international context of Buddhist kingdoms flourishing at he end of the eighth and the beginning of the ninth century. Mahayana Buddhism seems to have been particularly strong at the time when Borobudur was built and Buddhism was an international religion. Monks and pilgrims travelled from one country to another. There was ample opportunity for international exchange. Buddhist art of this period should not only be studied in its own local context, but also in its international context.

Notes

[1] Suleiman 1983: 7

[2] Compare the title *Borobudur: Mandala de Pierre* (Sacca 1983) and the relevant passages in recent books on Borobudur (Miksic 1990: 52-2; Nou and Frederic 1994: 69), recent books on the *mandala* (Brauen 1992: 30) or the *stupa* (Kottkamp 1992: 369), and general introductions to Buddhism and Buddhist art (Zwalf 1985: 186; Bechert and Gombrich 1991: 63; Fischer 1993: 197).

[3] Klokke 1995: 74. The *mandala* theory does not seem to have had a large impact on Indonesia scholarship which seems to hold the theory of Borobudur as a *stupa* in the form of a stepped pyramid in higher esteem (for instance Soekmono, in: Soekmono, De Casparis, and Dumacay 1990).

[4] Fontein 1966; Gomez 1981; Huntington 1994

[5] Soekmono in Gomez and Woodward 1981: vii

[6] Monier - Williams 1974: 775; Brauen 1992: 11--4

[7] Lokesh Chandra 1980a: 301, 1980b: 24-31; Wayman 1981: 140, 152; Sudarshana Devi Singhal 1985: 708; Snodgrass 1985: 141-52; Huntington 1994: 136-7.

[8] See also Huntington 1994: 138.

[9] See also Lokesh Chandra (1980a: 313, 1980b: 24--5).

[10] For instance Wayman 1981: 140.

[11] Zimmer 1926; Stutterheim 1929, 1933 being the carliest studies.

[12] Lokesh Chandra 1980a, 1980b; Wayman 1981; Huntington 1994.

[13] Lokesh Chandra 1980a, 1980b; See also Lokesh Chandra 1986 and Snodgrass 1988. There are Indonesian texts mentioning Variocana in *bodhyagrimudra*, but these postdate Borobudur. The closest iconographic parallel to Borobudur which I could find, is a Vairocana occupying the centre of the Karmapuja *mandala*. This Vairocana is dressed as a monk and displays *vitarkamudra* (Lokesh Chandra 1986: 262).

[14] Huntington 1994: 140.

[15] Huntington 1994: 138--9, 141, 146.

[16] De Casparis 1981: 54.

[17] De Casparis 1950, 1956, and 1981; Fontein 1966; Lunsingh Scheurleer in Lunsingh Scheurleer and Klokke 1988.

[18] De Casparis 1956: 47-167.

[19] An exception is Amitabha, who is mentioned once, but only as the crown ornament of Avalokitesvara (Sarkar 1971: 1: 42, 44).

[20] Sarkar 1971 1: 135, 144.

[21] The inscriptions of Kalasan (Sarkar 1971 1: 36--7) and Karangtengah (De Casparis 1950: 39, 46) and the pre-nagari inscription from Candi Plaosan (De Casparis 1956: 206), for instance.

[22] Bosch 1929

[23] See also Kloke 1993: 128--33.

[24] Lunsingh Scheurleer in Lunsingh Scheurleer and Klokke 1988: 16-39.

[25] Fontein 1990: 223--233

[26] Krom and Van Erp 1920-1931; relief I b 62.

[27] Fontein 1990: no. 71

[28] Bernet Kempers 1976: 16, 18, pl. 14

[29] Fontein 1990: no. 72 for instance

[30] Santiko 1977

[31] This has also been advanced by Fontein (1966: 169)

[32] Mus 1936: 99-106.

[33] His outer Borobudur is a hemispherical stupa and his inner Borobudur a terraced pyramidal *prasada* (mus 1935: 106)

[34] The identification of the majority is however, problematic.

[35] Krom and Van Erp 1920-1931: nos II B 7, II B 8, II B 25, II B 33, and II B 34.

[36] Suzuki 1968: 158

[37] Suzuki 1968: 168

[38] Cleary 1993: 1454--7; Suzuki 1968: 174--5.

[39] Cleary 1993: 1489. I have retranslated his 'enlilghtening' beings into 'Bodhisattvas'.

[40] See Gomez 1981: 194, notes 49 and 50

[41] Huntington 1994: 141

[42] Gomez 1981: 178--82.

[43] See also Woodward 1981: 131.

[44] Fontein 1989

[45] Howard 1986

[46] Howard 1986: pls 42 (ca. AD 775), 45 (first half of the ninth century), 52 (tenth century), and 53 (AD 750--800)

[47] This is evidenced by inscriptions and Old Javanese literature.

[48] Cleary 1993: 908--32.

[49] See Cleary 1993: 1521--2.

References

Bechert, Heinz, and Richard Gombrich (eds.)

1991 *The world of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. London: Thames and Hudson (First edition 1984)

Bernet Kempers, A.J.

1976 *Ageless Borobudur*. Wassenarr: Service.

Bosch, F.D.K.

1929 "Buddhistische Gegevens uit Balische Handschriften", in *Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterk.* 68, Serie B, no. 3: 43-77.

Casparis, J.G. de

1950 *Prasasti Indonesia I*. Bandung: Nix, 1950.

1956 *Prasasti Indonesia II*. Bandung: Masa Baru.

1981 "The Dual Nature of Borobudur", in: Luis O. Gomez and Hiram W. Woodward, Jr. (eds.), *op. cit.* pp. 47-83.

Cleary, Thomas

1993 *The Flower Ornament Scripture*. Boston (etc.): Shambala.

Fischer, Robert E.

1993 *Buddhist Art and Architecture*. London: Thames and Hudson

Fontein, Jan

1966 *The Pilgrimage of Sudhana*. s'-Gravenhage: Mouton.

1989 *The Law of Cause and Effect in Ancient Java*. Amsterdam (etc.): s.n. (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappe, Verhandelingen Afdeling Letterkunde, Niewe Reeks (40).

1990 *The Sculpture of Indonesia*. Washington: National Gallery of Art.

Gomez, Luis O

1981 "Observations on the Role of the Gandavyuha in the Design of Barabudur", in: Luis O. Gomez and Hiram W. Woodward, Jr. (eds), *op. cit*, pp. 173--94.

Gomez, Luis O. and Hiram W. Woodward, Jr. (eds.)

1981 *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*. Berkeley: Asian Humanities Press (Berkeley Buddhist Studies Series 2).

Howard, Angela Falco

1986 The Imagery of the Cosmological Buddha. Leiden: Brill.

Huntington, John C.

1994 "The Iconography of Borobudur Revisited: The concepts of Slesa and Sarva[buddha]kaya", in: Marijke J. Klokke and Pauline Lunsingh Scheurleer (eds.), *Ancient Indonesian Sculpture*, pp. 133-53, Leiden: KITLV

Klokke, Marijke J.

1993 *The Tantri Reliefs on Ancient Javanese Candi*. Leiden: KITLV

1995 "On the Orientation of Ancient Javanese Temples: The Example of Candi Surowon", in: *HAS Yearbook 1994*, pp. 73-86. Leiden: HAS.

Kootkamp, Heino

1992 *Der Stupa als Reprasentation des buddhistischen Heilsweges*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Krom, N.J. and T. van Erp.

1920-31 *Beschrijving van Barabudur*. s'-Gravenhage: Nijhoff.

Lokaesh Chandra

1980a "Borobudur: A New Interpretation", in: Anna Libera Dallapiccola in coll. with Staphanie Zingel-Ave Lallemant (eds.), *The Stupa: Its Religious, Historical and Architectural Significance*, pp. 301--19. Wiebaden: Steiner.

1980b "Borobudur as a monument of esoteric Buddhism", in: *The South East Asian Review* 5: 1-41.

1986 *A Ninth Century Scroll of the Vajradhatu Mandala*. New Delhi: Jayyed.

Lunsingh Scheurleer, Pauline, and Marijke J. Klokke

1988 *Ancient Indonesian Bronzes: A Catalogue of the Exhibition in the Rijksmuseum Amsterdam with a General Introduction*. Leiden: Brill.

Miksic, John

1990 *Borobudur: Golden Tales of the Buddha*., Berkeley (etc.): Periplus.

Monier-Williams, Sir Monier

1974 *A Sanskrit-English Dictonary*. Oxford: Clarendon Press. New edition

Mus, Paul

1935 *Barabudur Esquisse d'une Histoire du Bouddhisme fondee sur la Critique archeologique des textes*: Vol 1. Hanoi: Imprimerie d'Extreme-Orient.

Nou, Jean-Louis, Louis Frederic

1994 *Borobudur*. Paris: Imprimerie Nationale Editions.

Sacca, Lucilla

1983 *Borobudur, Mandala de Pierre*. Milano: Arche. [Cahiers de l'Unicorne 10]

Santiko, Hariani

1977 "Some Remark on Votive Stupas and Votive Tablets from Borobudur", in: *Majalah Arkeologi I* (1): 68-76.

Sarkar, Himansu Bhusan

1971 *Corpus of the Inscriptions of Java (up to 928 A.D.)*. Calcutta: Mukhopadhyay.

Snodgrass, Adrian

1985 *The Symbolism of the Stupa*. Ithaca, New York: Cornell University.

1988 *The Matrix and Diamond World Mandalas in Shingon Buddhism*. New Delhi: Adity Prakashan.

Soekmono, R., J.G. de Casparis, J. Dumarcay

1990 *Borobudur*. Paris: Arthoud.

Stutterheim, W.F.

1929 *Tjandi Bara-boedoer: Naam, Vorm, Beteekenis*. Weltevreden: Kolff.

1933 "Is Tjandi Baraboedoer een Mandala?", in: Djawa 13: 233--7.

Sudarshana Devi Singhal

1985 "Candi Mendut and the Mahavairocana-sutra", in: Sulastin Sutrisno, Darusoprapta, and Sudaryanto (eds.), *Bahasa Sastra, Budaya: Rama Manikam Persembahan kepada Prof. Dr.P.J. Zoetmulder*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. pp. 702--16

Suleiman, Satyawati

1983 "Chandi Borobudur: Historical and Cultural Background", in: *Mitra Budaya Journal* 1: 7-12.

Suzuki, D.T.

1968 *On Indian Mahayana Buddhism*. New York (etc.): Harper and Row.

Wayman, Alex

1981 "Reflections on the Theory of Barabudur as a Mandala", in: Luis O. Gomez and Hiram W. Woodward, Jr. (eds.), *op. cit.* pp. 139-72.

Woodward, Hiram W.

1981 "Barabudur as a Stupa", in: Luis O. Gomez and Hiram W. Woodward, Jr. (eds.), *op. cit.*, pp. 121-38.

Zimmer, Heinrich

1926 *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. Berita: Frankfürter Veriage-Anstalt.

Zwalf, W. (ed.)

1985 *Buddhism: Art and Faith*. London: British Museum.



Foto 1. Suasana diskusi dalam persidangan

IDENTIFIKASI ARCA TOKOH BER-*AÑJALIHASTAMUDRA* BERDASARKAN NASKAH AGAMA: STUDI KASUS ARCA LOGAM DARI CANDI SEWU

Timbul Haryono

Pada tahun 1991 di reruntuhan Candi Perwara kompleks Candi Sewu (Prambanan) ditemukan sebuah arca logam dari bahan perak (?) dengan lapik arca berbentuk yoni dari bahan perunggu. Ciri-ciri arca adalah bertangan empat, kedua tangan depan dalam sikap menyembah (*añjalihastamudra*), tangan kiri belakang memegang *canara*, tangan kanan memegang sebuah benda (?). Pada dahi digambarkan mata ke-3 (*trinetra*), dan *ardhacandrakapala* menghiasi mahkota. Ia dalam sikap duduk bersila di atas *padmasana*. Sebagai lapik arca ialah yoni yang terbuat dari bahan perunggu. Tinggi arca 8,5 cm dan tinggi yoni 2,5 cm.

Mengingat yoni sebagai tempat arca, maka dapat disimpulkan sementara bahwa tokoh yang digambarkan tentunya dewa dari pantheon Hindu.

Masalah yang menarik dari temuan tersebut adalah siapa yang digambarkan dengan sikap *añjalihastamudra* tersebut, dan bagaimana kaitannya dengan tempat penemuan yang berlatar belakang agama Budha.

Untuk memecahkan permasalahan tersebut akan digambarkan pendekatan artefaktual dan pendekatan tekstual. Pertama akan dibahas tentang Candi Sewu dari segi keagamaannya dan selanjutnya akan dicoba menelusuri sumber-sumber tertulis (naskah) keagamaan.

II

Candi Sewu yang terletak di Dukuh Bener, Desa Bugisan, Kecamatan Prambanan (Klaten), merupakan sebuah kompleks Candi Budha yang cukup besar dan kemungkinan sekali merupakan candi kerajaan. Pada tahun 1960, telah

ditemukan sebuah prasasti berangka tahun 714 Saka atau 792 Masehi yang isinya antara lain menyebut tentang adanya penyempurnaan sebuah bangunan suci yang bernama *Manjusrigrha* yang artinya rumah Manjusri (Soekmono 1974). Sebagaimana diketahui bahwa Manjusri adalah nama salah satu Bodhisattwa yang berkedudukan sebagai "dewa" dalam agama Budha. Melihat isi prasasti tersebut yang menyatakan adanya perluasan (perbesaran) bangunan candi - .... *mawrddhi ding wajrasana manjusrigrha* .... Para ahli tampaknya sependapat bahwa yang dimaksud sebagai bangunan Manjusrigrha adalah Candi Sewu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sebelum tahun 792 M candi Sewu sudah berdiri. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh J. Dumarcay pada tahun 1979, berhasil diungkapkan bahwa Candi Sewu telah banyak mengalami perubahan-perubahan dalam pembangunan (Dumarcay 1986; 1987).

Perlu dikemukakan bahwa selain prasasti tersebut pernah ditemukan pula sebuah prasasti yang berangka tahun 782 M dan selanjutnya disebut Prasasti Kelurak yang ditemukan di dekat Candi Lumbung, di sebelah selatan Candi Sewu. Prasasti Kelurak berisi pengagungan Triratna dan memperingati didirikannya arca Manjusri (Soekmono 1974: 167; Bosch 1928: 1-24). Selain itu dinyatakan bahwa tersembunyi di dalam diri Manjusri itu berada Buddha, Dharma, dan Sanggha, sedangkan Manjusri itu adalah Brahma, Wisnu, dan Maheswara sekaligus.

Sehubungan dengan isi prasasti tersebut, Bosch berpendapat bahwa peresmian arca tersebut disusul oleh: pembuatan arca-arca lain yang termasuk dalam Triratna tersebut, pembangunan Candi Sewu untuk Wajradhatu, dan akhirnya pembangunan gugusan Candi Loro Jonggrang untuk dewa-dewa Trimurti. Dengan kata lain, bahwa yang dibangun menurut Prasasti Kelurak itu adalah sebuah mandala yang bersifat tantris. Namun demikian Soekmono mempertanyakan apakah Prasasti Kelurak itu bukannya berkenaan dengan Candi Lumbung seperti pendapat Bosch, melainkan dengan pembangunan Candi Sewu.

Mengingat hasil penelitian Dumarcay bahwa ada tahap-tahap pembangunan pada Candi Sewu, maka dimungkinkan bahwa Prasasti Kelurak menunjuk pada pembangunan Periode I dan Prasasti Manjusrigrha pada pembangunan Periode II (Kusen dkk 1991-1992).

Masalah yang menarik adalah segi keagamaan. Apabila dengan Soekmono itu benar bahwa Prasasti Kelurak berkaitan dengan Candi Sewu berarti di dalam agama Budha yang melatarbelakangi Candi Sewu ada unsur-unsur Hindu. Sebelumnya Pott (1966: 120) pernah mengajukan teori bahwa sehubungan dengan sistem Yoga, kelompok Candi Sewu dan Candi Loro Jonggrang merupakan kesatuan. Di dalam sistem Mantrabuddhisme bertingkah, Candi Sewu merupakan 'tingkat atas' bersama Candi Bubrah dan Candi Lumbung, sedangkan Candi Loro Jonggrang yang bersifat Hindu mewakili 'tingkat bawah'.

Pada 'tingkat atas' terdapat tiga kaya yaitu *dharmakaya* (Candi Sewu), *nirmanakaya* (Candi Bubrah), dan *Sambogakaya* (Candi Lumbung). Dari situ dapat diketahui bahwa dalam sistem Mantrabuddhisme tersebut dewa-dewa trimurti dalam agama Hindu adalah dewa-dewa yang lebih rendah dibandingkan dengan dewa-dewa dalam Agama Budha.

Bosch berpendapat bahwa sebagai *mandala* candi Sewu adalah *wajradhatumandala* (Bosch 1961: 125-126). Dalam *wajradhatumandala* tokoh utama yang diletakkan di pusat adalah Wairocana. Namun demikian menurut Prasasti Manjusrigrha tentu saja tokoh utama dalam Candi Sewu adalah Manjusri. Apabila dikaitkan dengan mandala, Manjusri sebagai tokoh utama terdapat dalam *dharmadhatuwagiswaramandala*.

Sangat menarik bahwa di dalam naskah Niapanayogavali ada uraian tentang *dharmadhatuwagiswaramandala*. Dalam uraian tersebut dijelaskan bahwa dewa-dewa Hindu diikutsertakan di dalam mandala Agama Buddha.

Di antara dewa-dewa Hindu yang dimasukkan di dalam pantheon Buddha adalah dewa-dewa Trimurti: Brahma, Wisnu, dan Mahesawara. Uraian tentang dewa-dewa Trimurti dalam *dharmadhatuwagiswaramandala* adalah sebagai berikut (Bhattacharyya 1968: 363-364):

a. Brahma

"*Hamse Brahmapitascaturbhujahaksasutrabjabhrtsavyetarabhyanikrtanjalirdandaka-mandaludharah*"

Di atas seekor angsa tampak Dewa Brahma berwarna kuning bertangan 4. Dua tangan utama memegang aksasutra dan teratai, bersikap anjalimudra. Dua tangan yang lain membawa danda dan kamandalu".

b. Wisnu

"*Garuda Visnus-caturbhujah cakra sankhabhrtsa vayavama bhyam murdhini krtañjalir-gada-sarngadharah*".

"Di atas seekor Garuda adalah Visnu bertangan empat. Dua tangan utama membawa cakra dan sankha, bersikap anjali di depan kepalanya, dua tangan yang lain memegang gada dan busur".

c. Mahesavara

"*Vrsabhe Mahesvarah sitah sasikanakankitajata mukutas-Caturbhujah sirasi krtañjalir-trisulakapalabhrt*"

"Mahesvara duduk di atas lembu jantan, ia berwarna putih. Mahkota berupa *jatamukuta* dihiasi dengan bulan. Ia bertangan empat. Dua tangan utama bersikap anjali di depan kepalanya, dua tangan yang lain membawa *trisula* dan *kapala*.

Dari kutipan uraian naskah Nispanayogavali seperti tersebut di atas, dapat diketahui bahwa baik Dewa Brahma, Wisnu, maupun *Maheswara* mempunyai sikap tangan yang sama yaitu *añjalimudra* (menyembah). Ia membuktikan bahwa kedudukan dewa-dewa Hindu tersebut di dalam dharmadhatuwagiswara-mandala lebih rendah tingkatnya.

Sampailah kita sekarang pada pokok permasalahan. Apabila antara data verbal (naskah *Nispanayogavali*) disejajarkan dengan data artefaktual (arca perak) maka diperoleh kesejajaran:

Nispanayogavali	Ciri-ciri	Artefak arca
empat	jumlah tangan	empat
anjali	sikap tangan	anjali
candra	hiasan mahkota	ardhacandrakapala

Kesejajaran tersebut membuktikan bahwa arca logam perak dari Candi Sewu dapat diidentifikasikan sebagai Maheswara. Identifikasi ini diperkuat dengan aspek kontekstual tempat ditemukannya arca tersebut yaitu Candi Sewu. Ada kesesuaian antara data sumber tertulis berupa prasasti dengan data sumber tertulis berupa naskah agama Nispanayogavali. Dengan demikian dapat diungkapkan bahwa arca Siwa bahan perak mempunyai kaitan dengan sistem *dharmadhatuwagiswara mandala*.

III

Setelah secara singkat dipaparkan data-data yang berkenaan dengan arca perak dari Candi Sewu dapat disimpulkan bahwa:

1. Arca yang dimaksud adalah penggambaran Maheswara.
2. Dewa tersebut dalam konteksnya sebagai anggota pantheon Agama Buddha dalam sistem dharmadhatuwagiswara mandala yang berkembang pada sekitar abad VIII - IX.
3. Pendekatan terkstual dengan menggunakan naskah agama sebagai sumber diperlukan untuk mengungkapkan makna dan pengertian tentang benda-benda keagamaan masa lampau.

KEPUSTAKAAN

Bhattacharyya, B

1968 *The Indian Buddhist Iconography*. Calcutta: Fa. K.L. Mukhopadhyay.

Bosch, F.D.K.

1928 "De Inscriptie van Keloerak", *TBG* 68: 1-64.

1961 "Buddhist Data form Balinese Text", dalam *Selected Studies in Indonesia Archaeology*. The Hague: M. Nijhoff, hlm. 109-133.

Casparis, J.G. de

1950 *Prasasti Indonesia I*. Bandung: A.C. Nix & Co.

Dumarcay, J

1986 *Candi Sewu dan Arsitektur Bangunan Agama Buddha di Jawa Tengah*. Seri Terjemahan No. 1, hasil kerja sama Puslit Arkenas dengan Ecole Francais D'Extreme Orient.

1987 "Sejarah Arsitektur Candi Sewu", dalam *10 Tahun Kerjasama Pusat Penelitian Arkeologi Nasional*.

Kusen, dkk.

1991-92 *Candi Sewu Sejarah dan Pemugarannya*. SPSP Jawa Tengah.

Liebert, G

1976 *Iconographic Dictionary of the Indian Religion*. Leiden: E.J. Brill.

Pott, P.H.

1966 *Yoga and Yantra. Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaeology*. The Hague: M. Nijhoff.

Soekmono

1965 "Archaeology and Indonesian History", dalam Soedjatmoko et.al. *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca, New York: Cornell University Press, hlm. 36-46.

1974 *Candi, Fungsi dan Pengertiannya*. Disertasi. Jakarta: Universitas Indonesia.

ARKEOLOGI PREVENTIF DI INDONESIA PENGEMBANGANNYA DI MASA DEPAN

Goenadi Nitihaminoto

I. Pendahuluan

Sejak 1970-an arkeologi di Indonesia mulai mengalami perkembangan baik dalam bidang keorganisasian maupun dalam bidang metode penelitian. Perkembangan organisasi dapat dilihat adanya perbedaan fungsi instansi arkeologi yaitu penelitian dan pelestarian, sedangkan dalam pengembangan metode dapat dilihat dan dirasakan dari tulisan-tulisan yang ditulis sebelum tahun 1970 bila dibandingkan dengan tulisan-tulisan sesudah tahun 1970. Lebih-lebih keadaan arkeologi Indonesia pada dekade terakhir ini sangat jauh perbedaannya dengan keadaan pada dekade sebelumnya, karena pada tahun 1980-an mulai dapat dirasakan dan dilihat arus kemajuannya. Perkembangan yang telah dicapai ini berkat kesadaran para ahli arkeologi kita yang selalu ingin maju, yang dalam pelaksanaannya mendapat bantuan penuh dari pemerintah.

Berkaitan dengan perkembangan itu maka pada tahun 1980-an di Indonesia mulai dikenal arkeologi bawah air yang dalam penanganannya dikirim beberapa ahli arkeologi ke luar negeri, antara lain ke Thailand. Tenaga ahli sudah ada 8 orang yang merupakan tenaga yang sudah cukup mampu, tetapi realisasi penelitian arkeologi bawah air di Indonesia tertunda karena peralatan selam dan penelitian belum memadai (Harry Widianto dan Lucas PK, 1984). Bidang arkeologi ini pun aktivitasnya masih dapat dirasakan sampai sekarang meskipun perkembangannya belum begitu menggembirakan. Laporan penelitian berorientasi pada penemuan bangkai kapal yang ditemukan di daratan, sehingga belum ada rencana umum dalam segi operasionalnya. Masih dalam kurun waktu tahun 1980-an mun-

cul isu arkeologi terapan, khususnya arkeologi pariwisata, ketika dilangsungkan Simposium van Heekeren di Yogyakarta pada tahun 1983.

Selanjutnya Nurhadi (1995) mengusulkan arkeologi pembangunan agar dipisahkan dari arkeologi murni karena seorang ahli arkeologi yang bergerak di bidang penelitian arkeologi murni akan terjebak dalam pemikiran yang sempit untuk kepentingan sendiri tanpa mencermati status dan perannya dalam pembangunan. Pada intinya arkeologi pembangunan merupakan sikap politis seorang peneliti yang dalam pelaksanaannya perlu didukung oleh sistem tatakerja dan prosedur kerja dari tiap tahapan manajemen sumber daya arkeologi (Nurhadi, 1995).

Dilihat sepintas, arkeologi pembangunan itu masuk dalam kategori arkeologi terapan tetapi suatu hal yang lebih terapan lagi adalah arkeologi preventif. Secara yuridis formal arkeologi ini belum ada di Indonesia, tetapi secara kenyataan telah berjalan secara tumpang tindih dalam aktivitas penelitian arkeologi murni. Arkeologi preventif ini telah berkembang di Eropa, khususnya Perancis pada tahun 1970. Dilihat dari segi fungsinya arkeologi preventif dapat juga dimasukkan dalam arkeologi terapan dan arkeologi pembangunan, karena hasil penelitian arkeologi murni disumbangkan untuk kepentingan pembangunan fisik, sehingga lebih bersifat pelayanan sosial.

Arkeologi Preventif di Eropa, khususnya Perancis lahir pada tahun 1970 ketika pembangunan pekerjaan umum mengalami perkembangan. Arkeologi preventif itu adalah semua kegiatan yang dijalankan sebelum pelaksanaan suatu proyek urbanisme atau penataan kota yang dapat merusak peninggalan arkeologi. Kegiatan tersebut dilaksanakan dengan tujuan memeriksa kemungkinan (a) mengubah letak proyek urbanisme itu, (b) mencatat dan meninggalkan kesaksian selengkapnya tentang peninggalan yang ada sebelum dihancurkan, dan (c) memindahkan seluruh atau sebagian dari peninggalan itu agar dipelajari dan dilestarikan.

Di Perancis instansi ini di bawah naungan Departemen Kebudayaan, dipimpin oleh seorang direktur dari Asosiasi Penggalian Arkeologi Nasional Perancis (AFAN, France = Association pour les Fouilles Archeologiques Nationales, France). AFAN dibentuk pada tahun 1973, terdiri lebih dari 1300 pegawai di berbagai tingkat ketrampilan dan keahlian dari buruh sampai insinyur.

Bidang keahlian tidak hanya arkeologi melainkan juga bidang ilmiah dan teknis lain yang berkaitan dengan pekerjaan arkeologi untuk mendukung pekerjaan para arkeolog. Dalam waktu 11 tahun AFAN telah dapat menyelesaikan 900 proyek di seluruh Perancis. Kecuali melaksanakan survei, dianostik, dan penggalian AFAN juga menerbitkan buku sebagai hasil laporan pekerjaan untuk para ilmuwan dan untuk umum (Alain Loiseau, 1995).

Masih di Eropa yaitu di Inggris, dengan Undang - Undang Warisan Budaya Nasional (National Heritage Act) tahun 1983, pemerintah Inggris memindahkan fungsi-fungsi manejemen warisan budaya pada suatu agen baru yang disebut Historic Buildings Monuments Commision, atau English Heritage yang tugasnya antara lain memberikan pertimbangan kepada Menteri Sekretaris Negara (The Secretary of State) tentang kepurbakalaan. Tetapi jauh sebelum itu telah ada organisasi di luar pemerintah yang didirikan tahun 1894, yaitu National Trust, yang mempunyai spektrum sangat luas yang berhubungan dengan sumberdaya arkeologi (Andrew Saunders, 1990).

Di Canada, ada suatu badan yang mengurusi Program Penyelamatan Arkeologi untuk mengurangi kerusakan data arkeologi yang disebut The Archaeological Survey of Canada, suatu cabang dari National Museum of Man, di bawah National Museum of Canada. Badan ini menangani proyek - proyek konstruksi federal seperti pembangunan pelabuhan - pelabuhan dan bandara - bandara (Robert J. Pearce, 1990).

Di Indonesia untuk melindungi kepunahan benda-benda arkeologi telah lama diumumkan seperti misalnya Lembaran Negara No 238 tahun 1931 yang dikenal dengan monumenten ordonnantie, kemudian dikeluarkan PP No 29 tahun 1986 tentang Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL) yang kemudian dijabarkan dalam Ketetapan Menteri Negara KLH Nomer 049 sampai dengan Nomer 053 tahun 1987. Peraturan Pemerintah itu kemudian disusul lagi dengan Peraturan Pemerintah Nomor 51 tahun 1993 tentang penyempurnaan AMDAL Nomor 29 tahun 1986 dan diikuti oleh Keputusan Menteri LH Nomor 10 -- 14 tahun 1994. Kep Men LH Nomor 10 mencabut Keputusan Menteri KLH Nomor 049 -- 53 tahun 1987, Nomor 11 ketetapan tentang jenis usaha atau kegiatan yang wajib dilengkapi dengan Analisis Mengenai Dampak Lingkungan, sedangkan Kep

Men LH Nomor 13 -- 14 tahun 1994 menyempurnakan Kep Men KLH Nomor 51 -- 53 tahun 1987.

Dalam pelaksanaannya aspek arkeologi dalam AMDAL masih kurang mendapat perhatian (Koesnadi Hardjasoemantri, 1988). Salah satu contoh menonjol di antara beberapa contoh pelanggaran aspek arkeologi dalam AMDAL adalah peristiwa pembangunan Kampus Universitas Gajayana di Malang, ternyata merupakan salah satu situs arkeologi yang antara lain ditemukan arca perunggu besar dan tidak sempat diteliti lokasi penemuannya karena situs tersebut sudah rusak.

Tidak menutup kemungkinan bahwa dengan meningkatnya pembangunan fisik di berbagai bidang, yaitu bidang Pertambangan dan Energi, Kesehatan, Pekerjaan Umum, Pertanian, Parpostel, Transmigrasi dan Pemukiman Perambah Hutan, Perindustrian, Perhubungan, Perdagangan, Hankam, Pengembangan Tenaga Nuklir, Kehutanan, Pengendalian Bahan Berbahaya dan Beracun, dan bidang Kegiatan Terpadu/Multisektor, data arkeologi dapat musnah bila tidak ada badan khusus yang mengurusi tugas-tugas penyelamatan dalam kegiatan pembangunan tersebut.

Dengan demikian dapat dirasakan adanya kebutuhan suatu wadah khusus dalam menyelamatkan data arkeologi agar aspek arkeologi dalam AMDAL mendapat perhatian semestinya Arkeologi Preventif atau apa pun namanya nanti, merupakan wadah yang paling cocok untuk dikembangkan di Indonesia, khususnya untuk menangani aspek arkeologi dalam AMDAL dan sekaligus memasyarakatkan AMDAL sendiri

Berbekal pada uraian di atas dapat diajukan dua masalah sebagai berikut.

1 Apakah Arkeologi Preventif sudah waktunya untuk dikembangkan di Indonesia?

2 Siapa yang berwenang menanganinya, pemerintah, atau swasta ?

II. Benih Arkeologi Preventif

Beberapa contoh kasus yang diuraikan berikut ini dapat dianggap sebagai benih adanya Arkeologi Preventif di Indonesia Contoh kasus yang diuraikan ini terjadi pada tahun 1980- an dan tahun 1990-an, baik yang belum memperhatikan

aspek arkeologi maupun yang telah memperhatikan aspek arkeologi dalam AMDAL. Peristiwa - peristiwa itu terjadi di dalam wilayah operasional Balai Arkeologi Yogyakarta, yaitu Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta, Jawa Tengah, dan Propinsi Jawa Timur.

Pelanggaran-pelanggaran aspek arkeologi dalam AMDAL, sebagian besar berasal dari penduduk dan developer yang belum mengetahui nilai penting arkeologi, sedangkan sebagian besar yang telah mengerti adanya AMDAL berasal dari instansi pemerintah dengan menempuh jalur resmi.

Peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tahun 1980-an di D I Yogyakarta yang berasal dari penduduk adalah kasus penggalian liar. Penggalian liar dilakukan pada situs-situs arkeologi baik yang sudah dikenal maupun situs yang baru ditemukan oleh penggali liar itu sendiri. Di Daerah Istimewa Yogyakarta kasus perusakan situs arkeologi terjadi di beberapa daerah antara lain Sokoliman (Gunungkidul), Plered, dan Pesanggrahan Tamansari.

Situs Sokoliman merupakan situs kubur peti batu yang keberadaannya masih langka. Situs ini pada sekitar tahun 1980-an mengalami kerusakan parah karena digali oleh tengkulak benda antik. Untuk menanggulangi hal itu maka Balai Arkeologi Yogyakarta mengadakan ekskavasi pada tahun 1985 untuk mengumpulkan data tentang kubur peti batu sebelum data tersebut musnah (Goenadi Nh dan Haris Sukendar, 1985).

Perusakan situs bekas Keraton Plered dilakukan oleh penduduk setempat yang melakukan penambangan batu bata di daerah itu. Kasus ini sangat sukar diatasi karena antara kesadaran penduduk akan nilai benda kuna dibanding dengan kebutuhan hidup tidak seimbang. Perusakan situs ini mulai sebelum tahun 1980-an dan mungkin sampai saat ini masih berlangsung.

Demikian pula bekas Pesanggrahan Tamansari yang terletak di dalam Kota Yogyakarta merupakan kasus yang sangat kompleks karena telah sarat dengan hunian penduduk. Perusakan terjadi terutama pada waktu pembangunan rumah terjadi, sehingga sukar sekali diketahui dan dipantau. Permukiman penduduk yang mengakibatkan perusakan situs ini terjadi sebelum tahun 1980-an dan masih tetap berlangsung sampai sekarang meskipun tidak terlalu sering.

Pembangunan real estate di Ambarbinangun (Bantul) juga merupakan pencerminan dari developer yang belum mengetahui aspek arkeologi dalam AMDAL sehingga menimbulkan kerusakan di bidang arkeologi.

Contoh kegiatan yang masih mempertimbangkan aspek arkeologi dalam AMDAL di D I Yogyakarta adalah pemindahan Gapura Gedongkuning dan Gapura Cendanasari, Taman Geologi dan Peninggalan Sejarah Ambarketawang, pesanggrahan Warungbata, pembuatan jalan lingkar selatan, pemasangan kabel telepon di daerah Panggung Krapyak, dan rencana pembuatan jalan Tol Yogyakarta - Solo.

Aktivitas pembangunan memang membawa dampak yang kurang menguntungkan bagi arkeologi. Pemindahan Gapura Gedongkuning dan Gapura Cendanasari di Yogyakarta ditempuh dengan jalan musyawarah, yaitu dengan diadakan rapat di DPR Tk I dengan instansi terkait antara lain Suaka, Balai Arkeologi, dan PU, sehingga menghasilkan rasa puas di antara instansi yang bersangkutan.

Proyek Taman Geologi dan Peninggalan Sejarah Ambarketawang, tahun 1980 merupakan contoh kerjasama terpadu antara Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi D I Yogyakarta dengan Balai Arkeologi Yogyakarta sehingga menguntungkan bagi kedua belah pihak. Sementara itu rencana Pemda dalam merenovasi Pesanggrahan Warungbata untuk pemandian pernah menimbulkan perdebatan karena antara PU dan arkeologi tidak sependapat. Pembangunan pemandian yang bercorak baru pada pemandian kuna sampai sekarang belum terwujud. Areal di sekitar pesanggrahan Warungbata ini juga sarat dengan hunian penduduk sehingga masalah menjadi lebih rumit lagi.

Demikian juga pada rencana pembuatan jalan lingkar selatan, instansi arkeologi diikutsertakan dalam survei ke daerah-daerah yang direncanakan terkena jalan tersebut, meskipun perlakuan yang dilaksanakan tidak terlalu mendalam dan menimbulkan kesan sebagai suatu hal yang bersifat formalitas saja.

Penggalian untuk pemasangan kabel telepon oleh Telkom Yogyakarta di daerah Panggung Krapyak sebelumnya sudah memberitahukan kepada Balai Arkeologi Yogyakarta. Dengan demikian mudah dipantau apabila ditemukan struktur bangunan atau temuan-temuan lain.

Rencana pembuatan jalan Tol Yogyakarta - Solo tahun 1995, suatu contoh yang bagus, karena diadakan koordinasi antara instansi arkeologi, PU, dan instansi terkait lainnya. Hasil yang diperoleh sangat baik karena ditemukan beberapa situs arkeologi penting sehingga banyak data arkeologi yang dapat didokumentasikan. Sayang, pendekatan yang dilakukan masih bersifat pendekatan personal sehingga kegiatan terpadu ini masih bersifat semi formal.

Di daerah Jawa Tengah dapat dikemukakan beberapa contoh perusakan dan pelanggaran terhadap aspek arkeologi dalam AMDAL antara lain Sragen, Semarang, Candi Ceta, Wonosobo, dan Krendetan (Purworejo), dan calon daerah genangan Waduk Kedungombo. Situs Sragen, Semarang, Candi Ceta, Wonosobo, dan Krendetan tidak ditangani secara terpadu, dan diketahui dari informasi Depdikbud setempat dan informasi penduduk. Salah satu contoh penanganan terpadu adalah di Calon daerah genangan Waduk Kedung Ombo.

Di daerah Sragen dan Semarang pelanggaran terhadap AMDAL khususnya aspek arkelogi, terjadi karena penggalian liar yang dilakukan oleh penduduk yang disponsori oleh pedagang antik. Situs yang dirusak ini adalah situs prasejarah, khususnya situs kubur untuk mencari bekal kubur antara lain manik-manik dan barang berharga lainnya.

Candi Ceta, yang terletak di daerah Karanganyar pernah mengalami renovasi yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip pemugaran yang dilakukan oleh seorang oknum pejabat. Untung dalam renovasi itu digunakan bahan-bahan kayu dan ijuk sehingga tidak banyak merusak, sementara itu terdapat struktur dari batu tetapi mudah dibedakan antara yang asli dan yang baru.

Di daerah Kabupaten Wonosobo pernah terjadi penemuan yang ditangani oleh penduduk tetapi akhirnya dilaporkan kepada instansi arkeologi sehingga dapat diselamatkan. Pertama temuan arca budha berukuran besar terbuat dari batu. Sebelum situs mengalami kerusakan, sudah dilaporkan kepada instansi arkeologi sehingga diadakan penggalian penyelamatan. Peristiwa kedua adalah temuan struktur bangunan candi yang terbuat dari batu andesit yang semula ditangani oleh penduduk yang ingin tahun kelanjutannya. Sebelum situs dan objek arkeologi menjadi rusak peristiwa ini segera diketahui sehingga dapat diselamatkan.

Di Krendetan di daerah Kabupaten Purworejo pernah ditemukan sumur kuna dengan menggunakan *srumbung* gerabah sebagai dinding penguatnya. Sebelum

terjadi kerusakan yang lebih parah, peristiwa itu dilaporkan oleh Kandepdikbud setempat dan dapat diadakan penggalian penyelamatan sehingga temuan tersebut dapat didokumentasikan dengan baik (Bambang Sulistyanto,1989).

Penelitian pada daerah calon pembangunan Waduk Kedung Ombo, merupakan kerja terpaduantara instansi arkeologi dengan instansi terkait lainnya (Joyce Ratna Indraningsih, 1985).

Peristiwa - peristiwa perusakan situs arkeologi di Jawa Timur lebih tragis lagi, sehingga situs-situs yang digali secara liar hampir musna. Situs-situs itu antara lain terdapat di Mojokerto, Jember, Lumajang, dan Bondowoso. Di Mojokerto terjadi di situs bekas Keraton Majapahit di Trowulan, di Jember yaitu Gumukmas, Ambulu, dan Wuluhan, di Lumajang adalah Yosowilangun dan Tempursari, sedangkan di Bondowoso terjadi di Kecamatan Grujugan dan di Kecamatan Wringin.

Perusakan situs arkeologi di bekas Keraton Majapahit di Trowulan, Mojokerto disebabkan oleh aktivitas penduduk untuk mendapat sumber hasil sampingan dengan membongkar struktur bangunan yang terbuat dari bata. Perusakan situs ini sudah berlangsung dan sampai sekarang masih berlangsung.

Situs - situs yang dirusak oleh penduduk di daerah Jember adalah situs prasejarah yang terdapat di Kecamatan Gumukmas, Ambulu, dan Wuluhan. Perusakan dilakukan oleh penduduk setempat atas pesanan dari seorang penjual benda antik dari Lumajang. Untuk mengatasi punahnya data arkeologi di situs - situs itu Balai Arkeologi Yogyakarta telah mengadakan ekskavasi beberapa kali di daerah itu untuk mengumpulkan data tentang kehidupan di dataran aluvial pantai.

Hal yang sama terjadi pula di daerah Kabupaten Lumajang yaitu di daerah Kecamatan Yosowilangun dan Kecamatan Tempursari yang mempunyai persamaan karakter situs dengan situs-situs di daerah Kabupaten Jember. Perusakannya pun dilakukan oleh penduduk setempat dengan oknum sponsor yang sama pula.

Laporan perusakan situs akibat penggalian liar yang dila kukan oleh pedagang antik, atau yang dilakukan oleh developer tidak selalu dapat diketahui dengan cepat, karena kesadaran nilai penting aspek arkeologi dalam AMDAL belum disadari atau tidak diperhatikan karena kesengajaan atau ketidaktahuan. Selain itu apabila terdapat laporan atau pemberitahuan tentang aktivitas pembangunan fisik, tidak semua instansi arkeologi mengetahuinya.

Penanganan situs-situs tersebut pada umumnya dilakukan oleh Balai Arkeologi dan Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala di daerah masing-masing. Penanganan terpadu semacam ini lebih banyak mengundang masalah terutama persesuaian waktu, sehingga lebih banyak masing-masing instansi tersebut berjalan sendiri untuk efisiensi waktu agar penanganannya tidak berlarut. Penanganan terpadu tentang laporan temuan terhambat juga oleh kesibukan kesibukan yang ada di masing-masing instansi, sehingga pe nanganan suatu situs yang dilaporkan sering terlambat. Hal lain yang menyebabkan keterlambatan peninjauan penelitian adalah dana, karena dana yang ada sudah dialokasikan untuk kegiatan lain yang sudah direncanakan sebelumnya.

Contoh-contoh kasus tersebut di atas belum termasuk kegiatan pembangunan fisik yang berasal dari usaha perseorangan dan yayasan. Instansi pemerintah pun belum semua faham akan AMDAL, dan sementara itu pembangunan fisik bertambah meningkat sesuai dengan peningkatan pendapatan per kapita penduduk Indonesia yang cenderung naik.

Kasus-kasus yang diuraikan di atas baru sebagian kecil saja, khususnya terjadi di daerah wilayah kerja Balai Arkeologi Yogyakarta. Dapat diperkirakan bahwa di wilayah kerja instansi arkeologi lain, baik di Jawa maupun di luar Jawa tentu kasus yang terjadi lebih banyak lagi. Keadaan semacam ini apabila dibiarkan pada tatakerja dan prosedur kerja yang sudah dilakukan selama ini maka dapat diperkirakan banyak kasus yang tidak dapat di tangani sehingga banyak data arkeologi yang musna.

Sebagian besar contoh kasus perusakan dan kepedulian terhadap aspek arkeologi dalam AMDAL yang diuraikan di atas dapat dianggap merupakan benih - benih arkeologi preventif di Indonesia sudah ada bukan saja terbatas pada sekitar tahun 1980-an dan tahun 1990-an melainkan jauh sebelum itu sudah banyak ditemukan kasus semacam itu.

Hasil penanganan kasus tersebut belum dijadikan laporan secara khusus yang ditujukan kepada umum, melainkan baru merupakan suatu rekomendasi kepada badan yang mengajukannya. Dengan demikian pengenalan dan pemasyarakatan AMDAL dari aspek arkeologi belum memasyarakat. Penyuluhan dan pameran yang telah dilakukan beberapa kali kepada masyarakat, mungkin belum

mencakup kepada adanya aspek arkeologi dalam AMDAL, sehingga pengetahuan tentang AMDAL belum memasyarakat.

III. Pengembangan Arkeologi Preventif di Indonesia

Pembangunan fisik yang semakin meningkat dari tahun ke tahun sejak PJP I sampai dengan awal PJP II, mengakibatkan pembukaan lahan baru untuk pembangunan gedung, pabrik, pelebaran jalan dan jembatan yang terdapat di semua jenis kegiatan pembangunan. Akibat dari pembangunan fisik di semua jenis kegiatan itu maka banyak situs arkeologi yang belum diketahui menjadi musna atau rusak. Berdasarkan hal tersebut maka pemerintah mengluarkan PP 29 tahun 1986 tentang AMDAL yang kemudian diperbarui dengan PP nomer 51 tahun 1993, yang oleh Menteri KLH ditetapkan bidang dan jenis kegiatan serta Kawasan Lindung dalam Kep Men KLH Nomor 11 tahun 1994.

Berdasarkan Keputusan Menteri tersebut ditentukan 14 jenis kegiatan wajib AMDAL yaitu dalam bidang-bidang Pertambangan dan Energi, Kesehatan, Pekerjaan Umum, Pertanian, Parpostel, Transmigrasi dan Pemukiman Perambah Hutan, Perindustrian, Perhubungan, Perdagangan, Pertahanan dan Keamanan, Pengembangan Tenaga Nuklir, Kehutanan, Pengendalian Bahan Berbahaya dan Beracun, dan Kegiatan Terpadu/Multisektor. Yang ditetapkan sebagai daerah Kawasan Lindung adalah Kawasan Hutan Lindung, Kawasan Bergambut, Kawasan Resapan Air, Sempadan Pantai, Sempadan Sungai, Kawasan Sekitar Danau/ Waduk, Kawasan Sekitar Mata Air, Kawasan Suaka Alam, Kawasan Suaka Alam Laut dan Perairan lainnya, Kawasan Pantai Berhutan Bakau, Taman Nasional, Taman Hutan Raya, Taman Wisata Alam, *Kawasan Cagar Budaya dan Ilmu Pengetahuan*, dan Kawasan Rawan Bencana Alam.

Berdasarkan contoh kasus perusakan situs arkeologi yang belum ditangani secara khusus oleh suatu institusi tertentu yang telah diuraikan di atas, maka banyak situs arkeologi mengalami kerusakan dan bahkan mungkin mengalami kemusnahan. Bahkan penanganan kasus tersebut sering kurang kompak antara instansi arkeologi sendiri karena kesibukan masing-masing. Selain itu hubungan

antara instansi arkeologi dengan instansi terkait. Biro Konsultan misalnya, belum semuanya bersifat formal dan masih ada unsur yang lain.

Mengingat keadaan yang demikian itu terasa adanya keperluan akan suatu wadah yang menangani secara khusus kegiatan-kegiatan yang bersifat preventif tersebut. Pembentukan institusi ini diharapkan akan memberi keuntungan timbal balik antara peme rintah dan masyarakat karena instansi ini nanti akan menyediakan diri dalam melayani masyarakat khusus di bidang arkeologi yang berhubungan dengan pembangunan.

Beberapa keuntungan yang dapat diperhitungkan apabila instansi ini dibentuk secara mandiri lebih banyak daripada badan ini digabungkan pada instansi yang telah ada sebelumnya. Keuntungan-keuntungan yang dapat diperoleh antara lain, penyela matan situs arkeologi lebih efektif, PP Nomor 51 tahun 1993 beserta Kep Men KLH Nomor 10 -- 14 tahun 1994 direalisir secara nyata dan konskuen, pelaksanaan kegiatan lebih lancar, memasyarakatkan AMDAL secara praktis dan realitis kepada masyarakat, menambah lapangan kerja, dan instansi ini akan berkembang dengan karakter tersendiri sehingga akan berkembang lebih besar di samping instansi-instansi yang telah ada.

Selain dapat dibentuk menjadi suatu institusi yang mandiri, dapat juga dimasukkan ke dalam instansi pemerintah yang sudah ada, tetapi dapat juga dikelola oleh pihak swasta. Dimasukkannya wadah ini dalam instansi pemerintah, mungkin akan mengalami keadaan yang sama dengan keadaan sebelumnya sehingga perkembangannya kurang menggembirakan. Berdasarkan pengalaman selama ini penanganan aspek arekologi dalam AMDAL belum berjalan mulus. Selain terganggu oleh kesibukan yang pada umumnya sukar dihindarkan, keputusan yang diberikan merupakan keputusan terpadu. Balai Arkeologi mengadakan penelitian untuk menjajagi potensi arkeologi pada lokasi yang dimaksud, kemudian memberikan rekomendasi kepada Suaka tentang hasil tersebut dan akhirnya Suaka akan mengluarkan ijin yang didasarkan pada hasil penelitian Balar tersebut. Hal ini merupakan proses pelaksanaan yang relatif panjang sehingga kurang efisien dan akan mengakibatkan developer merasa enggan sehingga secara diam-diam melaksanakan pekerjaannya mengingat di sisi lain dikejar oleh target untuk menyelesaikan pekerjaan.

Apabila dikelola oleh swasta, yang mengurusi kepentingan arkeologi, mungkin kurang berwibawa mengingat wewenang pengelolaan arkeologi selama ini di bawah pemerintah. Badan swasta yang berbentuk badan hukum dapat mengelola kegiatan ini sebagian besar tenaga inti berasal dari tenaga arkeologi yang memasuki masa pensiun maupun yang masih aktif dan beberapa tenaga ahli dari disiplin terkait, merupakan unsur keberatan yang menonjol. Dengan beberapa keberatan tersebut maka wadah kegiatan ini nanti baik berdiri sendiri.

Apabila institusi ini didirikan di bawah wibawa pemerintah, maka harus di bawah Direktorat Jenderal Kebudayaan seperti halnya yang berkembang di Perancis. Daerah operasionalnya meliputi seluruh wilayah Indonesia, diberi kewenangan untuk mengurus tugas dan kewajibannya agar dapat memantau seluruh kegiatan pekerjaan umum yang terdapat di seluruh Indonesia.

Apabila keberadaannya diserahkan kepada swasta, maka pelaksanaan pembentukan badan ini tidak dapat meliputi daerah seluruh Indonesia dan mungkin hanya di daerah-daerah tertentu saja. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal antara lain keterbatasan tenaga ahli, dan perhitungan dalam tingkat penerimaan keuntungan.

Tenaga ahli inti dari ahli arkeologi, kemudian dibantu oleh keahlian dari disiplin lain yang erat hubungannya dengan kerja arkeologi misalnya geografi, biologi, hukum, dan ahli-ahli lain yang terkait. Untuk mendapatkan tenaga semacam itu merupakan masalah yang sulit bagi badan swasta yang mengelolanya tanpa memberikan imbalan yang memadai.

Mengingat salah satu sumber pembiayaan dalam pelaksanaan operasionalnya berasal dari developer yang meminta jasa dari badan tersebut, maka jumlah pendapatan badan swasta yang mengelolanya tergantung dari jumlah permintaan jasa pada badan swasta tersebut. Dengan demikian badan swasta akan melihatnya dari segi finansial, sehingga banyak yang tidak berminat.

Di antara pilihan-pilihan tersebut maka tampaknya yang paling sesuai sebagai wadah instansi untuk arkeologi preventif ini adalah dikelola oleh pemerintah dalam hal ini Departemen Pendidikan dan Kebudayaan langsung di bawah Direktorat Jenderal Kebudayaan. Selain beberapa segi keuntungan yang telah diuraikan di atas, maka keuntungan lain adalah memperkaya inventaris insti-

tusional dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, sehingga lebih memajukan Departemen ini selaras dengan perkembangan pembangunan di Indonesia.

IV. Kesimpulan

Perkembangan arkeologi harus diimbangi dengan perkembangan institusi yang mandiri agar tidak terjadi tumpangtindih dalam operasionalisasinya. Penanganan arkeologi harus bersifat global untuk memudahkan hubungan antarnegara, karena arkeologi mempunyai tata kerja dan operasional kerja yang sama di setiap negara. Berdasarkan hal tersebut perintisan dan pengembangan institusi baru di bidang arkeologi merupakan hal yang tidak dapat dike sampingkan begitu saja.

Peraturan Pemerintah Nomor 51 tahun 1993 dan Keputusan Menteri LH Nomor 10 -- 14 tahun 1994 dapat dianggap sebagai sumber dan dasar hukum yang perlu ditindaklanjuti dalam mengembangkan arkeologi preventif di Indonesia. Tanpa adanya suatu badan yang mandiri untuk menangani arkeologi preventif usaha penyelamatan data arkeologi yang terdapat dalam sektor pembangunan fisik tidak akan mengalami perkembangan.

Berdasarkan hal tersebut maka pembentukan dan pengembangan arkeologi preventif di Indonesia dirasakan sudah saatnya, agar tidak ketinggalan dengan negara lain seperti Eropa dan Amerika, atau negara Asia lainnya. Sementara itu meningkatnya pembangunan fisik di Indonesia mempunyai dampak negatif terhadap kerusakan data arkeologi mengingat pembangunan telah berjalan selama 27 tahun. Agar tidak terjadi kerusakan data arkeologi yang lebih parah lagi, maka kehadiran badan yang mengelola arkeologi preventif di Indonesia perlu dipikirkan bersama.

Pembentukan badan arkeologi preventif disarankan dikelola oleh pemerintah agar dapat meliputi seluruh daerah di Indonesia. Badan ini harus berdiri sendiri agar dapat membenahi hal-hal yang dianggap kurang selama ini dan agar mendapat kesempatan untuk mengembangkan kegiatannya. Realisasi pembentukannya akan menambah khasanah kearkeologian di Indonesia selain badan yang sudah ada sampai saat ini seperti Direktorat Perlindungan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala serta Pusat Penelitian Arkeologi Nasional yang masing-masing mempunyai tugas dan fungsi sendiri.

KEPUSTAKAAN

Goenadi Nh dan Haris Sukendar,

1985. Laporan Penelitian Arkeologi Sokoliman. Belum diterbitkan

Hardjasoemantri, Koesnadi,

1988. *UU Nomor 4/1982 dan PP Nomor 29/1986 Berkaitan dengan Upaya Hukum Pelestarian Benda Cagar Budaya. Pokok-pokok makalah dalam Seminar Sehari Perumusan Peran Serta Arkeologi dalam AMDAL.* Balai Arkeologi Yogyakarta. Belum diterbitkan.

Indraningsih, Joyce Ratna, dkk.

1985. Laporan Penelitian Arkeologi di Daerah Calon Genangan Waduk Kedung Ombo Jawa Tengah. *Berita Penelitian Arkeologi No 31.* Proyek Penelitian Purbakala Jakarta.

Loiseau, Alain.

1995. Archeologie Preventive (AFAN): personnel, choix de sauvetage, dianostic. *Seminaire Archeologie.* Yogyakarta.

Nurhadi.

1995. Arkeologi Pembangunan, Arah Pengembangan dan Konsekuensinya di Indonesia. *Seminaire Archeologie.* Yogyakarta.

Pearces, Robert J.

1990. Cultural Resource Management at the Federal, Provincial, Municipal and Coporate Levels in Southern Ontario, Canada. Dalam HF Cleere (ed.) *Archaeological Management in the Modern World.* Unwin Hyman, London.

Peraturan Pemerintah Nomor 29 tentang *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan.*

Peraturan Pemerintah Nomor 51 tahun 1993 tentang Analisis Mengenai Dampak Lingkungan dan Keputusan Menteri Negara LH Nomor 10 -- 14 tahun 1994

Saunders, Andrew

1990 Heritage Management and Training in England. Dalam HF Cleere (ed.) *Archaeological Management in the Modern World*. Unwin Hyman, London.

Sulistyanto, Bambang.

1989 Situs Krendetan, Bagelen, Purworejo, Jawa Tengah. *Laporan Hasil Penelitian Arkeologi*
Belum diterbitkan.

Widianto, Harry dan Lucas PK.

1984. Masa Depan Arkeologi Bawah Air di Indonesia. *Berkala Arkeologi No 1*. Balai Arkeologi Yogyakarta.

ARKEOLOGI TERAPAN DAN MASA DEPANNYA DI INDONESIA

Nurhadi Rangkuti

Sewaktu F.D.K. Bosch menjabat sebagai Kepala Jawatan Purbakala pada tahun 1916 menggantikan N.J. Krom, muncul pemikiran untuk mengadakan penyelidikan yang mendalam terhadap peranan unsur-unsur Indonesia dalam pembangunan monumen-monumen yang megah dan indah, dan mengembalikan kemegahan serta keindahan bangunan-bangunan yang telah runtuh itu dengan jalan membina kembali setelah rekonstruksinya di atas kertas dapat dipertanggungjawabkan (Soekmono 1977:3--4).

Upaya untuk membina kembali bangunan-bangunan yang telah runtuh itu ditentang oleh N.J. Krom, yang berpendirian bahwa rekonstruksi merupakan soal ilmiah belaka dan karenanya cukup dilakukan di atas kertas. Bahkan pelaksanaan rekonstruksi menjadi pembinaan kembali bertentangan dengan ilmu pengetahuan, oleh karena ini berarti pemalsuan bukti sejarah. Akan tetapi Bosch berpendapat bahwa ada hubungan yang masih hidup antara alam pikiran Indonesia sekarang dengan masa silamnya. Mempersatukan kembali bagian-bagian bangunan yang terlepas hubungannya, berarti memperbaiki kembali hubungan yang masih hidup masa kini dengan masa silam yang sangat megah itu dan yang nilai-nilai rohaninya belum hilang dari alam pikiran bangsa Indonesia sekarang (Soekmono 1977:6).

Polemik arkeologi yang akhirnya "dimenangkan" oleh Bosch itu, seakan menjadi tonggak tradisi arkeologi Indonesia pada arah perkembangannya. Ditinjau dari tradisi sejarah arkeologi di Indonesia, kajian-kajian arkeologi diarahkan pada kajian yang bersifat terapan selain kajian yang bersifat empiris murni. Kajian-kajian terapan pada dasarnya merupakan titik pertemuan yang lebih langsung antara ilmu dengan masyarakat dibandingkan dengan keadaan ilmu-ilmu murni (Beerling dkk, 1986:142).

Kajian-kajian arkeologi di Indonesia diberi muatan nilai-nilai tertentu, baik muatan politis, ideologi, ekonomi maupun lainnya. Dasar pemikiran Bosch untuk memberi peran unsur-unsur Indonesia dalam monumen-monumen purbakala yang indah dan megah, merupakan suatu tanggapan atas hasil studi mengenai kebudayaan Hindu-Buddha yang pada waktu itu dianggap bersifat "*greater India*".

Tradisi kajian terapan dalam arkeologi sedikit banyaknya mempengaruhi perkembangan studi arkeologi di Indonesia. Sampai dewasa ini tema-tema yang dicanangkan dalam Pertemuan Ilmiah Arkeologi berkaitan dengan Sumbangan Arkeologi Indonesia Untuk Perkembangan Masyarakat Dan Kebudayaan Indonesia Serta Pembentukan Jatidiri Bangsa.

Akan tetapi perkembangan arkeologi mutakhir di dunia yang sampai di Indonesia, belum diimbangi oleh kajian atau pemikiran yang menghubungkan antara arkeologi dengan masyarakat. Peran dan sumbangan ahli-ahli arkeologi belum dapat dirasakan secara nyata oleh masyarakat. Kiranya perlu dikembangkan kajian-kajian arkeologi yang bersifat terapan yang dapat menghubungkan antara arkeologi dan masyarakat. Kajian-kajian tersebut sudah barang tentu dilandasi oleh paradigma, teori dan metode yang relevan dengan dinamika masyarakat dan falsafah bangsa Indonesia.

Kajian arkeologi terapan

Kajian-kajian arkeologi terapan yang dianggap penting untuk dikembangkan di Indonesia, antara lain:

1. Manejemen Sumberdaya Budaya *(Cultural Resources Management)*.

Dimaksud dengan sumberdaya budaya (*cultural resources*) adalah gejala fisik baik alamiah maupun buatan manusia yang memiliki nilai penting bagi sejarah, arsitektur, arkeologi, dan perkembangan budaya manusia, dimana obyek-obyek budaya yang terwariskan hingga kini merupakan sumberdaya yang unik dan tidak terbarui (*nonrenewable*) (Fowler 1982 dalam Kusumohartono, 1992:66).

Manajemen sumberdaya budaya adalah penerapan sistem manajemen, meliputi perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, pengawasan, dan pengeva-

luasian sumberdaya budaya, di dalam suatu format politik, dimana proses pengambilan keputusannya berada dalam keseimbangan antara pelestarian sumberdaya budaya di satu pihak, dan pencapaian sasaran pertumbuhan kesejahteraan masyarakat di pihak yang lain (Fowler 1982; Plog, 1978 dalam Kusumohartono, 1992:67).

Manajemen sumberdaya arkeologi yang telah dilaksanakan di Indonesia baru bersifat penyelamatan (*emergency/salvage/rescue*) yang di Amerika Serikat sudah ditinggalkan sejak tahun 1940an. Menurut Mundardjito (1995:13), tindakan perlindungan cagar budaya di negara kita lebih banyak dilaksanakan setelah tinggalan arkeologi atau situsnya terancam bahaya dan akibatnya tindakan itu tidak memberi peluang besar untuk bagia kegiatan pelestarian dan penelitian. Dewasa ini banyak negara sudah mulai melakukan kegiatan pelestarian sebelum ancaman kerusakan itu terjadi serta mengkaitkannya dengan suatu kerangka penelitian arkeologi sebagaimana dipraktekan dalam kegiatan *cultural resources management* (CRM), C*conservation Aarchaeology Management dan Archaeological Resources Management* (ARM).

2. Sistem Informasi Arkeologi

Pembentukan sistem informasi arkeologi merupakan embrio dari hasil aplikasi GIS (*Geographic Information System*) dalam arkeologi. Digunakannya GIS dalam arkeologi pada intinya adalah untuk memecahkan masalah-masalah metodologis dalam menganalisis data arkeologi tanpa kehilangan mutu tiga dimensinya, yaitu bentuk, ruang dan waktu (Green 1990:357). Tujuan utama aplikasi GIS dalam arkeologi adalah untuk menciptakan kembali bentang budaya dan alam pada masa lalu, di dalam sebuah kerangka berorientasi masalah (*problem oriented framework*).

Penggunaan GIS dalam arkeologi merupakan pengembangan metodologi dari studi arkeologi-ruang yang memperhatikan distribusi dan hubungan antara artefak, fitur dan situs dan lingkungannya dalam satu satuan ruang, dan proses yang terjadi pada suatu bentang budaya masa lalu (*landscape archaeology*). Hasil dari kajian arkeologi landscape dengan menggunakan GIS itu yang akan menciptakan embrio kajian arkeologi terapan yang baru, yaitu Sistem Informasi Arkeologi. Dimaksud dengan Sistem Informasi Arkeologi (SIA) adalah sebuah

sistem berlandaskan komputer yang digunakan untuk menyimpan, menganalisis informasi arkeologi dan digunakan untuk pengambilan keputusan dan mengendalikan organisasi (Rangkuti dan Novida Abbas, 1994:3).

Selain untuk kepentingan penelitian arkeologi, Sistem Informasi Arkeologi dapat digunakan sebagai alat dalam manajemen sumberdaya arkeologi. Tujuannya terutama untuk mencari daerah-daerah beradanya situs-situs arkeologi yang terancam oleh rencana pembangunan. Dengan digunakannya Sistem Informasi Arkeologi ini dapat ditekan seminimal mungkin penghancuran situs-situs arkeologi oleh rencana pembangunan.

3. Jatidiri Bangsa/LocalGenius

Konsep *local genius* berasal dari seorang ahli arkeologi Inggris, H.G. Quatrich Wales, dalam karangannya berjudul "*The Making of Greater India: A Study of Southeast Asian Culture Change*" yang dimuat dalam majalah *Journal of the Royal Asiatic Society* (1948-49). Ia membuat suatu analisa komparatif mengenai unsur-unsur kesenian dalam beberapa kebudayaan di Asia Selatan dan Tenggara, dalam kaitannya dengan kebudayaan induknya di India. Konsep local genius yang dimaksudnya adalah faktor-faktor yang menyebabkan unsur-unsur kebudayaan dan kesenian India mengalami perubahan dalam bentuk, sifat dan konsepsinya (Koentjaraningrat, 1986: 80).

Studi *local genius*, dasar kepribadian (*basic personality*) atas tinggalan-tinggalan arkeologi di Indonesia banyak mewarnai kajian arkeologis di Indonesia. *Local Genius* yang dapat dianggap sama dengan *cultural identity*, yang diartikan sebagai identitas atau kepribadian budaya suatu bangsa, yang mengakibatkan, bahwa bangsa bersangkutan menjadi lebih mampu menyerap dan mengolah pengaruh kebudayaan yang mendatanginya dari luar wilayah sendiri, sesuai dengan watak dan kebutuhan pribadinya (Haryati Soebadio, 1986:18-19).

Tradisi kajian arkeologi mengenai *local genius* atau jatidiri suatu bangsa atau etnik hingga saat ini masih terus dikembangkan di Indonesia. Penelitian, pelestarian, konservasi arkeologi, penyebarluasan informasi arkeologi, serta penyusunan UU Benda Cagar Budaya dilandasi oleh kesadaran untuk mengenali dan mempertahankan jatidiri bangsa.

Kontemplasi

Kajian arkeologi-terapan di Indonesia telah mempunyai falsafah yang mengakar sejak awal berkembangnya ilmu arkeologi di Indonesia. Falsafah yang melandasi kajian tersebut adalah kesadaran akan memperbaiki kembali hubungan yang masih hidup masa kini dengan masa silam yang nilai-nilai rohaninya belum hilang dari alam pikiran bangsa Indonesia sekarang.

Masalahnya adalah bagaimana kita merancang dan merumuskan paradigma, teori, metodologi arkeologi yang relevan dengan tujuan tersebut? Dewasa ini kajian arkeologi diruwetkan oleh berbagai macam paradigma yang berasal dari disiplin-disiplin ilmu lain, yang seakan saling bersaing. Arkeologi menjadi sebagai *'multiple-paradigm science'*, dimana paradigma-paradigma (berasal dari ilmu-ilmu sosial, humaniora dan ilmu alam) saling bersaing untuk menguasai bidang ilmu tersebut, baik dalam konsep dasar, citra dari *subject matter*nya, maupun teori dan dalil serta metodenya. "*Multiple paradigmatic science*" dalam arkeologi tercermin melalui kajian-kajian arkeologi 'arkeologi-tingkah laku (*behavioral archaeology*)', 'arkeologi-sejarah (*historical archaeology*)', 'arkeologi-permukiman (*settlement archaeology*)', 'arkeologi-ruang (*spatial archaeology*)', 'arkeologi-sosial (*social archaeology*)', 'arkeologi-kontekstual (*contextual archaeology*)', 'arkeologi-ekologi (*ecological archaeology*)', 'geoarkeologi, 'etnoarkeologi (*ethnoarchaeology*)','arkeologi prosesual (*processual archaeology*)', ' arkeologi pasca prosesual (*post-processual archaeology*)', dan kajian-kajian arkeologi lainnya yang dilatari oleh suatu paradigma tertentu. Dalam hal ini arkeologi menempatkan kedudukannya sebagai ilmu-ilmu sosial, karena "*multiple paradigmatic science*" merupakan ciri dari disiplin-disiplin ilmu tersebut. Karakteristik dari "*multiple paradigmatic science*" didukung oleh satu paradigma yang terus-menerus mempertanyakan asumsi dasar yang kemudian diterima oleh paradigma-paradigma lainnya.

Apakah paradigma dari disiplin ilmu sosial, seperti antropologi, sosiologi dan ekonomi yang menjadi dasar kajian arkeologi di Indonesia dalam mencapai tujuannya tersebut?, atau apakah kita kembali ke dasar (*back to basic*), dimana ilmu arkeologi di Indonesia bertumpu pada paradigma dari ilmu-ilmu sejarah?

Tanpa mengecilkan arti dan peran dari kajian arkeologi sebagai "ilmu murni" kiranya kajian-kajian arkeologi-terapan, dimana sumbangannya dapat dirasakan secara nyata oleh masyarakat, perlu dikembangkan lebih mendalam dan meluas lagi. Manajemen sumberdaya arkeologi yang telah dilaksanakan di Indonesia, tidak bergerak maju, bahkan dirasakan mengalami kemandegan Teori dan konsep *Cultural Resources Management* hanyalah sekadar kertas-kerja yang tidak memiliki makna tanpa ditindaklanjuti oleh "aksi arkeologi" yang memiliki gaung ke atas dan ke bawah Terbitnya undang-undang Benda Cagar Budaya pada tahun 1992 yang membentengi sumberdaya arkeologi, tetap tidak dapat menahan laju degradasi sumberdaya arkeologi di Nusantara, karena kepentingan ekonomi. Strategi perlindungan benda dan situs arkeologi di Indonesia sejak berdirinya Lembaga Purbakala pada tahun 1914 sampai sekarang ini, masih bersifat penyelamatan (Mundardjito, 1995:13)

Pada era "masyarakat informasi" sekarang ini, arkeologi Indonesia perlu membentuk dan mengembangkan sistem informasi arkeologi yang dapat di-aplikasikan secara luas, baik masyarakat, pemerintah, maupun kalangan akademis, karena pada hakekatnya terjadinya degradasi sumberdaya arkeologi adalah semata-semata adanya "perebutan *landscape*" dari bermacam fihak yang berkepentingan, yang pada akhirnya bermuara kepada kepentingan ekonomi. Apakah situs-situs arkeologi yang tidak mempunyai "nilai jual" harus selalu dikorbankan untuk kepentingan yang lebih mendasar? "Aksi arkeologi", itulah semangat yang melandasi studi-studi arkeologi-terapan di Indonesia. Dengan semangat itulah, kajian arkeologi-terapan di Indonesia memiliki masa depan yang berarti.

KEPUSTAKAAN

Allen, Kathleen, et al.

1990 *Interpreting Space: GIS and Archaeology*. London: Taylor & Francis

Ayatrohaedi (editor)

1986 *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*, Jakarta: Pustaka Jaya.

Beerlings, dkk

1986 *"Pengantar Filsafat Ilmu*, Jakarta

Chalmers, A.F.

1982 *Apa itu yang dinamakan Ilmu?*. Jakarta: Hasta Mitra

Crumley, Carol L. dan William H. Marquardt

1990 "Landscape: A Unifying Concept in Regional Analysis" dalam *Interpreting Space: GIS and Archaeology* (Kathleen Allen et al), Hal 33-53. London: Taylor & Francis

Daud Aris Tanudirjo

1993 "Arkeologi Indonesia Masa Depan: Unilinierisme atau Multilinierisme?", *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi 1993*, di Yogyakarta, 25-30 Juli 1993.

Green, Stanton W.

1990 "Sorting out Settlement in Southeastern Ireland: Landscape Archeology and Geographic Information System, dalam *Interpreting Space: GIS and Archaeology* (Kathleen Allen et al). Hal 356-363. London: Taylor & Francis

Haryati Soebadio

1986 "Kepribadian Budaya Bangsa", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)* (Ed. Ayatrohaedi) hal 18-27. Jakarta: Pustaka Jaya.

Hodder, Ian

1986 *Reading the Past. Current approaches to Interpretation in* Archaeology. Cambridge University Press.

Koentjaraningrat.

1986 "Peranan Local Genius dalam Akulturasi", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)* (Ed. Ayatrohaedi) hal 80-90. Jakarta: Pustaka Jaya.

Kusumohartono, Bugie

1992 "Manajemen Sumberdaya Budaya: Muatan Penting Dalam Sistem Pendidikan Arkeologi di Indonesia", dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi VI*, di Malang.

Mundardjito.

1993 "Kecenderungan Penelitian Arkeologi Mutakhir"; makalah dalam *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi 1993* di Yogyakarta, 25-30 Juli 1993.

1995 "Pendekatan Integratif dan Partisipatif dalam Pelestarian Budaya", Pidato Pengukuhan sebagai Gurubesar Madya Tetap pada Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Depok, 7 Oktober 1995.

Noerhadi Magetsari

1995 "Manfaat Arkeologi sebagai Identitas: Sebagai Permasalahan Metodologis", dalam *KIRANA Persembahan untuk Prof. Dr. Haryati Soebadio*. Jakarta : Ditjen kebudayaan dan Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Rangkuti, Nurhadi dan Novida Abbas

1994 "Pangkalan Data Arkeologi dan Pembentukan Sistem Informasi Arkeologi", dalam *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi 1994*, di Palembang 10-16 Oktober 1994.

Savage, Stephen L.

1990 "*Modelling the Late Archaic Social Landscape*", Interpreting Space: GIS and Archaeology (Kathleen Allen et al), Hal 330-355. London: Taylor & Francis

Sharer, Robert J dan Wendy Ashmore

1979 *Fundamentals of Archaeology*. California: The Benjamin, Cummings Publishing Company, Inc.

Soekmono,

1977 "Sedikit Riwayat", dalam *50 Tahun Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional :1913-1963*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Peninggalan Purbakala Nasional.

ARKEOLOGI PASCA-MODERNISME UNTUK DIRENUNGKAN

Daud Aris Tanudirjo

Dapat dikatakan, sudah lebih dari satu setengah abad arkeologi memasuki tahap perkembangannya menjadi suatu disiplin ilmu, dan bukan sekedar minat terhadap barang antik-unik masa lampau. Namun rupanya bidang ilmu ini belum juga mampu menemukan jatidirinya di tengah jagad keilmuan. Buktinya, arkeologi tidak pernah lepas dari debat-debat sengit yang pada galibnya mempersoalkan tentang bagaimana 'laku' keilmuan arkeologi itu selayaknya dilaksanakan. Apakah ia harus mengikuti tatacara keilmuan yang bersifat kesejarahan di bawah payung besar humaniora yang partikularistik-relativistik ? Atau, ia mestinya duduk di dalam kelompok ilmu tingkah laku yang lebih bersifat generalistik-saintifik, sebagaimana antropologi. Tentu saja debat tentang persoalan pokok itu, akhirnya merambat pada aspek metodologi-epistemologinya, bahkan juga hingga ke tujuan dan 'politik' arkeologi itu sendiri.

Menelusuri riwayatnya, perbedaan pandangan tentang laku keilmuan arkeologi itu mulai terasa ketika kajian prasejarah masuk dalam arkeologi, terutama di Eropa, sejak pertengahan abad XIX. Beda pandangan terjadi antara kelompok Scandinavia dengan kelompok Inggris-Perancis. Kelompok Scandinavia, antara lain C.J. Thomsen dan J.J.A. Worsaae, lebih banyak mengungkapkan budaya prasejarah dengan menyusun urutan tahap perkembangannya dan lebih senang mempelajari kelompok-kelompok masyarakat 'masa lampau' secara khusus, rinci dan mendalam. Dengan kata lain, mereka cenderung menyusun sejarah budaya. Sementara itu, kelompok Inggris-Perancis, antara lain diwakili oleh Boucher de Perthes, Mortillet, dan Lubbock yang lebih banyak mempelajari budaya paleolitik, lebih berpaling pada penjelasan-penjelasan berdasarkan model ilmu alam (Trigger, 1989; juga Chippindale, 1993), seperti paleontologi, evolusi, dan geologi.

Di Amerika, seruan untuk menempatkan arkeologi sebagai antropologi muncul pada tahun 1913 ketika Ronald Dixon menulis artikelnya 'Some Aspects of North American Archaeology' dalam majalah *American Anthropologist*. Dalam tulisannya Dixon mengajak para pakar arkeologi untuk lebih bersikap ilmiah (saintifik) dengan mengaji perkembangan atau proses budaya secara umum dengan metode pengujian hipotesis yang eksplisit. Ajakan ini seolah bersambut

ketika Clark Wissler menerbitkan karangannya 'The New Archaeology' dalam *American Museum Journal*, tahun 1917. Di situ, Wissler mengemukakan perlunya arkeologi menjadi antropologi, dan pentingnya arkeologi melakukan penelitian yang berkiblat masalah serta menjelaskannya melalui pengujian hipotesis (Wylie, 1994). Namun, nyatanya lebih banyak pakar arkeologi yang tidak tertarik mengikuti Dixon dan Wissler. Bahkan tidak sedikit yang mencelanya. Bagi mereka, teori dan eksplanasi tidak terlalu penting. Yang lebih penting adalah mendapatkan data sebanyak-banyaknya dan kemudian menafsirkannya.

Kejadian serupa terjadi lagi pada dasawarsa 1930-an hingga 1940-an. Para pakar antropologi, seperti Clyde Kluckhohn, Julian Steward, Waldo R. Wedel, John W. Bennet, dan Walter Taylor, kembali menuntut pakar arkeologi lebih bersifat saintifik dengan menerapkan teori-dalil dalam eksplanasi yang lebih sistematik. Tuntutan ini pun tampaknya belum banyak dihiraukan para pakar ketika itu, walaupun gagasan-gagasan ini mulai lebih tersemaikan pada generasi berikutnya (Wylie, 1993; Trigger, 1989; Renfrew and Bahn, 1991). Hasilnya baru terasa pada sekitar tahun 1960-an, ketika gebrakan Arkeologi Pembaharuan (the *New Archaeology*), yaitu arkeologi yang bersifat saintifik daripada humanistik; yang menjelaskan proses budaya daripada sejarah budaya; yang eksplanatif daripada interpretatif; akhirnya mendapat anutan yang lebih luas di antara para pakar arkeologi. Namun, kehadiran Arkeologi Pembaharuan yang begitu dalam pengaruhnya dalam dunia arkeologi sejak 1960-an itu bukannya luput dari kritik sama sekali. Sejak pada awal kelahirannya pun, ia sudah mendapat kritik tajam. Bruce Trigger (1978) sejak semula sudah menyatakan keberatannya. Menurut pakar ini amatlah sulit bagi arkeologi untuk dapat merumuskan dalil yang mampu menjelaskan fenomena arkeologi secara umum. Ia lebih setuju arkeologi tetap berada di jalur kesejarahan dengan metode deskriptifnya. Pada awal dasawarsa 1980-an, kritik terhadap Arkeologi Pembaharuan semakin tajam, apalagi dengan hadirnya arkeologi alternatif, *'post-processual archaeology'* atau arkeologi pasca-prosesual (Hodder, 1985).

Dari uraian yang ringkas dan fragmental tersebut telah terlihat bahwa disiplin arkeologi telah menjadi ajang pergulatan pemikiran. Hal itu tampaknya disebabkan, antara lain, karena kajian pokok arkeologi itu sendiri yang bersifat *post-facto*, atau fenomena (pertistiwa atau benda) yang telah terjadi di masa lampau (Gibbon, 1984) yang tentu saja tidak lengkap sama sekali. Sifatnya yang sudah lampau dan ketidaklengkapan data yang tersedia memberi ruang gerak yang longgar bagi para penelitinya untuk mengembangkan berbagai gagasannya masing-masing dalam upaya mengungkap fenomena yang dihadapi secara lebih tuntas. Faktor lain yang tampaknya amat berperan dalam menciptakan pergulatan pemikiran itu adalah konteks sosial yang selalu berkembang sejalan dengan perkembangan disiplin arkeologi itu sendiri (Trigger, 1989; Renfrew and Bahn,

1991, Gibbon, 1989, Bintliff, 1993, Chippindale, 1993, Malina and Vasicek, 1990, untuk Indonesia lihat Tanudirjo, 1992a)

Trigger (1989) secara rinci menunjukkan bahwa pemikiran arkeologi dapat terbentuk oleh beberapa faktor, antara lain perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (misalnya C-14, analisis polen, komputer, Thermoluminesence), kecenderungan panutan filsafat ilmu terutama yang berkaitan dengan ilmu perilaku, kelembagaan yang terlibat dalam penanganan data arkeologi (pemerintah, penyandang dana, dan masyarakat luas), serta perkembangan sosial masyarakat tempat ia berada. Chippindale (1993) mendukung pendapat bahwa munculnya beragam pemikiran dalam arkeologi tampaknya mengikuti kecenderungan perkembangan teori-teori di luar ilmu arkeologi itu sendiri.

Dengan memahami keadaan seperti itu, tidaklah mengherankan jika pada dasawarsa terakhir ini, muncul suatu pemikiran 'baru' dalam laku keilmuan arkeologi. Pemikiran 'baru' yang sudah mulai muncul pada awal tahun 1980-an itu, yaitu arkeologi pasca-prosesual, rupanya tidak lepas dari maraknya fenomena *post-modernisme* atau pasca-modernisme. Bahkan boleh dikata, arkeologi pasca-prosesual ini merupakan refleksi atau percikan kecil dari fenomena pasca-modernisme yang merambah hampir di segala bidang (Yoffee and Sherrat, 1993; Chippindale, 1993, Moore, 1994, Hodder, 1991a)

Makalah yang singkat ini tidak dimaksudkan untuk mengaji secara mendasar apa yang disebut sebagai arkeologi pasca-prosesual, atau mungkin tepat juga disebut arkeologi pasca-modernisme, tetapi mencoba memberikan sekedar gambaran tentang pokok-pokok pikirannya yang terimbas fenomena pasca-modernisme. Dan, yang lebih penting lagi, mencari relevansinya bagi arkeologi Indonesia.

Fenomena Pasca-Modernisme

Untuk memberikan batasan yang tegas dan jelas, dan gamblang terhadap fenomena pasca-modernisme tidaklah mudah, bahkan amat sulit. Dimensinya banyak. Fenomena ini dapat dianggap sebagai gerakan pemikiran, cara pandang, acuan pikir atau sikap, langgam, ideologi, bahkan sebagai gerakan moral atau sosial. Fenomena itu muncul hampir bersamaan di berbagai bidang kehidupan: seni rupa, arsitektur, fisika, sastra, mode, musik, dan filsafat ilmu (Hodder, 1991a, Hodder, et al., 1995, Awuy, 1995). Menilik bentukan istilahnya (*post* + *modern* + *isme*), dapat dipastikan fenomena ini berkaitan erat dengan modernisme. Malah, tanpa merujuk modernisme, fenomena itu mustahil untuk dijelaskan. Namun, sebelumnya perlu dipahami pula bahwa pasca-modernisme berbeda dengan pasca-modernitas (*post-modernity*). Pasca-modernitas merujuk pada keadaan budaya setelah tahap modern yang dikaitkan dengan 'kapitalisme mutakhir' (*late-capitalism*) atau 'akumulasi modal luwes' (*flexible*

accumulation) dalam sistem ekonomi dunia. Sementara, pasca-modernisme hadir sebagai gerakan atau sikap untuk menanggapi tata kehidupan modern (Hodder et al., 1995, glossary; Bintliff, 1993).

Pasca-modernisme hadir sebagai akibat kekecewaan terhadap modernisme yang akarnya berpangkal pada jaman Pencerahan. Modernisme memang menjanjikan kehidupan yang lebih baik melalui teknologi dan sain, serta rekayasa kehidupan sosial. Pemikiran modernisme yakin akan mampu memberikan penjelasan tuntas realita yang ada lewat kerangka pikir positivisme yang deduktif-rasional, obyektif, analitis, dan dikotomis. Namun, kini tampaknya modernisme dianggap gagal memenuhi janjinya. Malahan, modernisme dituduh telah menghasilkan ketimpangan, kemelaratan, kemerosotan rasa kemanusiaan, dan eksploatasi. Modernisme telah mengakibatkan keterasingan, sinisme, dan keterpelantingan sosial. Hal itu antara lain karena modernisme telah meniadakan pribadi-pribadi (individu) sebagai pemeran aktif dalam kehidupan sosial, sebaliknya memasukkannya dalam kerangka besar sistem sosial (Hodder, 1991a; Moore, 1994). Selain itu, ada kesadaran baru bahwa segala hal kini 'dimanfaatkan' pihak-pihak tertentu (pribadi atau kelompok) untuk memantapkan kekuatan mereka dan mengambil keuntungan entah secara ekonomis, politis, ataupun sosial. Pada dasarnya, tidak ada sesuatu yang bebas nilai, semua telah 'ditunggangi' atau paling tidak dikaitkan dengan kekuatan tertentu (Hodder, 1991a), yang pada akhirnya akan menciptakan dominasi, otoritas, atau totalitas serta meniadakan kemajemukan yang sebenarnya tetap perlu ada (Awuy, 1995; Hodder et al., 1995, glossary).

Dengan latarbelakang seperti itu, tidak mengherankan apabila pasca-modernisme lalu bersikap kritis dan dekonstruktif. Bersikap kritis karena mereka tidak saja harus melihat 'cacat-cacat' yang ada di dalam 'dapur' modernisme, tetapi juga merefleksi apa yang telah terjadi. Bersikap dekonstruktif, karena mereka merasa perlu merobohkan 'bangunan' yang telah disusun secara salah oleh kaum modernist. Manifestasi kedua sikap ini tentu saja berbeda pada setiap bidang. Di bidang ilmu-ilmu sosial-humaniora, termasuk di dalamnya arkeologi, sikap kritis itu barangkali terwakili oleh semakin diminatinya Teori Kritis dari perguruan Frankfurt, pemikiran kritis Neo-Marxist (Shank, 1992; Renfrew and Bahn, 1991) dan diadaptasinya dekonstruksi ala pasca-strukturalis Jacques Derrida-Michel Foucault dan teman-teman sealirannya (Awuy, 1995; Chippindale, 1993; Hodder, 1991a; Buchli, 1995).

Dengan sikap kritis dan dekonstruktif tersebut, mereka mencetuskan gagasan yang hampir semuanya bertolak belakang dengan pemikiran modernisme. Pasca-modernisme melihat pribadi-pribadi bersikap aktif dan kreatif dalam menyusun tatanan sosial. Semua budaya dan masyarakat dianggap setara, tidak ada budaya yang lebih unggul dari lainnya karena semua itu bersifat relatif, tidak

ada tolok ukurnya. Bagi mereka, obyektivitas memang tidak ada. Realita dan pengetahuan pun bersifat subyektif karena telah dirasuki oleh kepentingan-kepentingan sosial (Moore, 1994). Berpangkal dari itu, pasca-modernisme menolak cara berpikir yang dikotomis, hitam-putih, normatif deterministik dan merujuk pada kebenaran tunggal seperti yang ditawarkan oleh positivisme. Sebaliknya, ia mengembangkan pemikiran yang berspektrum luas, relativistik, dan jamak (pluralistik). Bahkan, ia memberi tempat pada gagasan yang irrasional, ekspresi 'nyleneh' (lain dari yang lain), suara-suara pinggiran, dan inferior. Dengan begitu pasca-modernisme selalu kritis, jauh dari kemapanan dan menolak dominasi yang kuat. Ia menyatakan selalu terbuka terhadap alternatif. Sebagai gerakan sosial, pasca modernisme menunjukkan keberpihakannya pada kaum lemah, tak berdaya, dan minoritas tertekan. Mereka berjuang untuk kesetaraan kedudukan wanita, dunia ketiga dan bangsa terbelakang, serta hak-hak mereka yang tertindas. Itu semua memberikan kesan pasca-modernisme bersifat demokratis dan berbudaya (Moore, 1994; Hodder et al., 1995, glossary).

Arkeologi Pasca-Modernisme

Sebenarnya, istilah arkeologi pasca-modernisme hampir tidak pernah digunakan. Yang biasanya dipakai adalah arkeologi pasca-prosesual (Hodder, 1985; 1991b, Renfrew and Bahn, 1991). Namun, julukan itu sendiri tampaknya kini sudah tidak lagi diminati oleh pendukungnya, yang akhir-akhir ini lebih menyukai sebutan arkeologi interpretif atau interpretatif (Hodder, 1991c; Hodder et al., 1995; Tilley, 1993; Shank dalam Mackenzie, 1994). Namun, karena pada hakekatnya mereka mengejawantahkan pemikiran pasca-modernisme, tidak ada salahnya jika di sini digunakan istilah 'arkeologi pasca-modernisme', agar mudah melacak 'marga'-nya.

Sebagaimana pasca-modernisme mencoba meruntuhkan modernisme, arkeologi pasca-prosesual juga mencoba menggoncang kemapanan arkeologi prosesual atau arkeologi pembaharuan (Hodder and Shank, 1995; Yoffee and Sherrat, 1993; Hodder, 1985; 1991b). Upaya itu muncul di kalangan para pakar yang menganggap arkeologi prosesual telah gagal menjelaskan berbagai persoalan dalam arkeologi, dengan kerangka pikir positivisme-nya yang menuntut sikap ilmiah (saintifik) lewat pendekatan eksplanasi-deduksi atau pengujian hipotesis. Anggapan itu menjadi jelas dalam buku *Reading the Past* karya Ian Hodder (1991b), salah satu tokoh sentral arkeologi pasca-modernisme. Hodder mengupas satu demi satu pendekatan yang ditawarkan arkeologi prosesual dan menunjukkan kelemahan-kelemahannya. Para pendukung arkeologi pasca-modernisme melihat arkeologi prosesual mempunyai kesalahan-kesalahan mendasar dalam menetapkan : konsepsi tentang budaya dan masyarakat, bentuk pengetahuan yang cocok untuk arkeologi, serta 'laku' keilmuan arkeologi yang harus

dijalankan, termasuk ideologinya, politiknya, dan kedudukan disiplin ilmu itu di masa kini (Hodder and Shank, 1995).

Bagi pendukung arkeologi pasca-modernisme, budaya dan masyarakat tidak dapat direduksi menjadi sekedar seperangkat tingkah laku manusia dalam upaya beradaptasi terhadap lingkungan fisik maupun sosialnya. Anggapan ini telah meniadakan peran pribadi-pribadi dalam membentuk dan ikut menentukan bentuk budaya dan masyarakatnya. Tidak benar pula, bahwa budaya bendawi (*material culture*) merupakan tingkah laku yang memfosil atau hasil pasif dari tindakan manusia, sehingga dapat mencerminkan budaya yang menghasilkan (Hodder, 1991b; Hodder and Shank, 1995; Yoffee and Sherrat, 1993). Sebaliknya, bagi mereka, tindakan manusia terbentuk secara budayawi atau refleksif. Artinya, selalu ada timbal balik yang aktif antara gagasan dan tindakan manusia dengan budaya bendawi. Masyarakat tidak hanya menjalankan budayanya secara pasif, tetapi aktif memberi 'makna' baru terhadap budayanya. Budaya bendawi, sebagai bagian dari budaya, menjadi 'sarana' untuk menciptakan 'makna' dan tatanan dalam masyarakat. Hodder (1991b), misalnya, menyatakan hubungan antara gagasan dan tindakan manusia dengan budaya bendawi tidak pernah lepas dari tiga faktor utama, yaitu pribadi manusia, konteks budaya, dan sejarah. Dengan demikian, 'makna' suatu benda budaya pada setiap masyarakat pada setiap saat akan berbeda dan berubah-ubah. Jadi, tidak mungkin menggeneralisasikannya. Karena itu, arkeologi pasca modernisme tidak lagi percaya akan adanya teori, dalil, atau model yang dapat menjelaskan dan mengungkapkan pengetahuan (realita) yang benar melalui deduksi hipotesis (*hypothetico-deductive*). Alasannya, pengetahuan yang 'benar' itu adalah sesuatu yang juga relatif dan subyektif (Hodder, 1991a, 1991b; Thomas 1989; Renfrew and Bahn, 1991; Yoffee and Sherrat, 1993).

Memang, bagi arkeologi pasca-modernisme, pengetahuan yang benar atau realita tentang masa lampau itu sebenarnya tidak ada. Yang ada adalah pengetahuan masa lampau versi masa kini. Karena, pengetahuan pada dasarnya adalah hasil sejarah atau tradisi, tidak ada yang obyektif, dan merupakan sesuatu yang sudah bias. Walaupun untuk memperoleh realita atau pengetahuan itu telah ditempuh cara yang saintifik, namun hasilnya pun tetap bias. Bias tersebut dapat disebabkan oleh pilihan tatacara pengujian (metodologi), perangkat yang digunakan (pilihan teori, dalil, model), tujuan penelitian, dan latarbelakang subyektif si peneliti (ideologi, pamrih, dll nya) yang pada galibnya berusaha memantapkan dominasinya dalam masyarakat. Bahkan, dalam arkeologi pasca-modernisme, 'makna' data arkeologi itu sendiri tidak tetap, tetapi berubah sesuai dengan konteks sosial budaya penelitinya, sehingga pemahaman terhadap data arkeologi tidak saja tergantung pada konteks arkeologisnya, tetapi juga konteks politik arkeologi, yaitu untuk apa dan mengapa penelitian arkeologi dilakukan

(Hodder, 1991b; Tilley, 1993; Shank, 1992). Jadi, peneliti arkeologi menjadi penghasil (produsen) pengetahuan tentang masa lampau yang kemudian dipasarkan untuk masyarakat sesuai dengan tujuannya. Dan, pengetahuan arkeologis itu sendiri harus dilihat sebagai hasil atau produk sosial masa kini (Hodder, 1991b; Tilley and Shank, 1987; Moore, 1995; Shank, 1992).

Berdasarkan pemahaman itu, mereka beranggapan bahwa arkeologi tidak perlu mendudukkan dirinya di bawah payung ilmu-ilmu alam yang ketat dengan metodenya yang saintifik. Penerapan teori dalil, model secara deduktif dan kajian silang budaya yang berdasar prinsip uniformitarian sekali pun tidak akan mampu mengungkap realita atau pengetahuan tentang masa lampau yang sebenarnya (Hodder, 1991b; Trigger, 1989). Lagipula, generalisasi atau penerapan teori, dalil, model yang universal (dari pola pikir Barat) dituduh telah merampas cara-cara pendekatan masyarakat pribumi (*indigenous*). Seolah-olah cara pendekatan dan pandangan mereka terhadap masa lalu mereka tidak berartinya sama sekali jika dibandingkan dengan penjelasan lewat teori, dalil, model dari Barat. Hal ini seringkali dipandang sebagai bentuk 'penjajahan' kaum kapitalis dan pengukuhan kekuasaannya atas kelompok yang lain (Yoffee and Sherrat, 1993). Tidak mengherankan apabila arkeologi pasca-modernisme juga mengakomodasi apa yang disebut sebagai arkeologi ala pribumi (*indigenous archaeology*) yang menolak dominasi pemikiran Barat dan arkeologi ala wanita (*feminist archaeology*) yang menolak dominasi kaum pria (Hodder, 1991b). Selanjutnya, arkeologi pasca-modernisme menyarankan agar laku keilmuan arkeologi mestinya tidak menjadi sain. Sebaiknya arkeologi justru menjadi penerjemah atau interpreter. Itulah sebabnya kemudian muncul istilah arkeologi interpretif atau interpretatif.

Menurut para pendukung arkeologi interpretif (Hodder, 1991b; 1991c; Hodder and Shank, 1995; Shank dalam MacKenzie, 1994; Tilley, 1993), dalam kedudukannya sebagai penerjemah, arkeologi tidak saja memaparkan hasil interpretasi (pengetahuan masa lampau) dan tatacara (metodologi) kerjanya, tetapi juga dengan sadar mempertanggungjawabkan segala tindakannya. Dengan kata lain, secara terbuka ia menyadari dan mengakui subyektivitas karyanya. Sisa-sisa bendawi masa lampau sudah tidak lengkap lagi, telah kehilangan konteks-nya (gagasan dan tindakan masa lampau), sehingga tidak mungkin direkonstruksi secara 'tepat' dan 'benar'. Karena itu, budaya bendawi haruslah dilihat seperti teks. Teks ditulis dalam konteks tertentu untuk tujuan tertentu. Namun, ketika dibaca belum tentu pembaca mengetahui '*kon*-teks' aslinya, sehingga teks itu akan ditafsirkan menurut si pembaca dengan konteksnya sendiri. Mungkin saja, hasil tafsiran itu melenceng atau sama sekali berbeda dengan yang dimaksudkan ketika teks itu ditulis. Bahkan mungkin satu teks bisa ditafsirkan dengan beragam makna oleh berbagai pihak dengan konteks-nya masing-masing. Jadi,

dalam proses penafsiran tadi, yang terjadi adalah suatu kegiatan sosial yang berkaitan dengan upaya 'memberi arti' atau 'membuat sesuatu dapat dimengerti' Dalam proses ini tentunya tidak pernah ada ketepatan atau kepastian.

Jika pemikiran ini dimengerti, maka pakar arkeologi dapat dianalogikan dengan pengusaha (produsen) yang sedang membuat sesuatu (pengetahuan, narasi, laporan penelitian, buku, pameran) dari berbagai jenis bahan (sisa-sisa bendawi masa lampau) yang ada di masa kini. Tentunya, dalam memproduksi dipertimbangkan berbagai konteks sosialnya, antara lain tujuan produksi dan siapa penggunanya (konsumen). Hasil produksi tentu akan disesuaikan dengan konteks sosial tersebut. Karena itu, dari bahan yang sama dapat terjadi hasil yang berbeda karena tujuan dan konsumennya berbeda. Kondisi seperti inilah yang menurut para pendukung arkeologi pasca-modernisme justru merupakan hal yang realistis (Hodder and Shank, 1995).

Apabila arkeologi adalah penerjemah, maka tentunya arkeologi harus lebih banyak berpaling pada perangkat ilmiah ilmu-ilmu yang ideografis (semiotis), misalnya kritik sastra (Chippindale, 1993) daripada berkiblat ke ilmu-ilmu sain berat (*hard-science*). Dan, salah satu pendekatan yang dipandang tepat adalah hermeneutika (Hodder, 1991c; Shank, 1992; Tilley, 1993). Hermeneutika pada dasarnya adalah metoda penerjemahan, namun secara umum dapat diartikan seni, teori, kemampuan dan filsafat penerjemahan atau pemahaman. Pendekatan ini secara tegas membedakan cara memperoleh pengetahuan. Ilmu-ilmu alam memang dapat memperoleh pengetahuan dengan memberikan eksplanasi (*explanation, erklaren*), sementara ilmu sosial mencapai pengetahuan dengan cara mengerti atau memahami (*understanding, verstehen*).

Menurut *hermeneutika*, proses memahami itu dapat dicapai lewat dialog antara 'yang akan dipahami' (yang diteliti) dan 'yang ingin memahami' (peneliti). Dalam arkeologi, dialog terjadi antara pandangan masa lampau (latar budaya yang akan diteliti) dengan pandangan masa kini (dalam benak peneliti), dan antara bagian (budaya bendawi, kasus) dengan keseluruhannya (seluruh sistem budaya, generalisasi). Ini disebut sebagai hermeneutika bagian-seluruhnya (*part-whole hermeneutic*)(Hodder, 1991c). Dalam dialog ini peneliti mencoba menemukan 'makna' dibalik apa yang diteliti dalam lingkaran *hermeneutika*. Pada awalnya dialog akan berangkat dari prasangka-prasangka peneliti saat ini yang dalam proses dialog kemudian ditanggapi, berupa penyangkalan atau pembenaran, sehingga diperoleh pemahaman. Lalu, pemahaman tadi dipakai lebih lanjut sebagai bekal untuk memperoleh pemahaman baru yang lebih mendalam. Proses refleksif seperti itu berlangsung terus menerus hampir tanpa berhenti dan setiap kali akan menghasilkan pemahaman yang lebih baru lagi, yang bisa jadi sangat berbeda dengan pemahaman sebelumnya. Jadi, perubahan pemahaman pada setiap saat dan setiap keadaan merupakan hal yang wajar. Suatu pema-

haman harus dilihat sebagai hasil pada suatu tahap sejarah tertentu dalam suatu tradisi pemikiran peneliti (Shank, 1992; Tilley, 1993; Hodder et al, 1995, glossary).

Karena proses hermeneutika tidak pernah berhenti, maka tentunya tidak akan ada hasil akhir. Upaya mengerti atau memahami tidak akan pernah menghasilkan kebenaran tunggal. Sebaliknya, upaya itu akan cenderung menghasilkan banyak tafsiran atau pengetahuan yang berbeda (pluralistik), karena dilandasi dengan latarbelakang yang berbeda dari para penafsirnya atau penerjemahnya. Hal itu tidak menjadi soal bagi arkeologi interpretif, karena bagi mereka dunia kemasyarakatan (sebagai kajian arkeologi) adalah dunia yang polysemous, dapat ditafsirkan dengan berbagai macam cara pandang. Dengan bekal pemikiran itulah arkeologi interpretif menjadi multivokal. Artinya, dapat menerima beragam tafsiran terhadap masalah yang sama. Mereka siap menerima tafsiran yang 'irrasional' (*pseudo-saintifik?*) sekali pun. Misalnya, teori mahluk angkasa luar Erich von Daniken (Hodder, 1991b) atau tafsiran paranormal. Semuanya dianggap setara, belum tentu benar dan belum tentu salah juga (Chippindale, 1993; Renfrew and Bahn, 1991). Semua dianggap merupakan penjelasan alternatif. Dengan pemikiran ini, arkeologi pasca-modernisme mencoba menghindarkan diri dari dominasi pemikiran tertentu. Hal itu menyaratkan para pendukungnya untuk mampu mendengar, memahami, dan menampung beragam pandangan yang ada.

Relevansi untuk Arkeologi Indonesia

Arkeologi pasca-modernisme (pasca-prosesual, interpretif), tampaknya berupaya meruntuhkan 'bangunan' yang disusun para pendukung arkeologi prosesual, dan meluruskan laku keilmuan arkeologi. Walaupun demikian, tidak berarti yang terbaru adalah yang terbaik. Bahkan, kehadiran kerangka pikir arkeologi ini sejak semula telah mengundang kritik yang tajam (antara lain Binford, 1989; Watson, 1990; Renfrew and Bahn, 1991; Salmon, 1992; Bintliff, 1993; Yoffee and Sherrat, ed.,1993; Mackenzie, ed.,1994). Arkeologi pasca-modernisme dianggap menyandang cukup banyak cacat untuk dapat membuat arkeologi berjalan dengan benar. Namun demikian, bagaimana pun gebrakan arkeologi pasca-modernisme bukannya tanpa gaung. Ada beberapa pemikiran, semangat atau sikap pasca-modernisme yang mungkin cukup relevan untuk direnungkan bagi Arkeologi Indonesia. Kali ini renungan tersebut terkait dengan tiga isu penting, yaitu sumbangan arkeologi bagi jati diri bangsa, pelestarian warisan budaya, dan budaya kritik.

Barangkali salah satu isu penting dalam arkeologi Indonesia yang dapat direnungkan dalam kaitan dengan arkeologi pasca-modernisme adalah masalah sumbangan arkeologi bagi jati diri bangsa. Tidak dapat disangkal lagi bahwa sa-

lah satu manfaat peninggalan masa lampau, atau warisan budaya, adalah untuk meneguhkan jati diri dan sebagai pemersatu kelompok atau bangsa (MacLeod, 1977; Cleere, 1989; Schiffer and House, 1977; Grady, 1977). Namun informasi tentang jati diri itu tidak tersedia begitu saja. Mereka harus menggali dan menemukan 'pengetahuan' itu. Di sinilah, arkeologi menduduki tempat yang amat penting. Arkeologi dianggap merupakan satu-satunya ilmu yang dapat menerobos masuk ke dalam dunia masa lampau dan menemukan 'pengetahuan' tentang masa lampau serta menyajikannya kepada masyarakat luas. Arkeologi dipercayai untuk memproduksi informasi tentang masa lampau. Lalu, bagaimana kita memenuhi permintaan masyarakat itu ?

Menemukan jati diri, berarti menemukan hakekat atau esensi diri. Apa yang sebenarnya ada di dalam diri, yang positif maupun negatif. Menurut kerangka pikir arkeologi prosesual, dengan menerapkan metoda saintifik (deduksi-hipotesis) akan diperoleh realita masa lampau. Mungkin benar. Namun, apakah itu yang harus dilakukan dalam konteks Arkeologi Indonesia ? Lebih dari tiga tahun lalu, Edi Sedyawati (1992) telah memberikan jawabnya. Ia dengan jeli melihat setidaknya ada dua hal sebagai kendala untuk melakukan itu. Pertama, sesuai dengan kerangka pikir arkeologi pasca-modernisme, 'pengetahuan' tentang masa lampau akan sangat tergantung pada teori yang digunakan, ideologi yang dianut, serta keterlibatan peneliti terhadap obyek studinya. Kedua, konsep bangsa Indonesia sebagai satu bangsa sebenarnya baru muncul awal abad XX. Padahal, sebelum itu Indonesia adalah mosaik bangsa dan budaya, sehingga kesulitan akan timbul jika konsep bangsa Indonesia itu harus ditarik ke masa lampau. Menurut saya, setidaknya ada dua kendala lain yang harus diperhitungkan, yaitu sifat pengetahuan yang dibutuhkan dan kepekaan sosial masyarakat. Dalam kenyataannya, arkeologi memang selalu dituntut menyajikan pengetahuan atau jati diri yang positif. Jadi dalam hal ini tugas arkeologi adalah merepresentasikan kembali warisan budaya agar menjadi 'signifikan dan bermakna baik dalam dirinya, ...' (Poespowardojo, 1992). Jadi, arkeologi cenderung bias. Kepekaan sosial masyarakat Indonesia juga dapat menjadi kendala. Hal ini dapat terjadi karena Indonesia memang terdiri dari beragam suku bangsa dan budaya, sehingga seringkali peka terhadap SARA. Olehkarena itu, arkeologi harus hati-hati dalam menyampaikan 'pengetahuan' yang diperolehnya. Harus diingat, pengetahuan tentang jati diri dapat menjadi legitimasi bagi kesatuan dan persatuan bangsa baru, tetapi dapat pula justru dipakai untuk menunjukkan bahwa masing-masing suku bangsa dalam kesatuan bangsa baru itu mempunyai sejarah budaya dan jati diri yang berbeda (Shennan, 1989). Jika hal terakhir ini terjadi, bukannya persatuan yang dicapai tetapi justru perpecahan dan separatisme.

Dengan berbagai kendala tersebut, tampaknya kita harus mengakui bahwa dalam menemukan dan menyajikan pengetahuan tentang jati diri bangsa, mau

tidak mau kita mengakui kerangka pikir arkeologi pasca-modernisme. Kita tidak mungkin obyektif. Sebaliknya, kita harus memahami jati diri bangsa Indonesia dengan pendekatan pluralistik-relativistik. Jati diri bangsa lebih baik dilihat sebagai suatu fenomena yang subyektif dan berubah-ubah daripada sebagai fenomena yang obyektif dan lestari. Namun demikian tidak berarti bahwa kita dapat semena-mena menafsirkan masa lampau. Kita tetap dituntut menghasilkan 'pengetahuan' terbaik. Salah satu cara yang bijak adalah dengan tetap menyadari dan terbuka terhadap kelemahan-kelemahan (subyektivitas) kita dalam segi pandang, tujuan, teori-metode-pendekatan yang dipakai, sehingga kita dapat menerima pandangan alternatif. Dan, yang paling penting, kita menyadari bahwa semua itu tidak terpisah dengan masyarakat tempat arkeologi berkiprah (Shennan, 1989).

Pelestarian warisan budaya adalah isu lain yang tidak kalah menariknya untuk dibahas dalam kerangka pikir arkeologi pasca-modernisme. Sebenarnya, upaya pelestarian dan atau pemugaran warisan budaya adalah salah satu cara untuk merepresentasikan warisan budaya agar masyarakat dapat memperoleh manfaat darinya. Ada empat aspek utama yang dapat diapresiasi dari suatu warisan budaya, yaitu sebagai benda seni, sebagai sumber ekonomi (misalnya, untuk turisme), sebagai pemenuhan kebutuhan sosial (termasuk romantisme, bagian tradisi, kebanggaan bangsa), serta sebagai sumber informasi pengetahuan masa lampau (Price, 1990). Sementara itu, sebagai patokan pelestarian sudah ditetapkan tiga prinsip utama yang telah diakui secara luas. Ketiga prinsip itu adalah : (1) keterbalikan (*reversibility*) : bentuk asli harus masih dapat dikembalikan, atau setidaknya tidak menutup kemungkinan cara pemugaran yang lebih baik di kemudian hari; (2) intervensi minimun : nilai estetis dan kandungan informasi diusahakan sekecil mungkin berubah atau berkurang; dan (3) kesesuaian bahan (*compatibility of materials*) : bahan asli dan bahan tambahan dalam pemugaran harus diusahakan sama, dan kelihatan menyatu dengan baik.

Menurut para pendukung arkeologi pasca-modernisme, hingga beberapa dasawarsa lalu, banyak pengelola warisan budaya masih terpengaruh oleh pemikiran jaman Pencerahan, yang terlalu yakin dapat memperoleh realita atau kebenaran masa lampau. Akibatnya, sering kepercayaan yang diberikan masyarakat kepada arkeologi untuk mengungkapkan pengetahuan tentang masa lampau telah 'diselewengkan'. Sebagai produsen pengetahuan masa lampau arkeologi telah menjalankan monopoli. Arkeologi merasa dirinya paling berhak dan berwenang untuk mencari, mengaji, menafsirkan, memanfaatkan, dan bahkan 'menguasai' benda-benda warisan budaya (lebih luas: data arkeologi). Bahkan lalu muncul sindiran seperti yang dikutip Les Groube (1985):

'Who own the past ? The real owners of the past of any nation, state, or province are not the people today, nor the land owners who are the guardians of the evidence, but the manipulators of that past, the historians, prehistorians, and archaeologists who transforms the past into words'

Dalam peran seperti itu, arkeologi juga telah menempatkan diri sebagai legislator. Seolah-olah arkeologi-lah yang membuat hukum dan aturan bagaimana seharusnya warisan budaya harus dikelola (Smith, 1994). Padahal harus tetap disadari bahwa sebenarnya warisan budaya adalah milik masyarakat luas (McGimsey and Davis, 1977; McBryde, 1985; Cleere, 1989), dan juga bukan arkeologi saja yang dapat menghargai masa lampau (Layton, 1989).

Arkeologi pasca-modernisme dengan cara pandangnya yang kritis-refleksif dan pluralistik-relativistik, menuntut agar pemugaran atau pelestarian tidak melestarikan pendapat, pandangan, atau pengetahuan tentang masa lampau. Apalagi jika itu berdasarkan sekelompok kecil pakar yang sedang punya otoritas. Alasannya, pengetahuan atau tafsiran tentang masa lampau bersifat relatif dan berubah dari waktu ke waktu. Selain itu, biarlah masyarakat dapat memahami warisan budaya menurut versinya sendiri, tidak sepenuhnya mengikuti versi arkeologi. Dengan kata lain, arkeologi pasca-modernisme menghendaki agar pemugaran lebih menekankan pada aspek keterbalikan dan intervensi minimal terhadap informasi yang ada. Informasi asli perlu dipertahankan sebanyaknya dan diungkapkan, agar masyarakat dapat mengembangkan imajinasinya sendiri dan mengambil manfaat dari warisan budaya sesuai dengan kebutuhan mereka. Aspek keterbalikan perlu karena interpretasi selalu berkembang sesuai dengan jamannya, sehingga apabila perlu warisan budaya itu dapat dipugar kembali, tanpa merusak keadaannya semula. Dalam hal ini, lagi-lagi, arkeologi hanya bertindak sebagai penerjemah (Smith, 1994) yang menghubungkan masa lampau dan masa kini. Dengan cara itu, arkeologi dapat menawarkan berbagai tafsiran, tanpa mencoba mendiktekan pendapatnya pada masyarakat.

Lalu bagaimana upaya pelestarian dan pemugaran di Indonesia ? Tentu bukan pada tempatnya untuk melakukan evaluasi di sini. Namun ada beberapa persoalan yang patut direnungkan. Salah satunya adalah kecenderungan pemugaran akhir-akhir. Tidak disangkal dalam beberapa dasawarsa terakhir ini, pemugaran warisan budaya dilakukan semakin giat dengan curahan dana yang tidak sedikit. Suatu hal yang menggembirakan. Hanya saja, tidak dapat ditolak pula munculnya anggapan bahwa pemugaran yang dilakukan lebih berorientasi pada aspek ekonomis, khususnya untuk pengembangan pariwisata. Sebagaimana di berbagai tempat lainnya, pemugaran warisan budaya yang mengutamakan aspek ekonomis demi kepentingan nasional, kerapkali menyingkirkan aspek lain se-

perti warisan budaya sebagai sumber informasi pengetahuan masa lampau. Akibatnya, warisan budaya itu memang dikenal luas, tetapi kurang dipahami dan didalami aspek historisitasnya, karena informasi yang terkandung tidak ditangani secara layak, baik untuk arkeologi sendiri maupun untuk masyarakat (Price, 1990). Lebih parah lagi, informasi yang pernah terungkap juga tidak disajikan kepada masyarakat dengan baik. Hal ini terbukti dalam kasus Candi Borobudur. Penelitian yang saya lakukan bersama teman-teman (Tanudirjo et al., 1993/1994) membuktikan amat sedikit informasi tentang Borobudur disampaikan kepada masyarakat. Di Taman Wisata Candi Borobudur hanya terdapat 16 % unit informasi dari seluruh informasi yang selayaknya diketahui oleh masyarakat, sedangkan di museum-museum negeri di Jawa (kecuali Jawa Barat), hanya berkisar antara 2,4 % - 5,6 %. Melihat angka-angka itu tentu saja memprihatinkan. Sulit untuk mengatakan bahwa masyarakat sudah mendapatkan hak pengetahuannya secara layak.

Kehilangan informasi semacam itu dapat saja terjadi dalam pemugaran-pemugaran lain. Baru-baru ini ketika saya sempat singgah di Benteng Kalumata, Ternate, yang sedang dipugar, saya sempat terkejut karena saya hampir tidak mengenali benteng yang pernah saya kunjungi dua tahun yang lalu. Benteng Kalumata seolah-olah menjadi bangunan baru. Lantai benteng yang dulunya telah hancur (atau malah mungkin tidak ada) kini telah utuh kembali menutup hampir semua area ruangan di dalam benteng. Banyak aspek yang dulu dapat dilihat di benteng ini sekarang tidak dapat lagi dilihat. Barangkali secara fisik benteng tersebut akan dapat bertahan lebih lama. Namun, berapa banyak informasi yang harus dikorbankan dan hilang untuk upaya pelestarian itu ? Bahkan, romantisme 'reruntuhan benteng' yang barangkali justru dapat ikut 'dijual' untuk pariwisata pun, kini malah tidak dapat dirasakan lagi.

Dalam upaya pelestarian budaya, barangkali patut dilihat kembali kebijakan untuk menetapkan suatu warisan budaya menjadi '*dead monument*'. Kebijakan itu menempatkan arkeologi sebagai legislator, dan mengurangi akses masyarakat terhadap warisan budaya. Tidak mengherankan hal itu dapat menimbulkan ketegangan sosial. Dalam konteks ini pula, penolakan masyarakat Bali terhadap upaya memasukkan Pura Besakih dalam daftar benda cagar budaya (Tempo, 9 Januari 1993) dapat dimengerti. Penolakan itu tampaknya merupakan akibat dari citra arkeologi sebagai legislator tadi, sehingga masyarakat takut jika campur tangan arkeologi (sebagai wakil pemerintah) akan mengurangi akses mereka terhadap bangunan yang mereka agungkan tersebut.

Kejadian-kejadian tersebut tentunya layak kita pakai sebagai refleksi tentang upaya pelestarian warisan budaya kita. Selama ini apakah kita telah cukup memberikan hak kepada masyarakat untuk memperoleh informasi atau pengetahuan yang layak tentang masa lampau ? Apakah selama ini kita cukup men-

dengar 'suara-suara' lain, di luar arkeologi, ataukah kita lebih banyak bertindak sebagai legislator yang memonopoli warisan budaya untuk kepentingan kita sendiri ? Dan, ada banyak pertanyaan lain, yang jawabnya mungkin hanya dapat dilihat dengan mata hati.

Salah satu sikap yang cukup relevan untuk direnungkan dari arkeologi pasca-modernisme adalah sikap kritis dan dekonstruktif. Tanpa bermaksud anti pada kemapanan, tampaknya sikap itu perlu dipertimbangkan betul untuk Arkeologi Indonesia yang banyak dipenuhi oleh teori dan gagasan yang 'tidak pernah tersentuh' kajian ulang. Seolah teori dan gagasan telah menjadi kebenaran tunggal yang tak tergoyahkan. Salah satu contoh adalah penyusunan sejarah budaya Indonesia. Hingga saat ini, satu-satunya perkerangkaan sejarah budaya yang kita anut adalah pembagian tahapan sejarah menjadi : jaman prasejarah, jaman pengaruh Hindu-Budha, jaman pengaruh Islam, dan jaman sejarah modern (kolonial dan kemerdekaan). Perkerangkaan itu diterapkan secara umum dan menyeluruh di Indonesia. Disadari atau tidak, perkerangkaan ini telah mempunyai muatan 'politis' dengan menerapkan doktrin Wawasan Nusantara. Doktrin ini melihat keseluruhan Indonesia sebagai satu kesatuan ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya dan pertahanan-keamanan. Penerapan ini tentu saja tidak tepat dalam konteks sejarah budaya, dengan alasan seperti yang telah dikemukakan oleh Edi Sedyawati (1992). Doktrin Wawasan Nusantara barangkali hanya tepat untuk diterapkan setelah Indonesia merdeka, tidak untuk masa sebelum itu, apalagi hingga jaman prasejarah.

Penelitian arkeologis menunjukkan tidak semua wilayah dan suku bangsa di Indonesia menjalani sejarah yang sama. Meminjam istilah Edi Sedyawati (1992), kita telah terlalu mengekstrapolasikan kebangsaan kita. Sebagian kawasan Indonesia Timur hampir tidak mengenal pengaruh Hindu-Budha, bahkan tidak sedikit suku bangsa yang budayanya 'melompat' dari jaman prasejarah ke jaman Islam atau kolonial. Jika dicermati, perkerangkaan itu disusun hanya berdasarkan jenis keragaman budaya bendawi saja yang bercorak prasejarah, Hindu-Budha, Islam, dan peninggalan kolonial. Sebaliknya, perkerangkaan ini tidak menyertakan konteksnya secara menyeluruh. Di situ, tidak dilihat kehidupan masyarakat pada ruang tertentu pada tahap sejarah tertentu, sehingga yang tampil justru hanya klasifikasi budaya bendawi yang kurang lebih sama dengan *Three Age System*-nya Thomsen. Situasi ini diperburuk lagi dengan tidak adanya pertanggalan yang jelas (tidak perlu mutlak), sehingga perkerangkaan ini sering menimbulkan kerancuan, dan menjadi penghalang bagi peneliti untuk melihat secara lebih menyeluruh suatu budaya di suatu tahap sejarah tertentu. Kerancuan itu barangkali dapat dicontohkan dengan memasukkan pembahasan sarkopagus dan pandusa di Jawa Timur dengan waruga di Minahasa dalam kajian prasejarah. Walaupun bendanya bercorak prasejarah, tetapi dari konteks

waktu benda-benda itu sudah ada pada jaman sejarah. Kerancuan ini telah mengakibatkan bias dalam melihat perjalanan budaya kita. Sarkopagus dan pandusa di Jawa Timur, misalnya, hampir tidak pernah muncul dalam rekonstruksi sejarah di Jawa Timur, sekalipun melalui pendekatan lingkungan (bandingkan: Tanudirjo, 1993). Perkerangkaan yang kita anut telah menjadi tirai yang mengaburkan pandangan kita untuk memperoleh pengetahuan yang lebih baik. Namun, apa yang terjadi dengan perkerangkaan ini ? Tetap kita ikuti !

Tidak mengherankan jika hal di atas terjadi, karena barangkali budaya berpikir kritis belum berkembang dalam Arkeologi Indonesia. Perkerangkaan itu seolah-olah menjadi 'kebenaran tunggal' yang tidak layak diragukan. Padahal, sebenarnya kita dapat menyusun perkerangkaan alternatif yang mungkin lebih baik dengan dasar pemikiran lain, yaitu 'doktrin' Bhinneka Tunggal Ika. Berdasarkan doktrin ini, kita dapat mengembangkan perkerangkaan berdasarkan unit kebudayaan. Di sini, rekonstruksi budaya dilakukan mempertimbangkan sejarah budaya lokal dan interaksi antar satuan budaya yang ada dalam bentang waktu tertentu. Dengan perkerangkaan ini, keragaman budaya Indonesia akan tampak dan penggunanya akan lebih mudah melihat perkembangan budaya Indonesia yang sebenarnya.

Sebenarnya, tidak hanya perkerangkaan sejarah budaya itu saja yang rupanya dianggap sebagai 'kebenaran' tunggal. Masih banyak teori dan gagasan yang perlu ditinjau kembali (lihat juga Tanudirjo, 1992b dan 1994). Namun, karena pencetusnya tokoh yang mapan, mempunyai otoritas dan senioritas yang tinggi, teori atau gagasan itu seolah tabu untuk ditinjau kembali. Situasi semacam inilah yang mendorong saya untuk menyarankan kita mempertimbangkan dan belajar dari sikap kritis dan dekonstruktif dari arkeologi pasca-modernisme. Mungkin dengan begitu, arkeologi Indonesia dapat bersifat refleksif atau mawas diri. Tidak mengalami stagnasi. Sebaliknya, akan diperkaya dengan gagasan-gagasan alternatif sehingga mampu menggali 'pengetahuan' yang lebih baik.

Epilog

Tentu saja yang saya maksudkan dengan 'direnungkan' di sini, bukannya hanya untuk direnungkan. Lebih dari itu, yang terpenting adalah menindak lanjuti hasil renungan dengan langkah nyata (*action*).

KEPUSTAKAAN

Awuy, Tommy F.

1995. *Wacana tragedi dan dekonstruksi kebudayaan*. Yogyakarta: Jentera.

Binford, Lewis R.

1989. *Debating archaeology*. New York : Academic Press

Bintliff, John.

1993. Why Indiana Jones is smarter than the Post-Processualists. *Norwegian Archaeological Review*, 26 (2): 91-100

Buchli, Victor A.

1995. Interpreting material culture: the problem with text, dalam Ian Hodder et al. *Interpreting archaeology*. London-New-york: Routledge.

Chippindale, Christopher.

1993. Ambition, deference, discrepancy, consumption: the intellectual background to a post-processual archaeology, dalam Norman Yoffee and Andrew Sherrat, (eds.), *Archaeological theory: who set the agenda ?*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cleere, Henry F.

1989. Introduction: the rationale of archaeological management, dalam Henry F. Cleere (ed), *Archaeological heritage management in the modern world*. London: Unwin-Hyman.

Gibbon, Guy.

1984. *Anthropological archaeology*. New York : Columbia University Press.

1989. *Explanation in archaeology*. New York : Basil Blackwell.

Grady, Mark A.

1977. Significance evaluation and the Orme Reservoir Project, dalam Michael B. Schiffer and George J. Gummerman, (eds.) *Conservation archaeology*. New York : Academic Press.

Groube, Les.

1985. The ownership of diversity: the problem of establishing a national history in a land of nine hundred ethnic groups. dalam Isabel McBryde (ed.), *Who own the past ?*. Melbourne: Oxford University Press.

Hodder, Ian.

1985. Post-processual arcaheology. dalam Michael B. Schiffer. (ed). *Advances in archaeological method and theory*. vol. 8. Orlando: Academic Press.

1991a. Post-modernism, post-structuralism, and post-processual archaeology dalam Ian Hodder (ed.) *The Meaning of things*. London: Harper Collins.

1991b. *Reading the Past*. Cambridge: Cambridhe University Press.

1991c. Interpretive archaeology and its role. *American Antiquity* 56 (1): 7-18.

Hodder, Ian et al.

1995. *Interpreting archaeology*. London-New York: Routledge.

Layton, Robert.

1989. **Introduction: who needs the past**, dalam Robert Layton (ed.), *Who needs the past ?*. London: Unwin Hyman.

Mackenzie, Iain M. (ed.)

1994. *Archaeological theory: progress or posture*. Aldershot : Avebury.

Macleod, Donald G.

1977. Peddle or perish : archaeological marketing from concept to product delivery, dalam Michael B. Schiffer and George J. Gummerman (eds.), *Conservation archaeology*. New York : Academic Press.

Malina, Jaroslav and Zdenek Vasicek.

1990. *Archaeology yesterday and today*. Cambridge: Cambridge University Press.

McBryde, Isabel. (ed).

1985. *Who own the past ?* Melbourne: Oxford University Press.

McGimsey, Charles R. and Hester A. Davis (eds.)

1977. *Management of archaeological resources the Airlie House report.* Special publication of the society for American Archaeology.

Moore, Henrietta.

1995. The problems of origins, post structuralism and beyond dalam Ian Hodder et al., *Interpreting the past.*

Moore, Lawrence E.

1994. The ironies of self-reflection in archaeology, dalam Iain M Mackenzie (ed.), *Archaeological theory: progress or posture*

Poespowardojo, Soerjanto.

1992. Arkeologi dan jatidiri bangsa. Makalah disampaikan dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi* VI di Batu, Malang, Juli 1992

Price, Nicholas Stanley P.

1990. Conservation and information in the display of prehistoric site, dalam P. Gathercole and D. Lowenthal, (eds). *The politics of the past.* London: Unwin Hyman.

Renfrew, Colin and Paul Bahn.

1991. *Archaeology: theories, methods, and practice.* London: Thames and Hudson

Salmon, Marrilee H.

1992. Philosophical models for post-processual archaeology, dalam L. Embree (ed.), *Metaarchaeology.* Nederlands: Kluwer Academic Press.

Schiffer, Michael B. and John H. House.

1977. Assesing impact : example from cache projects, dalam Michael B. Schiffer and George J. Gummerman, (eds.), *Conservation archaeology.* New York: Academic Press.

Sedyawati, Edi.

1992. Arkeologi dan jatidiri bangsa. Makalah disampaikan dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi* VI di Batu, Malang, Juli 1992.

Shanks, Michael.

1992. *Experiencing the past.* London: Routledge.

Shanks, Michael.

1994. Archaeology: theories, themes and experience (rekaman percakapan antara Iain Mackenzie dan Michael Shank), dalam Iain M. Mackenzie (ed.), *Archaeological theory : progress or posture*. Aldershot: Avebury.

Shanks, Michael and Christopher Tilley.

1987. *Re-Constructing archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shanks, Michael and Ian Hodder.

1995. Proccesual, postprocessual and interpretive archaeology, dalam Ian Hodder et al. *Interpreting archaeology*.

Shennan, Stephen.

1989. Introduction: archaeological approaches to cultural identity, dalam S.J. Shennan (ed.), *Archaeological approaches to cultural identity*. London: Unwin Hyman.

Smith, Laurajane.

1994. Heritage management as postprocessual archaeology ?, *Antiquity* 68 : 300-309.

Tanudirjo, Daud Aris.

1992a. Theoretical trends in Indonesian Archaeology. Makalah disampaikan dalam *Theoretical Archaeology Group Conference* di Southampton, Desember 1992.

1992b. Retrospeksi penelitian arkeologi di Indonesia. Makalah disampaikan dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi VI* di Batu, Malang, Juli 1992.

1993. Pertanian Majapahit sebagai puncak evolusi budaya, dalam Sartono Kartodirdjo, et al (eds.), *700 tahun (1293-1993) Majapahit : suatu bunga rampai*. Surabaya: Dinas Pariwisata Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Jawa Timur.

1994. Epigrafi Indonesia dalam kerangka pikir pasca-modernisme Makalah disampaikan dalam *Seminar Evaluasi Data dan Interpretasi Baru Sejarah Indonesia Kuna*, di Yogyakarta, Maret 1994

Tanudirjo, Daud Aris, Tjahjono Prasodjo, J. Susetyo Edi Yuwono, D. Sri Nugrahani.

1993/1994. *Kualitas penyajian warisan budaya kepada masyarakat studi kasus manajemen sumberdaya budaya Candi Borobudur. Laporan Penelitian*, dibiayai oleh Bank Dunia melalui Pusat Antar Universitas - Studi Sosial UGM

Thomas, David Hurst.

1989. *Archaeology*. Forth Worth : Holt, Rinchart, and Winston

Tilley, Christopher.

1993. Interpretation and a poetics of the past, dalam Christopher Tilley (ed.), *Interpretative archaeology*. Providence: Berg

Trigger, Bruce.

1978. *Time and tradition: essay in archeaological interpretation* Edinburgh: Edinburgh University Press.

1989. *A history of archaeological thought* Cambridge: Cambridge University Press.

Watson, Richard A.

1990. Ozymandias, King of Kings: post-processual radical archaeology as critique. *American Antiquity* 55 (4): 673-689.

Wylie, Alison.

1993. A proliferation of new archaeologies: "beyond objectivism and relativism", dalam Norman Yoffee and Andrew Sherrat. (eds.), *Archaeological theory : who set the agenda ?*

1994. Facts and fictions: writing archaeology in a different voice, dalam Iain M. Mackenzie (ed.), *Archaeological theory: progress or posture ?*. Aldershot: Avebury.

Yoffee, Norman and Andrew Sherrat, (eds.).

1993. *Archaeological theory : who set the agenda ?*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yoffee, Norman and Andrew Sherrat.

1993. Introduction: the sources of archaeological theory, dalam Norman Yoffee and Andrew Sherrat, (eds), *Archaeological theory: who set the agenda ?*

SITUS SANGIRAN: INTERPRETASI BARU BERDASARKAN HASIL PENELITIAN TERAKHIR

Harry Widianto

Selama tiga tahun terakhir, Puslit Arkenas telah melakukan penelitian di Sangiran yang dilaksanakan secara intensif, konsepsional, dan berkesinambungan. Selain merupakan program tetap dalam penelitian paleoanthropologi yang telah dilaksanakan oleh Puslit Arkenas sejak 20 tahun terakhir, penelitian tersebut sekaligus juga ditujukan untuk menunjang Rencana Pengembangan Situs Cagar Budaya Sangiran dan usulan Situs Sangiran ke dalam nominasi daftar Warisan Budaya Dunia (*World Heritage's Lists* UNESCO) yang dilaksanakan oleh Direktorat Jenderal Kebudayaan. Dengan demikian, penelitian yang dilakukan Puslit Arkenas saat ini berada dalam kerangka konsep pengembangan Situs Sangiran oleh Ditjenbud, dan merupakan penelitian yang berwawasan pelestarian dan pemanfaatan situs. Dalam pelaksanaannya, kami ditunjuk sebagai pemanfaatan situs. Dalam pelaksanaannya, kami ditunjuk sebagai penanggung jawab penelitian di lapangan oleh Kepala Puslit Arkenas.

Hasil-hasil penelitian tiga tahun terakhir ini telah menghasilkan berbagai data dan interpretasi baru bagi persoalan Homo erectus dalam kaitannya dengan habitasi dan perangkat adaptasinya. Kesimpulan-kesimpulan teoritis yang lebih terarah mengenai eksistensi, status, kronologi temuan, dan pendukung budaya Sangiran muali memberikan kepastian.

1. Sebaran Alat-alat Paleolitik: Jauh Lebih Luas dari Dugaan Selama Ini

Sejauh ini situs alat serpih yang dikenal baik di Sangiran adalah Ngebung, yang terkenal dengan sebutan *Sangiran Flakes Industry* (Koenigswald 1936). Ketika kami melakukan penelitian pada tahun 1993 - 1996, alat-alat tersebut sudah jarang dijumpai di Ngebung.

Sebaliknya industri paleolitik (alat-alat masif dan non-masif) yang dihasilkan dalam penelitian ini telah secara nyata diketahui mendominasi suatu distri-

busi keruangan yang sangat luas, yang mencakup hampir di seluruh permukaan Kubah Sangiran dengan intensitas berbeda. temuan artefak tersebar luas secara lateral pada Seri Kabuh, dan juga pada endapan-endapan teras, baik yang berada pada satuan pasir fluviatil Seri Kabuh (Brangkal, Sendangbusik, Sendangduren, dan Dayu), maupun Seri Notopuro (Tapan, Kedungulo, dan Karangnongko). Sebagian artefak juga ditemukan di lempung hitam Pucangan, tetapi eksistensinya selalu berdekatan dengan pasir fluviatil Kabuh ataupun grenzbank.

Suatu hal yang penting dinyatakan di sini adalah ketidaksamaan intensitas sebaran. lempung hitam Pucangan bagian atas dan pasir Kabuh (terutama yang berada di daerah Brangkal, Tapan, segitiga Sendangbusik - Bukuran - Kertosobo, dan Dayu) serta teras Notopuro di Kedungnongko, telah menempati posisi istimewa, baik dari segi kuantitas maupun dari segi kualitas temuan. Untuk lapisan Notopuro, konsentrasi artefak sangat padat pada endapan-endapan teras. Penelitian ini telah menunjukkan bahwa sebaran artefaktual bukan hanya ditemukan di Ngebung seperti yang selama ini diyakini para peneliti, tetapi justru ditemukan sebaran-sebaran yang sangat potensial, baik dari segi kuantitas maupun kualitasnya, di bagian utara, timur, dan selatan Kubah Sangiran. Distribusi keruangan temuan ternyata mencakup areal yang jauh lebih luas dari yang pernah diduga selama ini. Perlu dicatat bahwa artefak dari masing-masing lokasi temuan memperlihatkan karakter yang sama. Sifat heterogenitas tersebut ditemukan di setiap himpunan masing-masing lokasi.

2. Tipologi Artefak Sangiran: Semakin Kompleks

Temuan artefak litik Sangiran dengan segala aspeknya telah memberikan data baru tentang industri Sangiran. Selain sebaran industri yang luas, juga telah ditemukan tipe-tipe artefak baru, termasuk unsur-unsur baru pada alat-alat masif, sehingga memberikan warna semakin beragamnya tipologi yang ada.

a. Alat-alat Non-masif: Unsur Paleolitik Eropa

Unsur alat-alat non-masif termasuk ke dalam variasi tipologi himpunan industri Sangiran yang selama ini dikenal yaitu alat-alat serpih dan serut, tetapi suatu kemajuan baru dicapai, ketika ditemukan lancipan berbentuk daun di en-

dapan teras Karangnongko yang berada di atas Seri Pucangan. Unsur tipologi baru ini menunjukkan suatu tingkatan teknologis yang jauh melebihi tingkatan teknologis artefak non-masif secara umum di Sangiran dan dapat disejajarkan dengan salah satu perkembangan teknologi alat-alat Paleolitik Atas di Eropa. Penyiapan alat melalui teknologi yang teliti cermat dan sophisticated dari lancipan ini jauh melampaui teknologi alat-alat non-masif dari himpunan industri Pacitanan, yang selama ini dikenal sebagai barometer untuk menilai perkembangan paleolitik di Asia Tenggara pada umumnya dan Indonesia pada khususnya. Faktor *idio-syncratic* secara jelas tampak pada industri artefak non-masif di Sangiran. Kenyataan seperti ini sekaligus menggugat interpretasi Pope (1984, 1985) dan Hutterer (1984) mengenai alat-alat paleolitik Asia Tenggara, bahwa kawasan ini tidak mampu memberikan tingkatan evolusi Paleolitik Atas seperti di Eropa. Pendapat tersebut didasarkan pada statisnya lingkungan Plestosen (hutan tropis) di Asia Tenggara yang tidak mempengaruhi secara nyata variasi faunanya sehingga tidak mampu memacu evolusi teknologis alat-alat paleolitik seperti yang terjadi di Eropa. Stagnasi seperti dugaan Pope dan Hutterer mulai ditepis oleh lancipan berbentuk daun dari endapan teras Karangnongko dan interpretasi ini harus dikaji kembali.

b. Alat-alat Masif: Tipologi Alat Pacitanan

Pada himpunan alat-alat masif yang ditemukan dalam penelitian ini, juga terdapat dimensi baru yang sangat berarti bagi perkembangan studi paleolitik Sangiran. Lebih dari 75 buah kapak perimbas-penetak, bercampur dengan alat serpih, dan serut, ditemukan di bagian utara Kubah Sangiran, yaitu di daerah Brangkal dan sepanjang Kali Kedungdowo. Eksistensi alat-alat masif seperti ini merupakan pengetahuan baru bagi kita, karena sebelumnya sangat jarang ditemukan di Sangiran. Sebuah kapak genggam (*hand-axe*) dari batuan andesit basaltik telah ditemukan di atas lapisan Kabuh, di Kertosobo, dan sebuah fragmennya ditemukan di Padas, sementara pahat genggam (*hand-adze*) juga telah diidentifikasi dari beberapa tempat di Sangiran. Eksistensi kapak genggam, kapak perimbas, kapak penetak, dan pahat genggam di Sangiran merupakan bukti penting akan sifat universalisme budaya paleolitik.

Selain merupakan unsur temuan baru di Sangiran, kapak genggam dan pahat genggam juga ditemukan pada himpunan alat-alat Pacitanan (Heekeren 1972; Soejono 1977) dan juga pada alat-alat batu dari Kali Kuning, Purbalingga (Simanjuntak dan Widianto 1990). Teori terdahulu yang sudah melekat erat dalam literatur tentang polarisasi dua budaya, yaitu budaya kapak genggam Afrika-Eropa (*hand-axe tradition*) dan kapak penetak-perimbas (*chopper-chopping tool complex*) untuk Asia Timur/Tenggara yang dipisahkan oleh "Movius-Line" (Movius 1943; 1948), sudah saatnya ditinjau kembali. Penemuan alat paleolitik lainnya: pembelah (*cleaver*), serpih, dan bola batu pada penelitian sebelumnya di Ngebung semakin memperkaya data pendukung dan memperlemah teori lama. Dalam hal ini, eksklusivisme kualitas tidak ada pada situs tertentu, yang ada ialah generalisme tanpa menghubungkannya dengan dimensi waktu.

c. Alat Tulang: Eksistensi Nyata

Persoalan tipologi baru artefak Sangiran ternyata tidak berhenti sampai di sini. Unsur lain kembali ditemukan dalam penelitian ini, yaitu dua alat tulang dari Desa Cangkol, Kecamatan Plupuh. Pisau dan penusuk dari rusuk *Elephantidae* dan *metacarpal Rhinoceros sp.* secara nyata telah menjadi bagian dari industri Sangiran, yang baru diidentifikasi untuk pertama kali di Sangiran. Oleh karenanya, selain di Ngandong, peta distribusi alat tulang dari periode Plestosen harus diperluas pula pada Situs Sangiran, meskipun baru menunjukkan kuantitas yang sangat kecil. Kecilnya kuantitas tersebut sama sekali tidak meragukan adanya unsur alat tulang di Sangiran, karena secara teknologis kedua artefak yang ditemukan mempunyai kualitas yang cukup tinggi, dan nyata eksistensinya. Hal serupa juga dapat diberlakukan terhadap dua buah temuan fragmen beliung persegi neolitik. Terbukti di sini, bahwa temuan artefaktual Sangiran dalam penelitian ini telah mapu memberikan suatu dimensi baru mengenai industri Sangiran dalam skala makro, baik secara teknologis maupun secara tipologis.

3. Usia Artefak Sangiran: Jauh Melebihi Dugaan Koenigswald dan Bartstra

Masalah usia alat-alat serpih-bilah hasil temuan Koenigswald di Ngebung yang terkenal dengan sebutan *Sangiran-flakes industry* dan korelasinya dengan

himpunan fosil manusia purba di Sangiran tidak terjawab lebih dari setengah abad. Masalah ini telah menjadi bahan diskusi yang berkepanjangan. Sebagian besar alat di Ngebung ditemukan dalam lapisan kerakal yang mencukur bukit-bukit di barat laut kubah. Koenigswald (1936) mengkaitkan alat-alat tersebut dengan Seri Notopuro dengan usia akhir Plestosen Tengah, yang menopang secara tidak selaras di atas Seri Kabuh. Di lain pihak, Bartstra (dan Basoeki 1989) telah mencatat campuran antara "serpih-serpih Sangiran" aus, digerus oleh transportasi, dengan serpih-serpih yang lebih muda usianya. Lapisan kerakal tersebut diduga diendapkan setelah pelipatan kubah, di saat sungai-sungainya (Cemoro, Brangkal, Pohjajar) mulai menoreh kubah. Usia yang diusulkan oleh Bartstra untuk alat Ngebung adalah 50.000 tahun.

Dua horison stratigrafis yang telah diidentifikasi oleh tim Puslit Arkenas pada tahun 1995, yaitu endapan teras Kabuh dan Notopuro dan blok runtuhan Kabuh, cukup signifikan dalam memberikan interpretasi usia relatif alat. Dari identifikasi endapan teras dan pembuatan jalur terukur secara geologis-stratigrafis di Kubah Sangiran, diketahui bahwa terdapat tiga elevasi endapan teras, yaitu 3 - 8 meter, 9 - 22 meter, dan lebih dari 22 meter. Dari beberapa elevasi endapan teras tersebut, terdapat kesamaan bahwa kandungan temuan terbanyak berada pada teras rendah antara 3 - 8 meter (misalnya di Dayu, Sendangbusik, Sendangduren, dan Karangnongko) yang berusia lebih muda dibandingkan dengan endapan teras yang lebih tinggi. Kenyataan tersebut memberikan implikasi dukungan terhadap penafsiran bahwa kemungkinan besar artefak tersebut berasal dari Seri Kabuh. Hal tersebut didasarkan pada pemikiran bahwa materi endapan teras berumur tua (elevasi lebih dari 18 meter dari dasar sungai) berasal dari rombakan batuan yang secara stratigrafis berumur muda, yaitu Seri Notopuro, karena sistem sungai yang bertanggung jawab terhadap terbentuknya endapan teras, baru mulai pada periode pasca pembentukan seri batuan tersebut. Materi litologi endapan teras yang lebih muda terbentuk, misalnya pada elevasi tiga meter dan 6 - 8 meter di atas dasar sungai, yang dalam penelitian ini diketahui secara mayoritas mengandung konsentrasi temuan artefak, merupakan hasil tombakan batuan yang secara teoritis lebih tua dari Seri Notopuro, ketika erosi global di Sangiran sudah mencapai satuan litologi pasir Kabuh. Adanya perjenjangan endapan teras menunjukkan juga perjenjangan proses rombakan

dari batuan pada posisi stratigrafis semakin tua ke dalam endapan teras semakin muda. Penafsiran ini berlaku secara keseluruhan dalam arti bahwa kedudukan elevasi endapan teras menjadi aspek yang utama yang harus dipertimbangkan untuk mengetahui hubungan antara temuan artefak dengan kemungkinan seri litologis pengendapannya. Oleh sebab itu, sangat mungkin sekali bahwa artefak-artefak yang ditemukan pada endapan teras rendah di daerah penelitian berasal dari erosi Seri Kabuh yang mengalir ke dasar sungai dan membentuk endapan teras setelah pembentukan Seri Notopuro. Hal ini diperkuat oleh absennya artefak pada endapan teras yang lebih tinggi dari 18 meter dari permukaan air yang sekarang di Brangkal misalnya.

Penafsiran ini menjadi sinkron dengan asosiasinya temuan artefak di Ngledok, yang menunjukkan koneks dengan litologi penyusun Seri Kabuh tanpa hadirnya endapan teras. Bahkan pada beberapa lokasi lempung hitam Pucangan, sering dijumpai artefak di permukaan tanah, tetapi lokasi tersebut selalu berdekatan atau kontak langsung dengan bagian bawah Seri Kabuh. Implikasi dari pemikiran di atas adalah bahwa anggota litologi penyusun Seri Kabuh bagian tengah sampai bawah yang banyak mengandung artefak. Dengan kata lain, sangatlah mungkin sebagian besar artefak yang dijumpai di daerah Sangiran berasal dari Seri Kabuh bagian bawah hingga tengah (Widianto *et. al.* 1995). Lebih jauh lagi menurut Semah (et. al. 1992) berdasarkan analisis stratigrafis Ensemble O dan A pada penggalian Ngebung, alat-alat paleolitik Sangiran dinyatakan berasal dari awal periode endapan Kabuh. Hasil-hasil penelitian stratigrafis ini cenderung menempatkan industri Sangiran pada tingkatan pasir Kabuh bagian bawah, yang berusia awal Plestosen Tengah, jauh melebihi dugaan Bartstra dan Koenigswald selama ini.

4. Grenz-bank: Jawaban Pasti Usia Artefak Sangiran, 800.000 Tahun

Akhir Februari dan awal Maret 1996 ini, Puslit Arkenas telah melakukan ekskavasi di endapan teras Dayu, yang mengandung konsentrasi artefak dan fosil fauna. Selain itu membuktikan hipotesis tentang asal dan sedimentasi endapan teras tersebut, penggalian ini juga untuk pembuktian usia artefak. Hasilnya sungguh mengagumkan.

Endapan teras tersebut terletak di atas Seri Kabuh bagian bawah, sehingga dua kotak ekskavasi tersebut berhasil menembus endapan teras itu sendiri. Seri Kabuh bagian bawah, grenz-bank, dan Seri Pucangan bagian atas. Berbagai temuan dihasilkan, antara lain molar *Elephas sp.*, serut, kapak perimbas, dan pecahan-pecahan intensional. Ketika penggalian mencapai lapisan grenz-bank, ditemukan in-situ, sebuah gurdi dari kalsedon kuning tembus, dan sebuah serut cekung dari gamping kersikan! Kedua alat ini, terutama gurdi kalsedon, dihasilkan dari pembuatan alat dengan teknologi sangat canggih untuk ukuran alat-alat non-masif dari Sangiran. Aktivitas ekskavasi ini semakin berarti, ketiak pada survei permukaan di sekitar endapan teras tersebut, ditemukan sebuah alat serpih yang tersemen secara kuat pada lapisan grenz-bank, sekitar 15 meter dari lokasi penggalian. Hasil-hasil ini merupakan bukti otentik yang tidak dapat didebat oleh siapapun, bahwa artefak Sangiran sudah ada sejak grenz-bank terbentuk. Oleh karena itu, usia artefak Sangiran, terutama alat-alat non-masif, minimal sama atau lebih tua dari usia grenz-bank. Usia grenz-bank adalah awal periode Bruhnes (Semah *et. al.* 1984) dan awal periode Matuyama (Itihara et. al. 1985), atau sekitar 800.000 tahun.

5. Pendukung Industri Sangiran: Homo Erectus

Persoalan pendukung industri paleolitik telah menjadi suatu persoalan pelik yang berkepanjangan. Situs-situs paleolitik tersebar luas di berbagai pulau, tetapi tidak satupun yang menunjukkan hubungan secara jelas dengan fosil manusia. Puech (1983) menyatakan bahwa Homo erectus Jawa tidak mengenal alat, sementara Heekeren (1972) dan Bellwood (1985) menganggap bahwa jenis manusia ini telah memproduksi alat, tetapi tidak terkonservasi secara baik karena dibuat dari kayu dan bambu. Sementara Semah (*et. al.* 1992), menyatakan bahwa pendukungnya karena fosil-fosil manusia biasanya ditemukan pada endapan alluvial yang sudah jauh tertransportasi.

Berkenaan dengan masalah tersebut di atas, suatu pertanyaan muncul: kapan *Homo erectus* sampai di Jawa? Secara teoritis, seandainya diaplikasikan "model Afrika" untuk menjelaskan munculnya *Homo erectus* di Indonesia, maka kemungkinan besar taxon ini sudah ada di Jawa sejak 1.65 juta tahun lalu. Pada

periode ini, *Homo erectus* sudah muncul di Afrika, dan Dataran Sunda telah memungkinkan terjadinya migrasi dari Asia Daratan ke Pulau Jawa berkat jembatan darat yang terbentuk selama glasiasi. Menurut Sondaar (1981), fauna pertama yang ada di Jawa -yang merupakan mamalia kontinental- berasal dari 1.5 juta tahun lalu, dan kehadiran *Homo erectus* pada periode tersebut belumlah jelas. Untuk Kubah Sangiran, pertanggalan 1.65 juta tahun yang diberikan untuk batas bawah Seri Pucangan mewakili usia maksimum secara teoritis (Semah 1986), dan kehadiran *Homo erectus* di Pulau Jawa tentunya lebih kemudian (Widianto 1993). Meskipun demikian, suatu hal yang telah disepakati hingga saat ini ialah: *Homo erectus* telah hidup di Sangiran sejak Plestosen Bawah hingga akhir Plestosen Tengah, lebih dari satu juta tahun (Widianto *et. al.* 1994).

Masalah pendukung budaya Plestosen di Sangiran yang terkenal dengan industri Sangiran tidak terjawab hingga dekade 1980-an, sejak pertama kali ditemukan oleh Koenigswald pada tahun 1934. Pengamatan di lapangan yang dilakukan oleh Puslit Arkenas menunjukkan bahwa industri Sangiran ditemukan pada grenz-bank, seluruh pasir Kabuh (dari bagian bawah hingga bagian atas), konglomerat dan endapan teras Notopuro, yang ditunjang dengan kesimpulan-kesimpulan logis tentang penelitian genesa endapan-endapan teras yang ada di Sangiran. Penggalian di Ngebung oleh tim Puslit Arkenas - Perancis telah memperkuat interpretasi ini, dengan temuan sebuah gigi manusia, geraham kedua (M2) kiri, dalam suatu konteks kuat dengan alat-alat masif, non-masif, dan fosil-fosil fauna dari endapan sungai purba berumur 0.8 juta tahun (Semah et. al. 1992). Bukti-bukti terakhir ini hanya memberikan satu jawaban mengenai pendukung industri Sangiran: diciptakan oleh *Homo erectus* Sangiran itu sendiri. Mereka telah memanfaatkan sumber bahan yang ada di sekitar habitasinya, dengan suatu kemampuan pembuatan akat yang unggul.

6. Evolusi Fisik Hominid Sangiran: Satu Genus, Satu Spesies

Dari lingkup evolusi hominidnya, terlihat bahwa tengkorak-tengkorak dari Seri Pucangan hingga Seri Kabuh yang mencakup periode evolusi minimal selama satu juta tahun, tidak mengalami perubahan organisasi tengkorak, yang

secara kuat tetap menunjuk pada karakter organisasi tengkorak *Homo erectus*. Karakter morfologi khusus *Homo erectus* seperti *torus angularis*, *torus supra-orbitalis*, *planum occipitalis* yang lebih kekar. Dua tipe Homo erectus dapat dibedakan dari Sangiran, yaitu Grup Kekar dan Grup (Tipik) Trinil/Sangiran (Widianto 1993).

Komponen fosil-fosil mandibula (rahang bawah) yang berasal dari lapisan Pucangan dan grenz-bank di Sangiran, kecuali Sangiran 6a, menunjukkan keseragaman morfologis. Sangiran 5 dan Sangiran 9, yang dinamakan *Pithecanthropus Dubius* (Koenigswald 1950), bukan merupakan satu kelompok tersendiri yang memililki karakter murni, yang dapat membuktikan suatu perbedaan generik terhadap rahang lainnya (Widianto 1993). Adapun mengenai Sangiran 6a yang dinamakan *Meganthropus Paleojavanicus* (Koenigswald in Weidenreich 1945), berdasarkan karakter gigi-geliginya, jelas menunjukkan karakter kuat dari genus *Homo*. Dengan demikian, dalam lingkup materi rahang bawah, terbukti hanya ada satu genus, *Homo*, dan satu spesies, *erectus*. Perbedaan morfologi dan biometrik dari *corpus mandibulae* Sangiran 6a dan rahang lainnya, hanya mungkin diakibatkan oleh perbedaan sub spesies saja.

KEPUSTAKAAN

Bartstra, G.J. dan Basoeki

1989 Recent work on the Pleistocene and the Palaeolithic of Java. *Current Anthropology*. Vol. 30, no. 2: 241-244.

Bellwood, P.

1985 *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Academic Press.

Heekeren, H.R. van.

1972 The stone Age of Indonesia. *Verhand. van het Konink. Inst. voor Taal-, Landen Volken*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Hutterer, Karl L.

1984 Reinterpreting of the Southeast Asian Palaeolithic. *Prehistory Indonesia, The Reader*. Leiden: Foris Plublication Holland: 121-182.

Iihara, M. Sudijono, D. Kadar, T. Shibasaki, H. Kumai, S. Yoshikawa, F. Aziz, T. Soeradi, Wikarno, A.P. Kadar, F. Hasibuan, Y. Kagemori

1985 Geology and Stratigraphy of the Sangiran Area. *Quarternary Geology of the Hominid Fossil-Bearing Formations in Java*, pp. 11-44.

Koenigswald, G.H.R. von

1936 Early Palaeolithic Stone Implements from Java, *Bull. Raffles Museum-Singapore*, 1: 52-62.

1940 Neue Pithecanthropus funde 1936-1938. Ein Beitrag zur Kenntnis de Praehominiden. *Watensch. Medel*, 28: 1-205.

1950 Fossil Hominids from the Pleistocene of Java. *International Geological Congress, Report of the 18th Session*, Part 9: 59-61.

Movius Jr, Hallam L

1943 The Stone Age of Burma, *Trans. American Phil. Society*. 32 (3) 341-393

1948 The Lower Paleolithic Cultures of Southern and Eastern Asia," *Trans American Phil. Soc.* 38 (4): 329-340.

Pope, G.G.

1984 The Antiquity and Palaeoenvironments of Asian Homindae in R.O. White Ed. *The Evolution of East Asian Environment*, Vol. 2: 822-847.

1985 Taxonomy, Dating, and Palaeoenvironment: the Palaeoecology of Earley Far-Eastern Hominds, *Mod. Quartern. Res. in SE Asia*, Vol. 9: 65-80.

Puech. P.F.

1983 Tooth Wear, Diet, and the Artifact of Java Man," *Current Anthropology*, 24: 381-382.

Semah, F.

1984 The Sangiran Dome in the Javanese Plio-Pleistocene Chronology, *Cour. Forsch*, Inst. Senckenberg, 69: 242-252.

1986 Le peuplement Ancient de Java. Ebouche dun Cadre Chronologique, *L. Anthropologie, Tome* 90, no. 3: 359-400.

Semah, F., A.M. Semah, T. Djubiantono, dan H.T. Simanjuntak

1992 Did They Also Make Stone Tools? *Journal of Human Evolution*, 23: 439-446.

Soejono, R.P. (Ed)

1977 *Sejarah Nasional Indonesia I.* Depdikbud.

Sondaar, P.Y.

1984 Faunal Evolution and the Mammalian Bio-stratigraphy of Java, *Cour, Forch, Inst. Senckenberg*, 69: 219-235.

Simanjuntak, T., dan Harry Widianto

1990 Laporan Penelitian Ponjen. *Berita Penelitian Arkeologi No. 42*. Jakarta: Puslit Arkenas.

Weidenreich, F.

1945 Giant Early Man from Java and South China. *Anthrop. Papers Am. Mus.* Nat. Hist. 40 (1): 1-134.

Widianto, H.

1993 Unite et diversite des homindes fossiles inedits. Disertasi pada Museum National d'Histoire Naturelle, Institut de Paleontologie Humaine, Paris., 302 pp.

Widianto H., A.M. Semah., T. Djubiantono, F. Semah

1994 A Tentative Reconstruction of Human Cranial Remains of Hanoman 1 from Bukuran, Sangiran, Indonesia. *Cour Forsch. Inst. Senckenberg*, No. 171, 13 pp.

Widianto, H. , T. Simanjuntak, Budianto Toha

1995 Penelitian Tentang Manusia Purba, Budaya, dan Lingkungannya. *Laporan Penelitian Sangiran, Jilid I*. Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. In press.

PEMIKIRAN KEMBALI TENTANG PENGERTIAN SITUS ARKEOLOGI

Satu Studi Kasus Dalam Menentukan Batas-Batas Situs

Gunadi

I. Pendahuluan

Sebelum diuraikan beberapa hal yang berkaitan dengan pemikiran kembali tentang pengertian Situs Arkeologi, terlebih dahulu perlu dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *studi kasus* pada judul di atas bukanlah suatu metode penelitian yang sering digunakan dalam penelitian kualitatif, tetapi mengandung pengertian yang seiras dengan kata cuplikan atau *sample* (Nisbet dan Watt 1994; Adnan latif 1995).

Untuk mengawali pembicaraan mengenai hal-hal yang berkaitan dengan pengertian situs, maka sebelumnya akan disebutkan beberapa definisi situs. Dalam makalah ini ada tiga definisi atau batasan tentang pengertian situs yang akan diuraikan di bawah. Pertama, batasan yang diberikan oleh Ayatrohaedi dan kawan-kawan dalam *Kamus Istilah Arkeologi Jilid I*, diuraikan bahwa situs adalah satu bidang tanah atau tempat lainnya yang di atas atau di dalamnya terdapat benda purbakala (Ayatrohaedi et al. 1981: 87). Kedua, adalah definisi yang tersurat di dalam Undang-Undang No. 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya menyatakan bahwa yang dimaksud dengan situs adalah lokasi yang mengandung atau diduga mengandung benda cagar budaya termasuk lingkungannya yang diperlukan bagi pengamanan (Anonim 1993: 4). Definisi yang lain diambil dari *Archaeology A Brief Introduction* antara lain menguraikan tentang pengertian situs arkeologi, yaitu satu lokasi atau tempat ditemukannya sisa-sisa aktivitas manusia masa lampau (Fagan 1988: 36--7).

Dari ketiga definisi di atas, dua diantaranya yaitu yang diberikan oleh Ayatrohaedi dan yang tersurat pada Undang-Undang No. 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya, belum mensiratkan satu pengertian tentang batas-batas situs. Sedang batasan yang diberikan oleh Brian M. Fagan, dengan menyebutkan

tentang *aktivitas manusia masa lampau*, penjelasan selanjutnya akan dapat menggambarkan bentuk-bentuk kegiatan dan batas-batas areal kegiatan manusia, termasuk hubungan antara manusia dengan lingkungannya pada masa lampau. Batas suatu situs merupakan data yang sangat penting baik bagi ilmu arkeologi murni maupun dalam aplikasinya pada masyarakat serta pada kepentingan kebijakan yang akan ditentukan oleh pemerintah.

Oleh karena diawali dengan definisi yang belum mensiratkan tentang batas-batas satu situs, maka kasus-kasus yang sering terjadi dalam *penyebutan situs arkeologi* di Indonesia pada umumnya belum mempertimbangkan batas-batasnya ataupun jenisnya. Penyebutan situs yang sering kita jumpai biasanya berdasarkan nama lokal yang diberikan oleh masyarakat setempat, atau disesuaikan dengan nama kampung tempat ditemukan obyek peninggalan arkeologi. Ketidak jelasan tentang batas-batas satu situs akan menimbulkan kerancuan dan kemencengan (*bias*) dalam kegiatan analisis (kepentingan arkeologi sebagai ilmu pengetahuan), maupun informasi yang kurang informatif bagi masyarakat awam, serta kendala-kendala dalam menentukan kebijakan pembangunan yang harus diberikan oleh pemerintah.

II. Pengertian dan Batas-batas Situs Arkeologi

Situs dapat dideskripsi dalam beberapa jenis, antara lain berdasarkan keletakan dan fungsinya. Berdasarkan keletakannya, situs dapat dibedakan menjadi: situs terbuka (*open site*) yang biasanya terletak di lembah, situs gua, situs pantai, dan situs puncak gunung. Berdasarkan fungsinya dapat dibedakan antara lain: situs hunian, situs pasar, situs perburuan, situs perbengkelan, situs penguburan, situs pemujaan, dan situs penyembelihan hewan (Sharer dan Ashmore 1979: 73-74). Untuk mengetahui jenis-jenis suatu situs perlu diketahui tentang *struktur situs* yang dapat diketahui dari distribusi artefak, dan ini sangat penting bagi interpretasi arkeologis (Binford 1988: 144-5). Mengacu beberapa pendapat tersebut di atas, maka dalam penyebutan suatu situs hendaknya terlebih dahulu ditentukan suatu langkah strategis oleh si peneliti. Sehingga pengertian situs tidak akan terbatas pada satu lokasi ditemukannya peninggalan arkeologi, tetapi beberapa lokasi yang ada keterkaitan antara satu dengan yang lain.

menghubungkan antar Matesih-Tawangmangu. Hal di atas dapat terjadi karena metode yang digunakan dalam penelitian masih terbatas pada orientasi artefak (*artifact oriented*). Oleh karenanya obyek penelitian hanya terfokus pada peninggalan *watu kandang*, sehingga beberapa kesimpulan yang didapatkan dari hasil penelitian tersebut belum dapat menjelaskan secara gamblang. Seperti pada salah satu kesimpulan yang menyebutkan bahwa *watu kandang* adalah sebagai tempat penguburan dan sekaligus juga sebagai tempat pemujaan. Dengan demikian dalam kasus ini antara situs penguburan dan situs pemujaan seperti yang disebutkan oleh Brian M. Fagan tidak dapat dibedakan, begitu pula dengan apa yang dikatakan oleh Lewis R. Binford tentang perlunya struktur situs, tidak dapat diwujudkan, benarkah demikian?

Pertanyaan di atas baru terjawab setelah penulis melakukan penelitian di daerah lereng barat Gunung Lawu, terutama di sekitar DAS Kali Samin yaitu dari Desa Plumbon, Kecamatan Tawangmangu di bagian hulu hingga di Desa Plosorejo, Kecamatan Matesih di bagian hilir. Penelitian yang mencakup wilayah yang lebih luas dari kompleks *watu kandang* dan berorientasikan pada wilayah (*site oriented*) tersebut, akan menghasilkan batas-batas situs yang jelas. Disamping itu juga ditemukan tentang apa yang dikatakan Binford dengan istilah *site structure*, seperti *watu kandang* sebagai situs penguburan, *punden* sebagai situs pemujaan, situs hunian, serta lokasi penyembelihan binatang korban dan tempat-tempat menanam bagian tertentu dari binatang korban yang tidak dimakan, seperti kepala, kaki, dan darah, yang semuanya itu dapat dilihat dalam satu ruang (*lifespace*) pada masyarakat pendukung *watu kandang* tersebut (Gunadi 1994).

2. Situs Candi Sewu

Pada umumnya yang diketahui oleh masyarakat tentang Situs Candi Sewu adalah sebuah kompleks percandian dengan sebuah candi induk yang dikelilingi candi-candi perwara, yang jumlah seluruhnya ada 246 buah candi dan terletak di dalam halaman (yang saat ini dibatasi oleh pagar keliling terbuat dari besi plat). Beberapa hal penting yang perlu diangkat dalam kajian Situs Candi Sewu ialah terutama yang berkaitan dengan pengertian dan batas-batas situs tersebut. Untuk itu perlu kiranya kita simak kembali hasil penelitian yang pernah dilakukan di

Batas-batas situs arkeologi kadang-kadang dapat ditentukan dan dipastikan oleh temuan fitur seperti sisa-sisa tembok ataupun parit keliling. Selain itu batas suatu situs arkeologi dapat pula ditandai dengan fenomena seperti semakin berkurangnya kepadatan temuan arkeologis. Di atas telah disebutkan bahwa batas suatu situs merupakan satu hal penting bagi kegiatan analisis, maupun bagi masyarakat umum serta bagi pemerintah sebagai pemegang dan penentu kebijakan. Bagi ilmu pengetahuan (kegiatan analisis), batas-batas situs akan besar artinya dalam menentukan pola persebaran situs, yaitu satu analisis lokasional yang biasanya menggunakan metode analisis tetangga terdekat (*nearest neighbour analysis*), yaitu satu cara yang diadopsi dari disiplin geografi (Bintarto dan Surastopo 1979; Gibbon 1984: 225; Mundardjito 1993: 81). Sebab dalam analisis tetangga terdekat data utamanya adalah jumlah situs dan jarak antar situs. Sehingga apabila terdapat perbedaan jumlah atau jarak antar situs, akan memberikan hasil yang berbeda pula. Adapun bagi masyarakat dan pemerintah, informasi tentang batas-batas situs sangat besar artinya, terutama dalam kaitannya dengan pemanfaatan lahan yang sering dibutuhkan oleh masyarakat maupun pemerintah untuk keperluan pembangunan.

III. Kasus Penyebutan Situs Arkeologi Di Jawa Tengah

Di atas telah disebutkan bahwa penyebutan atau penamaan satu situs yang tidak mensiratkan tentang pengertian serta batas-batasnya, akan menimbulkan kerancuan, sebagai contoh di bawah akan diuraikan beberapa kasus yang ditemukan di wilayah Propinsi Jawa Tengah.

1. Situs Watu Kandang Ngasinan

Goenadi Nitihaminoto dalam laporan hasil penelitian Situs *Watu Kandang Ngasinan* membedakan atau membagi situs tersebut menjadi dua yaitu *Situs Watu Kandang Ngasinan Lor* dan *Situs Watu Kandang Ngasinan Kidul* (Goenadi dan Widiasmoro 1978). Dalam laporan di atas tidak dijelaskan alasan mengapa perlu dilakukan pembagian situs *watu kandang* menjadi dua. Pembagian tersebut semata-mata berdasarkan kompleks temuan *watu kandang* yang saat dilakukan penelitian telah dipisahkan oleh ruas jalan antar Kecamatan yang

luar kompleks percandian, seperti yang dilakukan oleh Mundardjito dan kawan-kawan sebelum dibangun Taman Wisata Candi Prambanan.

Mundardjito yang melakukan penggalian di luar pagar kedua sisi timur kompleks percandian Sewu berhasil menemukan sebuah pondasi yang diperkirakan bagian dari bangunan stupa perwara. Selanjutnya Tim Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Provinsi Jawa Tengah yang melakukan penggalian di Dusun Bener yang terletak di sebelah timur Candi Sewu, selain menampakkan kembali temuan stupa perwara di atas juga berhasil menemukan susunan batu andesit dan batu putih yang dapat diinterpretasikan sebagai pagar ketiga candi tersebut (Laporan Survei dan Ekskavasi Arkeologi Situs Sewu, Klaten, Jawa Tengah 1984). Apabila kita mengacu pada batas-batas situs yang dapat dipastikan oleh adanya fitur pagar tembok atau parit keliling (Sharer dan Ashmore 1979: 72), maka batas Situs Candi Sewu paling tidak adalah pagar ketiga tersebut. Sayang sekali bahwa batas tersebut saat ini sudah tidak dapat dilihat lagi. Apalagi keletakan pagar batas areal Taman Wisata Candi Prambanan yang terletak antara pagar kedua dan ketiga candi Sewu, begitu pula data pagar ketiga yang sekarang terletak di bawah jalan, akan menimbulkan kerancuan tentang batas-batas situs candi Sewu tersebut.

Lebih jauh, apabila kita mengkaji kembali tentang *konsep mandala*, maka keberadaan candi Bubrah yang terletak di selatan candi Sewu, candi Asu disebelah timur, candi Lor di sebelah utara dan "mestinya" juga ada satu lagi candi yang terletak di sebelah barat, merupakan *satelit-satelit* yang mengelilingi candi Sewu. Konsep tersebut merupakan satu proyeksi dari apa yang dimaksud dengan konsep mandala dalam pantheon dewa-dewa agama Budha (Bosch 1946: 118-125). Hal seperti ini juga pernah dibicarakan oleh Boechari bahwa di dalam prasastipun disebutkan adanya kelompok empat atau lima bangunan suci dalam satu daerah atau desa yang dipuja. Pernyataan tersebut diperkuat oleh data yang ditemukan di Bali, yang juga mengenal sistem perpuraan (istilah Boechari). Selanjutnya mengutip pendapat Dr. R. Goris, Boechari menyatakan bahwa paling tidak di tiap-tiap kerajaan atau desa di Bali ada tiga pura pokok, yaitu *Pura Puseh*, *Pura Bale Agung*, dan *Pura Dalem* dan beberapa macam pura lagi (Boechari 1980: 319-321). Mempertimbangkan konsep-konsep tersebut di atas, maka pengertian dan batas Situs Candi Sewu tidak hanya berdasarkan pada beberapa

bangunan candi yang terletak didalam pagar ketiga, tetapi mencakup areal yang lebih luas lagi. Penelitian dengan mencakup areal yang lebih luas, akan dapat menjaring data lebih banyak. Sebagai contoh, misalnya melakukan penelitian secara mendalam tentang ada tidaknya hubungan antara candi-candi yang terletak di dataran rendah Prambanan. Hal ini akan dapat menguji satu pendapat yang mengatakan bahwa pada suatu saat tertentu Agama Hindu dan Budha berkembang berdampingan dengan toleransi yang tinggi. Untuk membuktikan dan menjawab pernyataan di atas, perlu melakukan penelitian tentang batas-batas Situs Candi Prambanan (Loro Jonggrang). Penulis masih ingat, bahwa pada tahun 1980 an di sebelah tenggara Candi Lumbung, pernah ditemukan sisa-sisa pondasi pagar yang diperkirakan bagian pagar ketiga sisi timur dari Kompleks Candi Prambanan. Data-data seperti di atas perlu dilengkapi dan diteliti kembali, sehingga akan diketahui antara batas-batas Candi Prambanan yang berlatar agama Hindu dan candi-candi didekatnya yang beragama Budha tersebut terjadi tumpang tindih atau tidak.

Kasus-kasus seperti tersebut di atas masih banyak kita jumpai, misalnya penyebutan Candi Plaosan Lor dan Plaosan Kidul, yang menimbulkan kesan ada dua situs candi. Padahal candi-candi tersebut terletak dalam satu halaman, dan merupakan satu kompleks percandian. Begitu pula situs-situs arkeologi lainnya yang selama ini belum dilakukan penelitian, biasanya pengertian dan batas situsnya terbatas pada kondisi fisik yang tampak dipermukaan.

IV. Penutup

Pada bagian penutup ini, ada beberapa hal yang dapat disimpulkan, antara lain: tentang pengertian situs, perlu diberikan suatu batasan yang dapat memberikan gambaran perihal aktivitas manusia masa lampau. Sehingga akan dapat dibedakan misalnya, di satu tempat ditemukan beberapa mata panah (yang merupakan situs hunian), dan ditempat lain ditemukan sebuah mata panah yang merupakan salah satu bukti batas dari satu *daerah perburuan/tangkapan* (***catchment area***). Walaupun kedua lokasi tersebut keduanya dikatakan sebagai "*situs mata panah*", tetapi bobot antara keduanya harus dibedakan. Disamping itu, satu situs hendaknya dapat ditunjukkan batas-batasnya yang jelas. Walaupun batas-batas tersebut saat ini berada di lahan persawahan, perkampungan ataupun

lokasi lain yang dimanfaatkan oleh masyarakat, tetapi batas-batas tersebut tetap harus dijadikan acuan dan diinformasikan kepada masyarakat luas. Paling tidak, data tersebut dapat memberikan suatu pengertian yang dapat dijadikan landasan dalam menentukan kebijakan-kebijakan di waktu yang akan datang. Hal tersebut agar tidak terjadi "pelecehan" terhadap tinggalan arkeologis, seperti yang telah diuraikan di atas tentang kasus di Situs Candi Sewu, yaitu "lepasnya konteks" antara sisa-sisa bangunan yang terletak di halaman kedua serta data tentang pagar ketiga, dengan kompleks Candi Sewu tersebut. Bahkan satu hal yang perlu disayangkan, yaitu keberadaan dan keletakan sisa-sisa pagar kedua kompleks Candi Sewu yang sudah jelas sekalipun, hingga saat ini belum ditampakkan sebagai kelengkapan data.

Untuk mewujudkan harapan tersebut di atas, maka penulis ingin memberikan saran-saran sebagai berikut:

1. Definisi situs perlu disempurnakan, dan penulis mengusulkan bahwa yang dimaksud dengan situs ialah satu bidang tanah atau tempat lainnya, yang di atas atau di dalamnya ditemukan sisa-sisa aktivitas manusia masa lampau. Penggantian kata-kata "benda purbakala" dengan "sisa-sisa aktivitas manusia masa lampau", dimaksudkan akan dapat memberikan gambaran tentang dimensi ruang yang lebih jelas.
2. Dalam penyebutan satu situs hendaknya berdasarkan pembakuan yang mensiratkan pengertian tentang jenis dan batas-batas situs. Pembakuan tersebut akan dapat diperoleh dari hasil generalisasi yang dilakukan dalam penelitian.
3. Penelitian yang dimaksud ialah penelitian arkeologi yang mengacu pada kawasan yang lebih luas dari lokasi ditemukannya tinggalan arkeologi, sehingga akan didapatkan data yang lebih banyak, termasuk batas-batas suatu situs, serta kemungkinan ditemukannya satu *struktur situs* dalam satu wilayah atau *universe*.

Berdasarkan uraian tersebut di atas, dapat disimpulkan pula bahwa dalam penelitian arekologi batas-batas yang jelas dari suatu situs yang diteliti merupakan salah satu kajian yang sangat penting, baik bagi ilmu pengetahuan, masyarakat, dan pemerintah. Walaupun demikian, karena ada keterkaitan kepen-

tingan antara ketiga sektor di atas, maka para arkeologpun tidak dibenarkan bersikap "egois". Tetapi pelecehan terhadap data arkeologi juga harus dihindarkan, seperti misalnya melepaskan konteks antar data arkeologi, yang akhirnya lambat laun akan dapat menghilangkan data itu sendiri. Dengan demikian, apabila suatu saat satu situs arkeologi "dimanfaatkan" oleh pihak lain (masyarakat), karena letaknya berada di dekat ataupun ditengah perkampungan, tetapi hal-hal yang berkaitan dengan data suatu situs harus diketahui dan diinformasikan kepada masyarakat atau pemerintah. Dengan kata lain data dasar (data selengkapnya) tiap-tiap situs harus dapat diketahui oleh pihak lain seperti masyarakat dan pemerintah. Sehingga apabila akan direncanakan tentang pengelolaan sumberdaya arkeologi tersebut baik masyarakat, maupun pemerintah akan mudah memahami. Untuk keperluan semua ini tidak luput dari penyediaan dan peningkatan sumberdaya manusia dalam bidang kepurbakalaan dan kesejarahan, khususnya pada Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala yang berada di daerah dan merupakan ujung tombak dalam pengelolaan sumberdaya arkeologi. Sebab masih banyak situs-situs arkeologi yang belum diteliti secara kewilayahan (*site oriented*), oleh karena itu seperti pernah diusulkan oleh almarhum Prof. Boechari tentang perlunya penelitian candi dalam kesatuan teritorialnya (Boechari 1980: 332) merupakan tantangan yang harus segera kita sikapi.

KEPUSTAKAAN

Anonim

1984 *Laporan Survei Arkeologi (Ekskavasi) Situs Sewu*, Prambanan, Klaten, Jawa Tengah, Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala, Jawa Tengah.

Anonim

1994 *Undang-Undang R.I. Nomor 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya dan Peraturan Pemerintah R.I. Nomor 10 Tahun 1993 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1992*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Binford, Lewis R.

1988 *In Pursuit of The Past*, USA : Thames and Hudson Ltd.

Bintarto dan Surastopo

1972 *Metode Analisa Geografi*, Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Boechari

1980 "Candi dan Lingkungannya", dalam: Satyawati Suleiman (et. al.) *Pertemuan Ilmiah Arkeologi I*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Bosch, FDK

1946 "Selected Studies In Indonesian Archaeology", *Koninklijk Instituut Voor Taal-Land-En Volkenkunde*, Translation series 5, The Hague Martinus Nijhoff.

Fagan, Brian M.

1988 *Archaeology: A Brief Introduction*, USA: The Lindbriar Corporation, Scott, Foresman and Company.

Gibbon, Guy

1984 *Anthropological Aechaeology*, New York USA: Columbia University Press.

Goenadi dan Widiasmoro

1978 *Laporan Ekskavasi Matesih, Karanganyar, Jawa Tengah*, Proyek Penelitian dan Penggalian Purbakala Yogyakarta Tahun 1977-1978 (belum diterbitkan).

Gunadi

1994 *Situs-Situs Watu Kandang Di Lembah Sungai Kali samin, Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah: Satu Penelitian Peninggalan Megalitik Dengan Pendekatan Lingkungan*, Thesis Pascasarjana, Universitas Indonesia.

Latif, Adnan

1995 "Rancangan Studi Kasus", dalam *Lokakarya Tingkat Lanjut Penelitian Kualitatif ke IV*, Lembaga Penelitian IKIP Malang, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Mundardjito

1993 *Pertimbangan Ekologi dalam Penempatan Situs-Situs Masa Hindu-Buda di Daerah Yogyakarta: Kajian Arkeologi Skala Makro*, Disertasi, Universitas Indonesia.

Nisbet, J. dan Watt, J.

1994 *Studi Kasus Sebuah Panduan Praktis, terjemahan dan saduran oleh: L. Wilardjo*, Jakarta: Satya Wacana University Press dan Gramedia Widiasarana Indonesia.

Sharer, Robert J. and Ashmore, Wendy

1979 *Fundamentals Of Archaeology*, United State of America: The Benjamin/Cumming Pulishing Company, Inc.

JENJANG SITUS PERMUKIMAN
(Pengujian Terhadap Kajian Permukiman Pola Dendritic)

Nanang Saptono

(Allah) yang menjadikan bumi untuk kamu sebagai tempat menetap dan Dia membuat jalan-jalan di atas bumi untuk kamu supaya kamu mendapat petunjuk (Q.S. XLIII : 10)

Arkeologi permukiman adalah bagian dari disiplin arkeologi yang mengkhususkan atau memusatkan perhatian pada persebaran okupasi dan kegiatan manusia, serta hubungan-hubungan di dalam satuan-satuan ruang, dengan tujuan memahami sistem teknologi, sosial, dan ideologi dari masyarakat. Untuk menganalisis pola persebaran dan hubungan suatu permukiman dapat dibagi dalam tiga tingkat yaitu tingkat mikro, tingkat semi mikro, dan tingkat makro.

Telaah tingkat mikro mempelajari hubungan antar ruang dalam satu unit bangunan. Tingkat semi mikro mempelajari hubungan antar unit ruang dalam satu komunitas (situs), sedangkan tingkat makro mempelajari hubungan antar situs yang meliputi beberapa komunitas (Clarke 1977)

Pola permukiman tingkat mikro dipengaruhi oleh beberapa faktor antara lain mata pencaharian, bahan bangunan, lingkungan, ketrampilan dan teknologi, struktur keluarga, kekayaan dan pangkat, pranata sosial lain dan kebutuhan khusus, spesialisasi produksi, kepercayaan agama, pranata politik, serta citarasa dan mode.

Pada permukiman tingkat semi mikro faktor yang mempengaruhi antara lain: lingkungan dan teknologi mata pencaharian, organisasi keluarga dan kekerabatan, kelompok kelas, agama dan etnik, spesialisasi, nilai dan orientasi, serta kosmologi.

Sedangkan pada tingkat makro faktor yang mempengaruhi permukiman antara lain: sumber alam, perdagangan, organisasi politik, peperangan, agama, cita rasa dan simbolik, serta migrasi dan perubahan populasi (Mundardjito 1990: 21-26).

Secara makro, pola persebaran pemukiman ada yang disebut mengikuti pola *dendritic*. Pola permukiman semacam ini akan dijumpai pada aliran-aliran sungai yang bercabang-cabang. Disebut dengan istilah *dendritic* karena gambar pola perhubungan ini mirip dengan sebatang pohon yang semakin tinggi semakin bercabang hingga beranting (Miksic 1984: 10). Pola permukiman seperti itu banyak dijumpai pada situs-situs pemukiman di Indonesia. Dalam makalah ini akan dikemukakan suatu model pengujian terhadap hipotesis mengenai jenjang permukiman dengan pola dendritic.

***

Pemukiman sebagai suatu tempat manusia menetap dan melakukan aktifitas kehidupan telah muncul sejak zaman prasejarah dan berkembang hingga kini. Pada zaman prasejarah ketika sistem bercocok tanam mulai dikenal, merupakan awal manusia mulai bertempat tinggal secara menetap. Pada masa ini mulai ada tanda-tanda cara hidup menetap di suatu perkampungan yang terdiri atas tempat-tempat tinggal sederhana yang didiami secara berkelompok oleh beberapa keluarga. Kegiatan-kegiatan dalam kehidupan perkampungan yang terutama ditujukan untuk mencukupi kebutuhan bersama, mulai diatur dan dibagi antar anggota masyarakat (Soejono 1992: 167-168). Pada masa ini pun juga merupakan awal dikenalnya suatu sistem organisasi sosial.

Permukiman yang semula hanya sederhana lama-kelamaan berkembang hingga pada keadaan yang mapan (menjadi suatu kota). Perkembangan permukiman hingga menjadi suatu kota seiring dengan perkembangan peradaban manusia pendukungnya. Dapat dikatakan semakin cepat laju evolusi peradab-

an, semakin cepat pula mapannya suatu pemukiman. Menurut Gordon Childe (1979: 12-14) evolusi peradaban manusia dapat dibagi dalam tiga tahap yaitu *savagery*, *barbarism*, dan *civilization*. Tahap *savagery* dianggap sebagaimana masa berburu dan mengumpulkan makanan. Pada masa ini belum dikenal adanya hukum dan tata pemerintahan. Tahap *barbarism* merupakan masyarakat bercocok tanam yang sudah mengenal hukum dan tata pemerintahan secara sederhana dalam kelompok yang terbatas dan tertutup. Sedangkan pada tahap *civilization* adalah suatu masyarakat agrikultur dan industri. Kelompok masyarakat ini sudah mengenal tata pemerintahan dan hukum adat yang telah teratur.

Selain Childe, Flannery juga membagi evolusi peradaban menjadi tiga tahap. Dasar pembagiannya pada adanya pemimpin dan penguasa. Menurut Flannery (1979: 28-30) tahap evolusi peradaban terdiri dari *egalitarian society*, *chiefdoms*, dan *stratified society*. Masyarakat egaliter menganggap bahwa semua derajad manusia dalam masyarakat adalah sama, tidak ada tingkatan maupun klas. Masyarakat *chiefdoms* sudah ada pembagian klas antara pemimpin dan yang dipimpin. Sedangkan *stratified society* merupakan masyarakat heterogen dengan berbagai klas dan tingkatan. Kelompok masyarakat ini terwujud dalam suatu perkotaan.

Perkembangan permukiman sederhana menjadi kota berhubungan pula dengan beberapa aspek sosial. Teori tentang munculnya perkotaan antara lain dikemukakan oleh Karl Wittfogel yang didasarkan pada sistem pertanian dengan pengairan. Pada masyarakat petani, air merupakan unsur vital untuk manusia dan pertanian. Sistem pengairan yang dilakukannya menimbulkan sistem kepemimpinan. Adanya kepemimpinan ini dapat dikategorikan dalam tahap *chiefdoms* yang menjadi awal tahap *stratified society* (Wittfogel 1957: 25).

Robert L. Carneiro berpendapat bahwa munculnya kota juga disebabkan oleh pertambahan penduduk. Pertambahan penduduk menyebabkan kemajuan teknologi khususnya pertanian. Dengan adanya teknologi terjadi surplus bahan pangan. Karena terjadi surplus tercipta waktu luang untuk mengembangkan usaha-usaha lain, sehingga terjadi spesialisasi kerja (Carneiro 1970: 733-738). Pada kenyataannya, situs-situs permukiman di Timur Tengah, Cina, Asia Sela-

tan, dan Afrika Utara pada umumnya berada pada lembah-lembah subur. Lahan yang luas dan subur mampu menghasilkan bahan makanan yang cukup bagi jumlah penduduk yang relatif besar. Hal ini terlebih bila didukung dengan teknologi. Dengan bahan makan yang berlebih mengakibatkan adanya saat-saat tertentu terbebas dari pekerjaan pertanian. Waktu senggang inilah yang melahirkan kesempatan untuk memikirkan masalah sosial, usaha peningkatan produksi, mutu hidup, dan religi (Menno dan Alwi 1992: 13-14).

Munculnya suatu kota juga disebabkan oleh perdagangan. Pada mulanya kota hanya berupa tempat pertemuan pedagang. Karena lokasi yang strategis disertai perkembangan perdagangan jarak jauh mendorong munculnya suatu kota. Dari beberapa teori tentang munculnya perkotaan, dapat dikatakan sebagai faktor utama yang menyebabkan munculnya kota adalah adanya kerjasama dan persaingan antar individu atau kelompok, sehingga masyarakat berkembang dari homeostatis menjadi masyarakat heterogen (Flannery 1979: 32).

Mengenai proses terjadinya kota dikenal adanya dua macam yaitu secara spontan dan direncanakan. Kota yang terjadi secara spontan biasanya tumbuh dalam jangka waktu lama. Pertumbuhan kota tersebut didukung oleh banyak faktor antara lain geografi, ekonomi, sosial, dan politik. Sedangkan kota yang direncanakan merupakan kota yang sengaja didirikan oleh penguasa (Hourani 1970: 9-10). Meskipun demikian kota yang semula berdiri secara spontan dalam perkembangannya diikuti pula dengan perencanaan matang.

***

Kajian atas penjenjangan permukiman pola dendritic dalam makalah ini, didasari atas telaah Bennet Bronson terhadap sebaran situs permukiman di Sumatra Selatan. Permukiman tersebut menunjukkan pola mengikuti aliran sungai, dan membentuk sistem jaringan pertukaran barang. Menurut asumsinya, di daerah muara sungai akan ditemui pusat perdagangan. Di wilayah hulu, pada muara di mana sungai induk dimasuki dan ditemui anak sungai, akan ditemukan permukiman *tingkat dua* dan selanjutnya *tingkat tiga*. Di daerah paling hulu, di atas bentangan sungai terakhir yang dapat dilalui dengan alat angkutan air, akan ditemukan kelompok peramu yang bermatapencaharian

mencari rotan, damar, emas, gading gajah, cula badak, dan komoditi lainnya. Barang-barang komoditi ini disalurkan melalui permukiman tingkat tiga dan dua yang akhirnya sampai ke pusat perdagangan di daerah muara (Miksic 1984: 10). Pola tersebut, selain dicirikan dengan keletakkannya, juga ditandai adanya pertukaran.

Menurut Polanyi, mekanisme pertukaran "primitif" dapat diklasifikasikan dalam tiga kategori yaitu: pertukaran resiprokal, pertukaran redistribusi, dan pertukaran pasar tradisional. Pertukaran resiprokal adalah kewajiban memberi dan menerima di antara individu yang berbeda hubungan sosialnya. Pertukaran redistribusi berkaitan dengan kewajiban membayarkan barang dan jasa kepada pemuka masyarakat, yang kemudian membagikan sebagian perolehannya untuk kepentingan umum atau hadiah. Sedangkan model pertukaran pasar tradisional, para pelakunya tidak memiliki ikatan sosial tertentu yang mewajibkan mereka untuk melakukan pertukaran dan dimungkinkan adanya tawar menawar di dalamnya (Kusumohartono 1995: 1). Pada kasus permukiman pola dendritic, model pertukaran yang ada lebih mendekati pada model pertukaran pasar tradisional. Dalam melakukan pertukaran tersebut, karena kondisi geografisnya penduduk suatu desa tidak dapat memilih antara beberapa pusat pemasaran. Pola pemasaran ditentukan oleh jalur komunikasi yang hanya berjalan searah. Misalnya produsen pada hulu anak sungai A tidak dapat menjual hasil produksinya kepada para tengkulak di anak sungai B karena tidak ada prasarana transportasi. Akibatnya para pembeli menguasai sistem pemasaran, tanpa persaingan antara beberapa pembeli untuk memperoleh komoditi yang sama. Harga komoditi dikuasai sepenuhnya oleh para pembeli atau tengkulak. Demikian pula harga penjualan kebutuhan pokok kepada penduduk di hulu ditentukan oleh para penjual (Miksic 1984: 11). Akibatnya, tawar-menawar yang semestinya bisa dimungkinkan terjadi tidak pernah berlangsung.

Secara substansial, keadaan seperti ini juga bisa ditemui pada daerah jajahan. Para penjajah sebagai pemegang hak monopoli hanya menciptakan jalur komunikasi searah. Pemasaran barang komoditi tampak dipaksakan oleh kelompok asing (penjajah) yang terlibat dalam pemasaran luar negeri dan perdagangan ekspor-impor. Diduga pola semacam ini terjadi juga di Jawa (Miksic 1984: 11). Bila lebih dicermati lagi pola semacam ini juga masih ada hingga

kini. Contohnya para penghasil komoditas tertentu, misalnya cengkih, hanya boleh menjual hasilnya kepada pihak tertentu. Oleh pihak tertentu tersebut baru dipasarkan secara lebih luas. Dan sebaliknya para produsen yang memerlukan bahan-bahan untuk proses produksi hanya bisa membeli pada pihak tertentu tersebut. Perlu ditegaskan dalam makalah ini hanya akan dibahas jenjang permukiman pola dendritic yang disebabkan karena kondisi geografis.

***

Pada beberapa kali penelitian yang pernah dilakukan, khususnya mengenai permukiman di sepanjang daerah aliran sungai, ada situs-situs yang diduga mengikuti pola dendritic. Sangat disayangkan karena kebanyakan penelitian yang dilakukan belum sepenuhnya selesai — hal ini didasarkan pada naskah laporan dan *paper* yang ada — maka kesimpulan akhir hanya baru pada tahap hipotesis.

Pada sistem aliran S. Seputih di Lampung Tengah, pada daerah hulu terdapat situs Tambah Luhur dan di daerah muara terdapat situs yang mempunyai watak sebagai situs permukiman di Desa Surabaja Udik. Dari hal ini diduga situs Tambah Luhur dalam jenjang permukiman pola dendritic sebagai permukiman tingkat tiga sedangkan Surabaja Udik pada jenjang satu (Saptono 1995). Penelitian di Lampung Tengah lainnya yaitu di daerah aliran Sungai Way Penet, Kec. Way Jepara juga ditemukan situs-situs permukiman. Situs tersebut antara lain Situs Braja Luhur, Plangkawati, Labuhan Ratu, Braja Yekti, dan Margajaya. Telaah atas situs-situs tersebut juga menyimpulkan adanya permukiman mengikuti pola dendritic. Situs Braja Luhur yang keletakannya pada pertemuan antara Way Penet dan Way Jepara diduga sebagai permukiman tingkat menengah (Tim Peneliti 1995). Selain di Sumatra kasus serupa juga terdapat di Kalimantan Barat. Kota Pontianak yang berada pada pertemuan antara S. Kapuas dengan S. Landak dan sekaligus pada muara di Selat Karimata bila dilihat hubungannya dengan permukiman di pedalaman juga membentuk pola dendritic. Di daerah hulu S. Kapuas banyak dijumpai daerah yang namanya didahului dengan **nanga** yang berarti pertemuan (mua-

ra) sungai (Saptono 1995 a: 24). Pada kasus ini kota Pontianak dapat disimpulkan sebagai permukiman pada jenjang satu.

Telaah mengenai permukiman pola dendritic dalam pembicaraan ini, pada dasarnya meliputi tiga hal pokok yaitu (1) keletakannya mengikuti suatu sistem aliran sungai, (2) terdapat pola pertukaran yang mengikuti model pertukaran pasar tradisional secara searah, dan (3) terdapat penjenjangan yang terdiri jenjang tingkat satu atau pusat perdagangan, jenjang tingkat dua dan tiga atau tingkat menengah, serta daerah produsen.

Khusus mengenai penjenjangan pada model permukiman dendritic merupakan pembagian yang dibuat oleh peneliti. Namun demikian pada permukiman tersebut penjenjangan terjadi secara alami sebagai akibat dari kondisi geografis. Masyarakat sebagai penghuni kawasan tersebut tidak secara sengaja membuat penjenjangan. Kalaupun ada hal itu tidak tampak dan sulit diketahui. Berbeda dengan jenjang permukiman pada daerah-daerah yang sudah dipengaruhi sistem pemerintahan secara mapan karena dapat diketahui dari tinggalan prasasti atau naskah. Misalnya pada kerajaan Mataram kuna yang terdiri atas daerah pusat kerajaan, yaitu ibukota di mana berdiri istana tempat *Sri Maharaja* dan tempat tinggal para putra raja dan kaum kerabat dekat, para pejabat tinggi kerajaan serta para abdi dalem. Daerah-daerah *watak*, yaitu daerah yang dikuasai para *rakai* dan *pamgat*, serta daerah *wanua* atau desa yang dipimpin oleh *rama* (Sumadio 1992: 190). Konsep tentang *wanua* di daerah Kayuagung, Komering, dan Lampung mempunyai pengertian sedikit berbeda. *Wanua* atau *Banua* atau hanya disebut *Nua* dalam lingkungan bahasa Austronesia tidak merujuk pada permukiman urban. *Wanua* lebih dekat pada gagasan mengenai permukiman masyarakat desa dengan status sosial, politik, dan ekonomi yang otonom (Wiryomartono 1995: 17). Dengan besarnya hak otonomi tersebut sehingga sulit diketahui hubungannya dengan jenjang permukiman yang mengikuti konsep pemerintahan.

***

Dalam kenyataannya, penelitian permukiman secara kewilayahan yang mengacu pada suatu sistem aliran sungai sering mendapatkan data menyangkut permukiman. Untuk menguji suatu hipotesis apakah situs-situs tersebut membentuk pola dendritic diperlukan beberapa pendekatan. Didepan sudah disebutkan bahwa suatu permukiman pola dendritic setidaknya-tidaknya mengandung unsur keletakan yang saling dihubungkan dengan prasarana transportasi berupa sungai, terdapat aktifitas pertukaran pasar tradisional secara searah, dan terdapat unsur penjenjangan.

Untuk menentukan jenjangnya, harus dipastikan dahulu apakah situs-situs yang ada secara makro membentuk pola dendritic. Berdasarkan aspek keletakannya, beberapa permukiman sepanjang aliran sungai belum tentu membentuk pola dendritic. Dalam kenyataannya beberapa kota banyak yang terdapat di daerah aliran sungai tetapi tidak membentuk pola dendritic. Air selain berfungsi praktis bagi kehidupan, ternyata juga banyak hubungannya dengan konsep kosmogoni. Karana landasan konsep tersebut banyak kota yang memanfaatkan sungai, lebih sebagai pemenuhan dalam konsep kosmogoni dari pada sebagai sarana perhubungan (Dwiyanto 1984). Bagi kota-kota tersebut, prasarana perhubungan dapat melalui darat.

Sebagaimana disebutkan terdahulu, suatu permukiman pola dendritic salah satunya harus ada aktifitas pertukaran barang (perdagangan). Berdasarkan data sejarah, kegiatan perdagangan di Indonesia sudah berlangsung lama. Beberapa catatan baik asing (misalnya Cina dan Portugis) maupun lokal (babad, hikayat, dan catatan sejarah lainnya) banyak memberi keterangan tentang hal itu. Selain itu, keramik sebagai salah satu komoditi impor dari berbagai tempat di Asia daratan, juga sebagai indikator yang menandai berlangsungnya perdagangan masa lalu (Wibisono 1994: 1). Perdagangan antara Indonesia dengan Asia daratan mengenal dua jalur yaitu jalur barat dan jalur timur (Adhyatman 1990: 21). Jalur-jalur tersebut hanya menghubungkan daerah pesisir. Dari pedalaman ke pesisir dan sebaliknya membentuk jalur perdagangan sendiri. Bila dalam satu kawasan, situs-situs yang ada mempunyai pola artefak

sama, lebih-lebih artefak bukan lokal misalnya keramik asing, dapat disimpulkan terjadi pertukaran.

Dalam hal melakukan pertukaran tersebut, sebagai prasasrana transportasi apakah betul-betul melalui sungai dapat ditelaah mengenai kondisi sungai yang ada. Apakah sungai tersebut betul-betul memadai untuk prasarana transportasi. Perlu diingat bahwa sistem perhubungan ketika itu lebih efektif menggunakan sungai.

Apabila permukiman tersebut sudah menunjukkan mengikuti pola dendritic, untuk mengkaji penjenjangannya dapat melalui analisis terhadap variabel ragam artefak, keletakan, dan ukuran dari masing-masing situs. Setelah beberapa variabel tersebut teranalisis baru dicari hubungan antar situs. Dari langkah-langkah tersebut akan diketahui penjenjangannya. Agar penjelasannya mencakup berbagai aspek, dalam kajian permukiman harus melalui pendekatan multi disiplin (Dwiyanto 1994; Saptono 1994).

Menurut model yang diajukan Bennet Bronson, permukiman tingkat satu yaitu sebagai pusat perdagangan, akan ditemui pada muara sungai dengan laut. Sebagai pusat perdagangan aktifitas utama adalah sebagai penyalur barang dari daerah luar ke pedalaman dan sebaliknya. Permukiman tingkat menengah, atau tingkat dua dan tiga, akan ditemui pada pertemuan sungai dengan anak sungai. Permukiman ini berfungsi sebagai transito barang komoditas. Pada daerah hulu akan ditemukan permukiman sebagai produsen barang dagangan.

Dari variabel keletakan dapat dengan mudah diperkirakan dalam jenjang mana situs tersebut termasuk. Perlu dipertegas selain kondisi geografis, kondisi lingkungan situs juga dapat memberikan gambaran jenjang situs. Dari keadaan lingkungan dapat memberikan gambaran mengenai potensi yang ada. Dengan demikian dapat memberikan pula gambaran apakah sebagai daerah produsen atau daerah transito. Sedangkan dari variabel ragam artefak, selain dapat untuk mengetahui adanya aktifitas perdagangan, secara semi mikro juga dapat untuk mengetahui ragam aktifitasnya. Ragam aktifitas ini juga mencerminkan tingkat peradaban masyarakatnya apakah dalam tahap *savagery, barbarism*, atau sudah mencapai tahap *civilization*.

Dapat diasumsikan semakin tinggi jenjang permukiman maka akan semakin luas juga situsnya (Kusumohartono 1995: 4). Berdasarkan asumsi ini untuk menentukan jenjang permukiman juga perlu penelaahan pada variabel ukuran. Untuk itu perlu diketahui ukuran luas masing-masing situs.

Dengan langkah-langkah pengujian tersebut, suatu permukiman yang berada pada daerah aliran sungai dapat diketahui apakah merupakan permukiman yang berpola dendritic atau bukan. Dalam kenyataannya situs permukiman pada daerah aliran sungai ada yang tidak membentuk pola dendritic. Untuk menentukan jenjangnya dapat menelaah pada variabel ragam artefak, keletakan, dan ukurannya.

KEPUSTAKAAN

Adhyatman, Sumarah

1990 *Antique Ceramics found in Indonesia*. Jakarta: The Ceramic Society of Indonesia.

Carneiro, Robert L

1970 "A Theory of the Origin of the State". Dalam *Science* No. 169.

Childe, V. Gordon

1979 "The Urban Revolution". Dalam Gregory L. Possehl (ed.) *Ancient Cities of the Indus*. Durham: Carolina Academic Press.

Clarke, David L

1977 "Spatial Information in Archaeology". Dalam *Spatial Archaeology*. London: Academic Press.

Dwiyanto, Djoko

1984 "Peranan Jaringan Air Pada Kota-Kota Kuna di Asia Tenggara". Dalam *Berkala Arkeologi V (2) September 1984*. Balai Arkeologi Yogyakarta.

1994 "Studi Pemukiman Kuna di Indonesia Melalui Pendekatan Multidisiplin". Dalam *Berkala Arkeologi XIV (1) Mei 1994*. Balai Arkeologi Yogyakarta.

Flannery, Kent V

1979 "The Cultural Evolution of Civilitations". Dalam Gregory L. Possehl (ed.) *Ancient Cities of the Indus*. Durham: Carolina Academic Press.

Hourani, A.H.

1970 "The Islamic City in the Light of Recent Research". Dalam Hourani, A.H. dan Stern, S.M. (ed.) *The Islamic City a Colloquium*. Oxford: Bruno Cassirer and University of Pennsylfania Press.

Kusumohartono, Bugie

1995 "Model Pertukaran Pada Masyarakat Nusantara Kuna. Kajian (Pengujian) Arkeologis". Makalah pada *Seminar Manusia Dalam Ruang: Studi Kawasan Dalam Arkeologi*. Yogyakarta, 15 - 16 Maret (belum diterbitkan).

Menno, S dan Mustamin Alwi

1992 *Antropologi Perkotaan*. Jakarta: Rajawali Pers.

Miksic, John N

1984 "Penganalisaan Wilayah dan Pertumbuhan Kebudayaan Tinggi di Sumatra Selatan". Dalam *Berkala Arkeologi V (1) Maret 1984*. Balai Arkeologi Yogyakarta.

Mundardjito

1990 "Metode Penelitian Permukiman Arkeologi". Dalam *Monumen Karya Persembahan Untuk Prof. Dr. R. Soekmono, Lembaran Sastra, Seri Penerbitan Ilmiah No. 11. Edisi Khusus*. Depok: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Saptono, Nanang

1994 "Penerapan Multi Disiplin Dalam Telaah Arkeologi Permukiman". Makalah pada *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi*. Palembang, 11 - 16 Oktober 1994 (belum diterbitkan).

1995 "Situs Tambah Luhur: Permukiman Pada Tingkat III ?". Dalam *Jurnal Penelitian Balai Arkeologi Bandung No. 2/November 1995*. Balai Arkeologi Bandung.

1995 a "Arsitektur Tradisional Masa Islam di Kotamadya Pontianak" *Laporan Penelitian Arkeologi di Kotamadya Pontianak, Kalimantan Barat*. Balai Arkeologi Bandung (tidak diterbitkan).

Soejono, R.P. (ed.)

1992 "Jaman Prasejarah di Indonesia". Dalam Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto *Sejarah Nasional Indonesia I*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka.

Sumadio, Bambang (ed.)

1992 "Jaman Kuna". Dalam Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto *Sejarah Nasional Indonesia II*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka.

Tim Penelitian

1995 *Penelitian Permukiman Kuna di DAS Way Penet Kecamatan Way Jepara Kabupaten Lampung Tengah*. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (tidak diterbitkan).

Wiryomartono, A. Bagoes P.

1995 *Seni Bangunan dan Seni Binakota di Indonesia. Kajian Mengenai Konsep, Struktur, dan Elemen Fisik Kota Sejak Peradaban Hindu-Buddha, Islam Hingga Sekarang*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Wibisono, Naniek Harkantiningsih

1994 "Variabel Analisis Keramik". Makalah pada *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi*. Palembang, 11 - 16 Oktober 1994 (belum diterbitkan).

Wittfogel, Karl A

1957 *Oriental Despotism, a Comparative Study of Total Power*. New Have: Yale University Press.

II. ARKEOLOGI DAN DINAMIKA MASYARAKAT

ARKEOLOGI DAN DINAMIKA MASYARAKAT

Haryati Soebadio

A . Tinjauan Pengantar

1. Telaah Masa Lampau Selaku Disiplin Ilmu

Penemuan arkeologi atau ilmu purbakala, yang berupa peninggalan fisik masa lampau dan yang kebanyakan terbenam di bumi, selalu menarik perhatian masyarakat secara populer. Kita alami, betapa penemuan makam para fir'un di Mesir selamanya menimbulkan aneka macam cerita dan legenda, yang hingga sekarang tidak berhenti dibaca oleh masyarakat luas. Penemuan mummi Tutankhamen dalam makam yang mewah dan penuh benda terbuat dari emas dan berhiaskan batu berharga, beserta kutukan yang tertulis dengan *hieroglyph* pada gerbang masuknya dan yang dinilai benar-benar berakibat buruk bagi para penemu, misalnya, masih tetap menggiurkan pembaca di masa kini.

Sekalipun demikian, arkeologi selaku ilmu yang mempelajari serta meneliti masa lampau lewat peninggalan fisiknya, berarti ilmu yang tergolongkan ilmu sejarah non-bahasa, acapkali belum dipahami ataupun diterima secara memadai maknanya dalam masyarakat luas.

Keadaan mendua seperti itu tidak jarang sanggup merisaukan, terutama bagi para ilmiawan, sekalipun pada hakikatnya tidak perlu mengherankan. Kenyataan memang, bahwa ilmu sejarah di dunia internasional pun baru berkembang sekitar dua ratus tahun terakhir ini. Dalam kaitan itu kesadaran akan kepentingan sejarah selaku ilmu, dan bukan selaku sekian banyak cerita maupun legenda[1], atau yang disebut "kesadaran sejarah" secara ilmiah, boleh dinilai belum mapan dalam masyarakat luas. Apalagi di Indonesia, yang penduduknya belum mencapai tahap "*literacy*", atau kemahiran baca-tulis, secara memadai.

Demikianlah kepentingan penelitian ilmiah tentang masa lampau dengan tujuan lebih memahami kehidupan masa kini dan masa depan (sebagaimana,

misalnya, dinyatakan dalam karya Hayden, *Archaeology, the Science of Once and Future Things, 1993*), tentunya belum dapat dipahami secara umum pula.

Sebaliknya, kepentingan ilmu sejarah dengan data tertulis, tampak masih bisa diterima baik oleh masyarakat. Tentu saja khususnya oleh kalangan yang telah paham baca-tulis. Dalam kaitan itu, misalnya, dapat disebutkan betapa meluapnya antusiasme masyarakat setempat, setiap kali ditemukan suatu naskah lama di daerahnya[2]. Akan tetapi, penerimaan serta antusiasme masyarakat umumnya tidak memperhitungkan kebenaran ilmiah. Berarti, selaku orang awam, masyarakat luas belum paham akan kepentingan telaah ilmiah yang mutlak harus membuktikan kredibilitas sesuatu sumber. Dalam hubungan itu kebanyakan orang cenderung menerima saja bahan tertulis sebagai semestinya mengandung kebenaran dengan sendirinya, justru karena sudah tertulis. Maka selalu perlu dijelaskan, bahwa sumber tertulis pun bisa salah atau malahan bohong, sehingga perlu ditelaah dengan mendalam. Demikian pula baik penyusun maupun jaman penyusunannya, mesti diteliti secara tepat. Beberapa kali telah dihadapi, bahwa suatu naskah yang diajukan selaku naskah kuna, ternyata disusun dalam abad kita sekarang ini[3].

2. Tanggapan Terhadap Kegiatan Serta Telaah Arkeologi dan Prasejarah

Sebagaimana telah disinggung, penelitian terhadap masa lampau dengan data non-bahasa, seperti yang ditelaah oleh ilmu arkeologi dan prasejarah, masih tetap kurang dipahami, juga di kalangan yang sudah literate atau mahir baca-tulis. Bahkan, di dalam masyarakat luas, berarti yang benar-benar awam, peninggalan fisik sejarah dari masa jauh lampau itu tidak jarang menimbulkan kehebohan.

Contoh terkenal di bidang prasejarah, misalnya, adalah penemuan peninggalan manusia purba, seperti *Pithecanthropos Erectus* maupun Manusia Mojokerto. Tampak, bahwa kenyataannya belum diterima secara umum[4]. Memang kita ketahui pula, betapa penemuan bagian kerangka manusia purba yang tampak dekat pada kerangka kera besar dan akibatnya dinilai mendukung pikiran Darwin, pada abad ke-19 menghebohkan masyarakat di Eropa dan Amerika. Pendapat Darwin dari semula dianggap melecehkan ajaran agama dan isi kitab suci

Dalam kaitan itu perlu diakui, bahwa hingga sekarang perkembangan ilmu pengetahuan biologi dan fisika masih belum dipahami oleh masyarakat luas di seluruh dunia. Demikianlah perjalanan pertama ke bulan bukan hanya menimbulkan masalah di Propinsi Aceh[5]. Indonesia. misalnya. melainkan malahan juga di negara maju seperti Amerika Serikat. Memang masih banyak kalangan yang belum dapat mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan masa kini, karena tidak mampu melepaskan diri dari gambaran yang didasari makna kharfiah kitab-kitab suci mengenai ciptaan alam dan manusia.

Kiranya jelas, bahwa permasalahan seperti itu berkaitan erat dengan taraf kependidikan dan keberadaban kalangan-kalangan masyarakat umum yang masih perlu dihadapi.

Masalah selanjutnya yang dapat disebutkan dalam hubungan bersangkutan, ialah bahwa kepentingan peninggalan arkeologi yang berupa reruntuhan bangunan lama dalam berbagai taraf keberadaan juga kurang dipahami. Contoh-contoh dengan mudah didapatkan. Pemugaran Candi Borobudur merupakan bangunan kebudayaan Buddhisme yang unik, tidak ada duanya di seluruh dunia sehingga menarik perhatian para ahli dan masyarakat awam secara internasional. Namun pada saatnya di Indonesia banyak menimbulkan masalah. Acara pemugarannya dipertanyakan oleh sementara kalangan masyarakat, yang menghkawatirkan seolah-olah Candi Borobudur itu dibangun kembali, karena ada keinginan di kalangan pemerintah untuk memperkuat atau "mengembalikan" Agama Buddha di Indonesia[6]. Adapun merupakan keuntungan bagi kegiatan di Candi Borobudur (yang dilakukan dengan bantuan internasional), bahwa pada masa yang kurang-lebih sama Mesjid Demak, selaku peninggalan kuna masa Islam, telah direncanakan untuk dipugar juga.

Kebanyakan penentangan terhadap kegiatan arkeologi memang berkaitan dengan keyakinan agama yang menjurus ke arah fanatisme, sehingga sulit menumbuhkan pemahaman dan toleransi secara proporsional. Demikianlah juga dialami, betapa pameran arkeologi di Aceh semula dinilai selaku kegiatan berhala dan musyrik.

Akan tetapi, kadang-kadang tampak juga kekhawatiran pribadi yang tumbuh dari ketakutan yang dilandasi takhyul. Misalnya di Sulawesi Selatan, pembersihan dan pemugaran makam-makam kuno pada awalnya tidak disambut

baik oleh masyarakat sekitar. Semula memang diperkirakan ada pemikiran mengenai pekerjaan musyrik dan berhala lagi. Akan tetapi kemudian didapatkan keterangan, bahwa masyarakat setempat khawatir akan menimbulkan amarah para nenek-moyang yang dimakamkan di sana, bila makam mereka diganggu. Memang, ketika para arkeolog yang didatangkan dari proyek Borobudur dan bekerja di tempat makam itu ternyata tidak mengalami musibah apapun, maka masyarakat sekitar bersedia ikut membantu. Kini semua peninggalan arkeologi di Sulawesi Selatan dilaksanakan oleh tenaga setempat.

3. Upaya Memasyarakatkan Kepentingan Kegiatan Ilmiah Arkeologi

Kiranya dapat diperhitungkan, bahwa apresiasi yang umumnya masih kurang terhadap kepentingan arkeologi pada khususnya, dan sejarah kuno Indonesia pada umumnya, bisa juga mempengaruhi sikap para arkeolog dan sejarawan sendiri, yang karenanya menjadi ragu-ragu dalam menghadapi masyarakat luas. Keragu-raguan itu dengan sendirinya dapat merugikan pengembangan arkeologi dan sejarah sebagai ilmu.

Sambil mempertimbangkan perkembangan sosial-budaya masyarakat, yang dengan sendirinya tidak akan berhenti, hendaknya dipersiapkan, bagaimana dapat "memasarkan" kepentingan dan hakikat arkeologi lewat jalur-jalur kehidupan sosial-budaya masyarakat sebanyak mungkin. Hal yang sangat diperlukan memang juga dikembangkannya ilmu sejarah, termasuk sejarah kuno, selaku pelajaran wajib di sekolah-sekolah. Pengetahuan mengenai sejarah, baik umum maupun khusus yang menyangkut negara dan bangsa sendiri tetap perlu diakui penting juga untuk *nation building*.

Dalam kaitan itu arkeologi mesti disadari sebagai ilmu yang patut berkembang di Indonesia, karena berkepentingan dengan peninggalan fisik masa lampau, sedangkan bumi kita menyimpan banyak sekali khasanah budaya bangsa (*cultural property*)[7]. Bila sekalian peninggalan tersebut diperhatikan, maka pengungkapannya dapat dinilai mampu lebih memperjelas gambaran mengenai sejarah bangsa, dan bahkan sejarah umat manusia secara umum[8]. Demikianlah juga sudah disadari, bahwa peninggalan-peninggalan fisik budaya bukan hanya monopoli kegiatan bagi para arkeolog. Pemugaran Candi Borobudur telah menunjukkan secara jelas, keperluan memanfaatkan ilmiawan dari disiplin dan

ilmu lain, seperti para ahli arsitektur, biologi, biokimia, botani, geologi, dll. Dari sudut pandang ilmiah, maka peninggalan budaya lama memang sudah jelas disadari selaku bidang yang patut diteliti secara multi disiplin.

B . Pemasyarakatan Manfaat Praktis Arkeologi

1. Kepentingan Pariwisata

Pada Seminar *SWISS-INDONESIAN FORUM ON CULTURE AND INTERNATIONAL TOURISME*, Oktober 16-19, 1994, di Lausanne, secara khusus disoroti kepentingan pariwisata secara positif dalam kaitan memasyarakatkan peninggalan budaya suatu bangsa.

Dalam kaitan itu dapat diingat, betapa pariwisata di masa awal dikhawatirkan sekali akan merusak budaya tradisional suatu bangsa. Kekhawatiran itu terutama diungkapkan oleh bangsa-bangsa dari negara berkembang. Namun, karena bagaimana juga pariwisata sebagai industri memang diperlukan untuk mengumpulkan devisa negara, maka kemudian diupayakan untuk menunjuk pada segi-segi positif kedatangan wisatawan asing pada suatu wilayah yang mengandung peninggalan sejarah-budaya suatu bangsa[9]. Sekalipun disoroti justru kepentingan positifnya, namun digarisbawahi pula kepentingan pengamanan terhadap peninggalan budaya termaksud dengan sejenis pendidikan etika dipihak wisatawan. Tetapi sebaliknya pula bangsa yang menawarkan peninggalan budayanya sebagai tujuan pariwisata, mesti mampu "memasarkannya" secara baik.

Diskusi dalam kelompok-kelompok khusus dan terbatas dalam hubungan topik bersangkutan cukup hangat, terutama juga dari pihak bangsa maju yang diharapkan mengirim wisatawan sebanyak-banyaknya kepada negara berkembang yang memiliki peninggalan tradisional itu.

Hanya dengan saling pengertian yang memadai, maka peninggalan sejarah budaya suatu bangsa bisa dimanfaatkan untuk industri pariwisata, berarti untuk mendatangkan devisa bagi bangsa bersangkutan.

Demikianlah, untuk masyarakat Indonesia pun, kegunaan praktis peninggalan budaya fisik itu kiranya mesti dinyatakan secara lebih mantap. Pemanfaatan Candi Borobudur, Candi Prambanan dan sekitarnya selaku tujuan wisata da-

lam kaitan itu telah mampu menunjukkan kepentingan pelestarian khasanah budaya fisik. Memang segera terbukti pula, bahwa pemanfaatannya guna pariwisata sanggup pula meningkatkan kehidupan sosial-ekonomi masyarakat sekitar. Kini penduduk di lingkungan Taman Borobudur dan Prambanan jelas telah lebih meningkat keadaan ekonominya daripada di masa sebelum pemugaran. Maka, dalam penataan yang memadai, segi ekonomis kegiatan arkeologi boleh dikatakan sudah terbukti.

Akan tetapi, tampak bukan hanya jenis bangunan lama yang telah terpugar bisa menarik perhatian wisatawan. Reruntuhan dan peninggalan lain yang masih belum jelas asal-usulnya pun dikunjungi wisatawan mancanegara. Mereka acapkali khusus datang dalam rangka wisata sejarah (*historical tourism*). Kita ketahui, betapa wilayah penemuan *pithecanthropus erectus* sering dikunjungi, walaupun tidak di seluruh daerahnya tampak sesuatu yang jelas. Memang perlu diakui, bahwa pengunjungan ke tempat-tempat makhluk purba seringkali disalah-gunakan untuk menbeli fosil oleh turis yang tak bertanggung-jawab, dan yang oleh penduduk setempat dengan sendirinya dimanfaatkan. Akan tetapi, dengan penjagaan ketat, tempat peninggalan manusia dan makhluk purba lain bisa saja dijadikan tujuan wisata yang menarik.

2. Peninggalan Budaya Lama Fisik dan Non-Fisik

Selain dalam kaitan pariwisata budaya, perhatian terhadap peninggalan lama, bukan hanya yang fisik melainkan juga yang non-fisik, dalam dunia internasional, telah juga dimanfaatkan selaku bahan bandingan dalam telaah terhadap kehidupan manusia secara umum. Maksudnya, keadaan di masa lampau itu diharapkan dapat memberi masukan bagi upaya peningkatan kehidupan masyarakat masa kini yang tertinggal[10]. Dalam kaitan itupun pariwisata dengan tujuan sejarah seperti telah disinggung di atas, bisa ikut membantu dalam pengembangannya.

Di Indonesia penelitian dengan tujuan ilmiah tersebut sejauh ini belum dilaksanakan. Tetapi kiranya perlu dipikirkan pula.

Pertama-tama kita memiliki banyak peninggalan penduduk dari masa jauh lampau. Disamping itu kita pun masih menghitung sebagian dari penduduk kita di masa kini, yang taraf kehidupannya, termasuk taraf keberadabannya, masih

sangat tertinggal. Memang tidak selalu mungkin untuk membandingkan atau menyamakan kehidupan masa lampau dengan keadaan suku-suku tertinggal masa kini. Akan tetapi, tampak masih cukup memadai pula informasi yang bisa didapatkan liwat perbandingan kehidupan manusia yang kira-kira bertaraf peradaban yang sama. Misalnya, kita memiliki peninggalan dari masa sekitar 5000 tahun yang lalu, yaitu di gua-gua di Sulawesi. Peninggalannya terutama terdiri dari gambaran hewan dan goresan hias pada dinding gua. Adapun dalam pemilihan warna dan penggunaan bahan pewarnanya gambaran dinding penghuni gua masa lampau itu sangat mengingatkan pada karya-karya suku-suku terasing kita. Selain dari itu, cara hidup sebagaimana terungkapkan dalam gambaran dinding gua, jelas menunjukkan terutama cara hidup perburuan. Kenyataan mengenai tanam-menanam masih sangat sederhana. Keadaan itu segera mengingatkan kita pada cara hidup berbagai suku terasing di masa kini. Kemudian, yang lebih mengesankan lagi, ternyata, bahwa suku-suku terasing yang tinggal di dekat tempat penemuan prasejarah sampai sekarang masih mempertahankan cara hidup prasejarah pula.

Telaah terhadap cara hidup suku-suku terasing kita yang masih berada dalam suasana "prasejarah" (misalnya zaman batu, seperti di Irian), dalam kaitan dengan peninggalan prasejarah yang masih tersimpan, diharapkan dapat memberi pengertian lebih baik, sehingga dapat ditemukan cara-cara yang paling cocok untuk mengupayakan peningkatan taraf keberadaban suku-suku terasing bersangkutan. Umpamanya, mungkin bisa ditelaah segi-segi apa yang menjadi unsur cukup positif yang dapat memacu kemajuan dan yang mana yang negatif sehingga merupakan hambatan[11].

C. Informasi Kepada Masyarakat

Menghadapi Dinamika Masyarakat Dewasa Ini

Masyarakat di masa kini tampak berkembang pesat akibat pengaruh globalisasi, terutama di bidang informasi. Demikianlah dapat diharapkan akan terjadi kemajuan pula dalam pemahaman masyarakat tentang kepentingan ilmu seja-

rah. Namun, pemahaman itu dengan sendirinya bisa berakibat positif maupun negatif, yang kedua-duanya perlu ditanggapi secara memadai.

Akibat positif, dalam arti masyarakat siap dan bersedia menghadapi peninggalan sejarah bangsa dengan perhatian terbuka dan produktif, tentu saja mesti diterima dengan kesiapan untuk memenuhi tuntutan mendapatkan informasi kesejarahan yang lengkap. Hal itu yang acapkali kurang dipenuhi. Misalnya saja, penemuan penelitian arkeologi yang baru, tidak jarang menunggu-nunggu laporan lengkap, nya sampai bertahun-tahun. Demikianlah masyarakat selalu ketinggalan pengetahuan mengenai yang sedemikian penting dalam pengembangan kebudayaan bangsa. Maka tidak jarang tampak, betapa masyarakat justru lebih percaya pada informasi dari luar negeri, yang seringkali malahan belum mengetahui perkembangan baru di Indonesia. Demikianlah penemuan gua-gua bergambar di Sulawesi-Selatan hingga sekarang belum ditelaah serta dilaporkan secara ilmiah kepada dunia arkeologi internasional. Bahkan, para prasejarawan juga tidak tampak menyebutkan masalahnya dalam seminar internasional. Maka tidak mengherankan, bila masalah gua bergambar di Indonesia tidak termasuk dalam buku terbitan mengenai "*Rockart in the old World*" (1992), yang merupakan penerbitan laporan Seminar Internasional Prasejarah di Darwin tahun 1988.

Namun, memang masih banyak penemuan arkeologi lain lagi yang belum terlaporkan, sehingga tidak diketahui dunia internasional[12].

Hal lain, yang juga cukup sering dikeluhkan ialah pemberian keterangan (*label*) pada benda-benda yang dipamerkan di dalam museum. Selanjutnya, di bidang pariwisata kesejarahan pun pemberian keterangan oleh para guide tidak jarang kurang memenuhi syarat.

Demikianlah masih banyak yang perlu diperbaiki supaya dapat ditanggapi kemajuan masyarakat di bidang informasi sejarah.

Akibat negatif tentang informasi global di bidang sejarah acapkali justru timbul karena unsur-unsur kurang baik yang ditemukan mengenai sejarah bangsa. Dalam kaitan itu memang benar, bahwa informasi sejarah dengan sendirinya tidak selamanya positif mengenai suatu bangsa. Kebenaran sejarah tentu menunjukkan pula segi-segi yang kurang menyenangkan. Dalam hubungan itulah masyarakat mesti diberi pemahaman mengenai sifat ilmu dan perkembangan il-

miah. Contoh yang cukup sering dihadapi ialah pandangan masyarakat terhadap sifat orang yang telah ditokohkan. Walaupun tidak ada yang mampu menyangkal, bahwa manusia adalah manusia yang dengan sendirinya memiliki sifat buruk di samping yang baik, namun ungkapan segi-segi kurang positif mengenai seorang tokoh acapkali tidak diterima baik[13]. Selain dari itu bisa juga terdapat beda pendapat mengenai seorang tokoh. Misalnya masalah mengenai Hasanuddin dan Arung Palaka di Sulawesi Selatan tidak pernah dibahas sampai tuntas. Tetapi kenyataannya ialah, bahwa kedua-dua tokoh memiliki pendukung yang cukup luas, sehingga masalahnya tampak dibiarkan saja.

Selanjutnya, informasi dari luar, khususnya dari bangsa bekas penjajah mengenai wilayah bekas jajahannya, cukup sering pula subjektif dan bisa saja bertujuan memojokkan bangsa bekas jajahan itu. Contoh paling mudah ialah apa yang disebutkan mengenai upaya merebut Kemerdekaan di Indonesia. Kejadian yang dengan bangga kita sebutkan sebagai "Perang Kemerdekaan", dalam buku sejarah di Negeri Belanda dinamakan "pemberontakan terhadap kuasa sah", serta tidak dibahas secara rinci bagaimana akibatnya bagi penjajahan Belanda.

Akan tetapi, informasi mengenai penemuan arkeologi dan prasejarah, yang tak ada kaitannya dengan perasaan kolonial, bisa berbeda pula. Dalam hubungan itu dari pihak para ahli kita sendiri mesti diupayakan penelitian mendalam yang mengarah pada pemberian informasi yang benar-benar bertanggung-jawab. "Sengketa" ilmiah mengenai peninggalan Sriwijaya bisa diajukan sebagai contoh. Demikian pula permasalahan mengenai nama "Sailendra" dengan akibat tanggapan pula terhadap ada tidaknya dua wangsa raja di Jawa Tengah merupakan misal yang terkenal.

Memang mesti diakui, bahwa informasi yang dapat diberikan oleh ilmu purbakala sangat tergantung dari jelas-tidaknya penemuan yang didapatkan serta pembuktikan yang sanggup diberikan. Namun demikian, banyak yang dengan penemuan masa kini sudah dapat dicapai, apabila para arkeolog kita lebih cepat menghasilkan pelaporannya. Misalnya, mengenai yang disebut "*megalithic tradition*" dan yang dinamakan "masalah dunia prasejarah" ("*problem of the prehistoric world*"), penemuan-penemuan di Indonesia rasanya akan bisa menyumbang banyak untuk pengungkapannya (periksa catatan kaki no. 11).

Demikianlah kiranya masih banyak yang perlu dilakukan oleh para arkeolog kita guna memberikan informasi kepurbakalaan yang semakin jelas, sehingga masyarakat kita secara umum bisa meningkat pula pemahaman sejarahnya.

KEPUSTAKAAN

Asmar, Teguh,

1978. "The Megalithic Tradition", dalam Haryati Soebadio dan Carine A.du Marchie Sarvaas(ed.),1978, *Dynamics of Indonesian History*, hal29-40.

Bellwood,P.,

1985. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Sydney. Flood. Josephine,1983, *Archaeology of the Dreamtime*, Sydney.

Hayden,Brian,

1993. *Archaeology, The Science of Once and Future Things*, New York.

Lorblanchet, Michel,(ed).

1992. *Rockart in the Old World*, India (Indira Gandhi NationalCentre for the Arts).

Sardjono Pradokusumo,Partini,

1986. *Kakawin Gadjah Mada*, Sebuah Karyasastra Kakawin Abad ke-20. Bandung.

Soebadio,Haryati,

1989 "Proses Sosial-Budaya di Masa Mendatang yang Relevan untuk Para Arkeolog", Sambutan pada Pembukaan Seminar Arkeologi di Yogyakarta.Diterbitkan pula *dalam Himpunan Ceramah Menteri Sosial Republik Indonesia mengenai Sosial-budaya*, tahun 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, Jakarta, 1993.

1990. "Living Prehistory", Sambutanpada Pembukaan *Seminar Prasejarah di Yogyakarta*. Terbit dalam Laporan Seminar,dan juga dalam Himpunan Ceramah (lihat di atas).

--- dan Saparinah Sadli,

1990. *Kartini, Pribadi Mandiri*. Jakarta, Gramedia.

Soejono R.P.

1978. "Prehistoric Indonesia" dalam *Dyamics of Indonesian History* 1978, hal 1-28.

Soekmono dan Samidi c.s., laporan belum terbit, *Saving Chandi Borobudur For 1000 Years More. SWISS-INDONESIAN FORUM*, 1994. *The Role of Tourism in Preserving Nature and Cultural Heritage*. UNESCO.

Catatan Kaki

1. Masalahnya acapkali menjadi pembicaraan dalam seminar yang membahas data sejarah, a.l. pada seminar regional UNESCO mengenai *Cultural Hero* serta pada seminar mengenai Siliwangi di tahun 80-an. Yang kiranya menarik perhatian ialah, bahwa pada seminar UNESCO tersebut, Malaysia mengajukan Hang Tuah selaku cultural hero, sedangkan di Indonesia Hang Tuah malahan dianggap pahlawan nasional.

2. Kita ingat betapa pada tahun 1988 ditemukan naskah di Jawa-Barat yang oleh masyarakat umum seketika diterima selaku bukti kenyataan Kerajaan Tarumanegara. Masalahnya sempat menjadi kontroversial, karena para ilmiawan menunjukkan, bahwa naskah bersangkutan bukan berasal dari masa lampau itu, melainkan dibuat jauh kemudian.

3. Misalnya, naskah tentang Gadjah Mada yang digunakan oleh Sdr. Partini Sardjono Pradokusumo dalam penulisan dissertasi, semula dikira naskah cukup lama, namun data telaah ilmiah lanjut ternyata tidak setua itu. Akan tetapi, karena cukup menarik isi, maupun gejala penulisannya di masa sekarang, maka disetujui memanfaatkannya selaku pokok dissertasi (1986 di Universitas Indonesia).

4. Waktu pada tahun 1986-1987 Bapak Soedharmono selaku Ketua Golkar meninjau di wilayah penemuan serta mengunjungi site-museum makhluk purba *pithecanthropus* itu, masih timbul banyak pertanyaan mengenai bagaimana kaitan penemuan manusia purba ini dengan apa yang diajarkan oleh agama mengenai Nabi Adao. Para penanya bahkan tergolongkan orang terdidik pula.

5. Konon sekelompok alim-ulama mengancam hendak merusak alat-alat televisi, karena memberi keterangan yang bertentangan dengan ajaran agama.

6. Saya hadapi masalahnya selaku Direktur Jenderal Kebudayaan (1978-1987).

7. *Cultural Property* umumnya disebutkan terdiri dari "bangunan, situs serta obyek bergerak yang bernilai arkeologi maupun sejarah, termasuk juga peninggalan prasejarah seperti peninggalan manusia purba serta hewan sezamannya" (Bandingkan ungkapan dalam Peraturan Monumen Indonesia).

8. Kenyataan mengenai manusia purba dan qua-qua kuna di Indonesia, dengan masih terdapatnya suku terasing, seperti di Irian, telah menimbulkan pemikiran mengenai "suku-suku asli" yang tergeserkan oleh pendatang Melayu. Demikianlah ada pemikiran, bahwa penduduk asli Australia berasal dari wilayah Indonesia (disinggung dalam Haryati Soebadio 1990, "Living Prehistory").

9. Periksa kertaskerja yang dimuat dalam laporan dari Lausanne, *The Role of Tourism in Preserving Nature and Cultural Heritage*, 1994. Obyek kertas-kertas kerjanya mencakup semua permasalahan, baik yang positif maupun yang negatif, seperti yang dibahas oleh Anders Arfwedson (hal 21).

10. Kemungkinan kegiatan di bidang ini telah saya ajukan pada pembukaan seminar prasejarah tanggal 25 Juli 1990 di Yogyakarta dalam kertas kerja berjudul *Living Prehistory*, yang diterbitkan dalam laporannya (periksa juga catatan kaki no. 8).

11. Tindakan-tindakan yang telah diadakan hingga sekarang ini dan yang tidak dilaksanakan dengan cara penelitian yang memadai, tidak jarang justru merugikan. Misalnya saja, upaya mengajarkan penanaman padi di Irian Barat pada saatnya gagal total, karena penduduk yang biasa makan dengan hanya memetik saja hasil tanaman di hutan, tidak bersedia bekerja sedemikian intensif guna menghasilkan beras! Baru sekarang ini, dan setelah pembinaan sangat lama, penduduk Irian mau menanam padi. Mereka kini juga tampak suka sekali makan nasi.

    Akan tetapi, terjadi juga masalah dalam kehidupan batiniah sosial-budaya, akibat pembinaan yang kurang tepat. Misalnya, dalam pendidikan agama yang diupayakan, penduduk terasing diajari, bahwa keyakinan asli mereka dengan segala tabunya tidak bisa berlaku lagi. Akan tetapi, dalam pendidikan agama barunya mereka belum mendapatkan pemahaman yang memadai mengenai aneka macam peraturan yang tidak diberlakukan sebagai tabu, namun sama kepentingannya. Demikianlah pelanggaran peraturan sosial-budaya acapkali terjadi akibat kurang pemahaman.

12. dapat disebutkan juga penemuan Candi Sambisari dekat Yogyakarta. Padahal penemuan bersangkutan pada hakikatnya membuktikan terjadinya letusan Gunung Merapi, seperti sebelumnya hanya diperkirakan saja sebagai salah satu sebab berpindahnya kekuasaan dari Jawa Tengah ke Jawa Timur. Demikian pula penemuan batu-batu *megalith* di sebelah Utara Propinsi Sumatra-Barat, dekat Desa Mahat. Sedangkan penemuan itu, bersama dengan penemuan sejenis di Irian Utara, dapat menanggapi gambaran lama, bahwa kebudayaan *megalith* khususnya terdapat di Indonesia bagian Selatan.

13. Tanggapan Prof.Dr.Harsja Bachtiar (alm) tentang Kartini yang dinilainya tidak sehebat yang digambarkan, sebagaimana diketahui, menimbulkan banyak tentangan. Namun demikian, Harsja Bachtiar kemudian mendukung penulisan buku tentang Kartini (*Pribadi Mandiri*) yang disusun oleh Haryati Soebadio dan Saparinah Sadli

DINAMIKA MASAYARAKAT MASA MAJAPAHIT DAN DAMPAKNYA PADA KEHIDUPAN BERAGAMA: SEBUAH STUDI KASUS

Hariani Santiko

I. Pendahuluan

Penelitian masyarakat pada periode Hindu-Buddha (abad VII - XVI M) selama ini pada dasarnya mempunyai tujuan, pertama mencari kaitannya dengan proses akulturasi dan difusi, dan kedua untuk merekonstruksi kehidupan sosial dari masa tertentu, misalnya Mataram Kuna, Masa Kediri, Masa Majapahit dan sebagainya. Jenis penelitian yang disebut terakhir ini pada umumnya mempergunakan data sumber tertulis, terutama prasasti, kemudian data dari karya sastra baik kakawin, kidung maupun karya sastra Jawa Kuna/Jawa Tengahan yang berbentuk prosa. Demikian pula, berita-berita asing (Cina, Arab, Portugis dan sebagainya) ikut memperkuat data yang telah ada.

Di samping itu penelitian cara hidup masyarakat Jawa Kuna pernah diteliti melalui pengamatan relief candi, seperti yang pernah dilakukan oleh A.J.Bernet Kempers (1960) yang telah membandingkan adegan-adegan pada relief Candi Borobudur misalnya adegan orang yang sedang bekerja di sawah, berjualan di pasar, mengikat padi dan sebagainya, dengan keadaan yang sama pada masa sekarang. Kemudian rekonstruksi kehidupan masyarakat Jawa Kuna pernah dilakukan berdasarkan pengamatan relief Mahakarmawibhanga, di kaki Candi Borobudur (Badil & Nurhadi Rangkuti ed. 1989).

Merekonstruksi kehidupan masyarakat masa lalu berdasarkan materi yang mereka tinggalkan adalah salah satu tujuan penelitian arkeologi (Deetz 1980:108 - 109). Berbagai metode penelitian arkeologi telah dikembangkan untuk itu, antara lain melalui penelitian arkeologi sosial (Renfrew 1982), melalui " arkeologi

perilaku" (Schiffer 1976), telaah struktural dan hubungan simbolik (Hodder 1982) dan sebagainya.

Benda-benda tinggalan manusia tersebut, menurut Schiffer, adalah cerminan tingkah laku di masa lalu walaupun telah mengalami proses transformasi (1976: 11-12), bahkan ada pendapat bahwa artefak mengandung ide-ide (*mental template*) dari pembuatnya (Deetz 1967). Oleh karena itu, dalam pertemuan ini kita coba merekonstruksi pola kelakuan masyarakat Jawa Kuna melalui artefak-artefaknya, pokok bahasan dibatasi yaitu pada masyarakat agama Masa Majapahit.

Dengan memperhatikan perubahan ciri-ciri pada benda-benda tinggalan pada masa itu yang ditunjang dengan data yang diperoleh dari sumber tertulis, diharapkan dapat mengetahui pola kelakuan dan (perubahan) ide-ide masyarakat Majapahit. Untuk itu akan diterapkan pendekatan Sejarah Budaya yang memakai kerangka teoritis yang disebut normatif. Melalui pendekatan normatif, kebudayaan dianggap sebagai wadah dari ide-ide, nilai-nilai dan kepercayaan, yang muncul melalui norma-norma sekelompok manusia. Anggota-anggota kebudayaan tersebut diwajibkan mengikuti norma-norma yang akan menjadi penentu perilaku mereka. Menurut pendekatan normatif ini, perubahan kebudayaan adalah perubahan ide-ide (*shared ideas*), nilai-nilai (*values*) dan perubahan kepercayaan (*beliefs*). Perubahan ini disebabkan oleh tenggang waktu (*temporal*) atau "geographic" karena pergi dari pusat kebudayaan tertentu, sehingga ikatan norma melemah (Flannery 1980: 103).

II. Data Arkeologi Dan Data Dari Sumber Tertulis

2.1. Peninggalan arkeologi yang bersifat keagamaan dari Masa Majapahit ini beragam jenis dan sifat keagamaannya. Sebagian besar memang tempat suci bersifat Saiwa kemudian Bauddha, tetapi pada masa ini telah pula dijumpai peninggalan-peninggalan Islam yaitu makam-makam.

Tempat suci Hindu dan Buddha terdiri atas bangunan suci yang pada umumnya disebut candi, gua-gua pertapaan, pemandian atau kolam suci (*patirthan*), dan sering pula dimasukkan dalam daftar adalah pintu-pintu gerbang atau gapura.

Gua-gua pertapaan beberapa ditemukan di sekitar Tulungagung, adalah Gua Pasir dan Gua Tritis, sedangkan lainnya terdapat di lereng gunung Penanggungan, di antaranya Gua Lawa dan Gua Kendalisada. *Patirthan* atau kolam suci tidak banyak yang tertinggal, diantaranya adalah candi Tikus di Trawulan, 2 buah *patirthan* di halaman luar candi Panataran, sebuah bekas kolam di halaman dalam Candi Sukuh, dan sebuah bekas kolam di depan Gua Tritis.[1)]

Pintu gerbang (gapura) terdapat beberapa, yaitu Gapura Plumbangan, Jedong, Bajangratu, ketiganya berbentuk *paduraksa*, dan sebuah lagi berbentuk *bentar* yaitu Wringin Lawang.

Bangunan suci yang disebut candi, jumlahnya banyak, dan N.J.Krom telah mengelompokkan berdasarkan kronologinya menjadi 3 kelompok, yaitu candi-candi dari awal Majapahit, candi-candi dari masa sekitar pemerintahan Raja Hayam Wuruk, dan candi-candi dari akhir Majapahit (II, 1923). Di bawah ini akan di daftar beberapa candi khususnya yang masih agak utuh atau utuh.

A. *Candi-candi dari awal Majapahit*

Nama	Tahun/sifat-sifat	Lokasi	Keterangan
1. C. Kotes	1301 M/Saiwa	Blitar	Bentuk lapik dan altar dan miniatur candi di atas
2. C. Sumberjati	309/Saiwa?	Blitar	Tidak jelas bentuknya
3. C. Rimbi	?/Saiwa	Jombang	Kaki berteras tiga, badan candi tanpa atap
4. C. Jago	1343/Bauddha	Tumpang	id

B. *Dari masa sekitar pemerintahan raja Hayam Wuruk*

Nama	Tahun/sifat-sifat	Lokasi	Keterangan
1. C. Brahu	1350/Saiwa	Trowulan	Terdiri dari 3 bagian
2. C. Pari	1371/Saiwa?	Porong	Terdiri dari 3 bagian, tangga istimewa

3. C. Kalicilik	1349/Saiwa?	Blitar	Terdiri dari 3 bagian
4. C. Bhayalangu	369/Saiwa?	T. Agung	Kaki tubuh tanpa atap
5. C. Surawana	?/Saiwa	Pare	id
6. Kedaton	1370/Saiwa	Pajarakan	Bentuk lapik/batur (Andung Biru)
7. C. Tegawangi	1370/Saiwa	Pare	Kaki tubuh tanpa atap
8. C. Jabung	1354/Bauddha	?Kraksaan	Terdiri dari 3 bagian
9. C. Panataran (angka tahun)	1369/Saiwa	Blitar	id
10. C. Panataran	1347/Saiwa	Blitar	Kaki tubuh tanpa atap (Naga)
11. C. Panataran (Candi Induk)	1347/Saiwa	Blitar	Kaki berteras 3 tubuh tanpa atap
12. C. Brangkal	1350/Saiwa	Majasari	Terdiri dari 3 bagian
13. C. Sanggrah-an	?/Bauddha	T. Agung	Berbentuk lapik/batur

C. Bangunan suci dari akhir Majapahit

Nama	Tahun/sifat-sifat	Lokasi	Keterangan
1. C. Bocok	1436/?	Ngantang	Bentuk lapik/batur?
2. C. Gambar Wetan	?/Saiwa	Gn.Kelud	Bentuk lapik/batur
3. C. Gambar	?/?	Tulungagung	id
4. C. Lereng Gn	1294-1511/Saiwa	G. Penanggungan	Berundak teras Penanggungan
5. C. Sukuh	1416-1445/Saiwa	G. Lawu	Kerucut dipenggal
6. C. Ceta	1448-1456/Saiwa	id	?

Di samping nama-nama dalam daftar tersebut di atas, masih terdapat nama-nama candi yang masih terdapat nama-nama candi, baik yang disebut dalam kitabnya Krom, maupun pada karangan-karangan lainnya, yaitu candi Cungkup (di Majawarno), candi Ngetos, candi Sumur, bangunan berundak teras di gunung Arjuna [3] dan sebagainya.

Memperhatikan ciri-ciri arsitektural candi-candi dalam daftar di atas, dapat kita kemukakan hal-hal sebagai berikut:

1) Pada jaman Majapahit ini terdapat 2 macam gaya candi, yaitu candi gaya Singasari dan candi gaya Majapahit. Candi gaya Singasari adalah candi yang memiliki bagian-bagian kaki-tubuh-atap candi, dengan ruangan candi (*garbhagrha*) yang dapat dimasuki dari satu pintu yang biasanya ada di sisi barat. Candi gaya Singasari ini terlihat langsing dan terlihat lebih tinggi dari ukuran yang sebenarnya, karena pertama atap candi menjulang tinggi, lapisan-lapiasan atap (*bhumi*) tidak terlihat dengan jelas, kemudian diberi puncak atap berupa kubus yang memanjang ke atas. Kedua, candi tidak mempunyai *pradaksinapatha* sehingga menambah kesan ramping.[4)]

Ragam hias bangunan candi gaya Singasari dari masa Majapahit ini sederhana, tetapi sangat serasi. Contoh candi gaya Singasari ini adalah candi Brangkal, candi Kalicilik, dan candi angka tahun dalam kompleks candi Panataran.

Dua buah candi dari masa Majapahit yang sulit dikelompokkan ke dalam candi-candi gaya Singasari karena mempunyai perbedaan arsitektural yang menyolok, adalah candi Pari dan candi Jabung.

Di samping candi-candi gaya Singasari terdapat candi-candi gaya Majapahit. Ciri pokok candi gaya Majapahit ini tidak memiliki ketiga bagian candi secara lengkap (kaki-tubuh-atap). Tidak adanya atap tersebut karena telah hilang, tetapi ada pula yang memang konstruksinya demikian, misalnya candi Kotes, candi Gambar Wetan, Candi Kedaton, dan sebagainya. Candi-candi yang disebut terakhir ini berbentuk semacam lapik/batur dan mungkin, seperti halnya candi Kotes, di atas batur tersebut berdiri altar dan miniatur candi. Menarik perhatian adalah bangunan berundak teras, yang telah muncul pada masa Majapahit awal. Bangunan ini ada 2 jenis, yaitu:

a. Bangunan berundak teras 3, dengan satu atau 2 tangga yang menghubungkan ketiga teras tersebut. Badan candi dengan *garbhagrha* terletak di atas teras ke tiga menggeser ke belakang dari titik pusat, dan memiliki tiga relung di tiga sisi tubuhnya untuk menempatkan arca. Atap

tidak ditemukan lagi, kemungkinan bertingkat seperti atap meru di Bali. Hal ini dikemukakan , karena salah satu relief candi Jago terdapat relief bangunan suci dengan atap tumpang 7.

b. Bangunan suci berundak teras jenis kedua ini terdapat di lereng-lereng gunung, misalnya di lereng gunung Penanggungan dan lereng gunung Arjuna. Bangunan suci yang ada di lereng gunung Penanggungan , seringkali nampak "menempel" di lereng gunung tersebut. Di atas batur terdapat 1 - 3 altar dan 1 miniatur candi, tanpa arca. Tepat di tengah-tengah teras terdapat tangga menuju ke altar tersebut. Pada beberapa bangunan suci terdapat altar kecil di halaman, tepat berhadapan dengan tangga, mungkin dimaksudkan semacam *aling-aling atau kelir* (Munandar 1990: 173, Hariani Santiko 1995:5).

Hiasan dekoratif dan naratif menghias dinding dan bingkai tegak/horisontal candi-candi gaya Majapahit. Relief naratif, ceritanya pada umumnya diambil dari cerita-cerita kakawin yang bertemakan *kalepasan*. Relief-relief masa Majapahit ini penggambarannya berbeda dengan relief-relief dari masa klasik tua, sehingga menimbulkan berbagai pendapat di antara para peneliti (Munandar 1989). Tokoh-tokoh baru dimunculkan yaitu *tokoh punakawan* dan tokoh *emban wanita*.

2) Memperhatikan kronologi candi-candi tersebut terlihat bahwa candi-candi gaya Singasari muncul bersamaan waktunya dengan candi-candi gaya Majapahit. Hanya saja pada akhir masa Majapahit, kita belum (tidak ?) menemukan candi-candi gaya Singasari, sedangkan pada masa itu lebih banyak kita menemukan bangunan berundak teras tanpa tubuh candi.

Dengan adanya data sedemikian itu muncul pertanyaan penelitian sebagai berikut, pertama apa sebabnya pada satu periode muncul 2 gaya seni, kedua apa sebabnya candi-candi gaya Majapahit yaitu bangunan berundak teras tanpa tubuh candi banyak dijumpai pada akhir Majapahit dan berlokasi di lereng-lereng gunung ?

2.2. Bagaimana status suatu bangunan suci pernah dibicarakan dalam berita tertulis dari masa Majapahit, yaitu prasasti dan kitab susastra yaitu kitab Nagarakrtagama, kakawin Arjunawijaya, dan kakawin Sutasoma. Menurut berita tertulis tersebut pada masa Majapahit terdapat 3 jenis bangunan suci,

yaitu *dharma-dalm (dharma haji), dharma-lpas dan sekelompok bangunan suci yang tidak jelas statusnya. Dharma dalm (dharma-haji* adalah sejenis bangunan suci yang diperuntukkan raja dan keluarganya, berjumlah 27 buah. Kagnengan, Tumapel, Kidal, Jajaghu, Wedwa-wedwan, Tudan, Pikatan, Bukul, Jawa-jawa, Bukul, Antang, Antarashashi, Kalangbrat, Balitar, Shilabrit, Walery, Babeg, Kukap, Lumbang, Pagor, Antahpura, Sagala, Simping, Sri Ranggapura, Kuncir, Prajnaparamitapuri, Bhayalango (Nag. 73-74). Masing-masing *dharma-haji* diawasi oleh seorang *sthapaka* dan seorang *wiku-haji* , kemudian di pemerintahan pusat ada pejabat yang mengawasi secara keseluruhan, yaitu seorang *dharmadhyaksa* bernama Arya Wiradhikara (Nag.73-74) (Pigeaud 1960 I:57-58).

Dharma-lpas adalah bangunan suci yang diperuntukkan para *rsi-saiwa-sogata* dan didirikan di atas tanah wakaf (*bhudana*), berfungsi sebagai tempat pemujaan kepada dewa (*naiwedya*) dan untuk mata pencaharian (*pakajiwita*) mereka (Arj. 28: 1-2). Selanjutnya dalam kakawin Arjunawijaya disebut jenis-jenis bangunan sucinya, yaitu *tasyan dan kalagyan* bangunan suci untuk para pendeta Saiwa, *dharma kuti-kuti lpas kasadpadan* bagi pemeluk agama Buddha, dan segala jenis *wanasrama* diperuntukkan para resi yang berpakaian kulit kayu (*walkali* (Supomo 1977 I:123-24).

Mengenai *dharma-lpas* ini dijelaskan dalam Nagarakrtagama, sebagai tempat suci yang secara keseluruhan di awasi oleh *dharmadhyaksa ring kasaiwan atau Saiwadhyaksa* yang menglola segala jenis *parhyangan dan kalagyan, dharmadhyaksa ring kasogatan atau bodhyadhyaksa* mengelola segala macam *kuti dan wihara*, dan *mantri her-haji* mengelola *karesyan* dan melindungi *tapaswi* . Selanjutnya tempat-tempat suci untuk ketiga golongan agama ini disebut dalam Nagarakrtagama pupuh 76-78, yaitu:

- bangunan Saiwa : *kuti-balay, parhyangan, prasada haji, sphatikeyang*
- bangunan Bauddha: *kawinaya (dhama kasogatan lpas), kabhajradharan (kasogatan kabhajradharan akrama*
- bangunan Karesyan: ada 7 buah yaitu Sumpud, Rupit, Pilan, Pucangan, Jagadhita, Pawitra, dan Butun (Pigeaud 1960 I:59 -60)

Tempat suci kelompok ketiga tidak jelas statusnya (Nag. 78:2b), tetapi menurut pendapat Pigeaud tempat suci kelompok ketiga ini berada di luar pengawasan ketiga pejabat keagamaan tersebut di atas, karena tempat suci ini dalam Nagarakrtagama disebut sebagai *sima tan pratishta, dan swatantra sthiti* (Pigeaud 1962 IV:239 -40).

Dengan adanya *kadewaguruan (mandala)* disebut-sebut, maka tempat suci kategori tiga tidak lain adalah *wanasrama atau patapan* tempat suci untuk para resi yang letaknya terpencil (Hariani Santiko 1986).

Kemudian bagaimana hubungan gaya-gaya candi yang ada pada masa Majapahit dengan pengelompokkan tersebut di atas ? Dengan adanya kata *prasada* sebagai tempat suci *dharma-lpas kasaiwan*, Soekmono mempertanyakan apakah tempat suci ini adalah candi-candi yang bentuknya ramping , karena prasada adalah jenis bangunan suci yang langsing dan menjulang tinggi seperti menara (1993:70-71). Pendapat Soekmono tersebut kemungkinan benar, dan yang berbentuk tinggi ramping tidak hanya bangunan *dharma-lpas kasaiwan* yang disebut *prasada haji* saja, tetapi juga *dharma-haji*, karena beberapa nama yang disebut menunjuk kepada candi-candi tinggi ramping (gaya Singasari), yaitu Kidal, Jawa-Jawa (Jawi), dan Jajaghu (candi Jago) bentuk lama, yaitu sebelum dipugar oleh Adityawarman ke dalam bentuk yang kita kenal, dan Sagala (candi Singasari ?).

Adapun Simping yang tinggal kaki candi dan sebagian kaki tubuh candi kemungkinan dahulu berupa candi gaya Singasari pula, karena dalam pupuh 61-62 disebut bahwa *prasada*nya rusak dan Hayam Wuruk memerintahkan agar dibangun kembali (Pigeaud 1960 I:46).

Salah satu *wanasrama* untuk para resi (pertapa, kelompok wanasrama dan sanyasin), adalah *mandala (kadewaguruan)* yang berfungsi sebagai tempat pendidikan agama yang dipimpin oleh seorang dewaguru atau siddharesi. Di antara *mandala* yang terkenal adalah *mandala* Sagara yang pernah dikunjungi oleh Hayam Wuruk (Nag.32). Menurut Prapanca, dalam kompleks tersebut terdapat sebuah *tepas* (bangunan suci bertingkat ?) yang dinding-dindingnya berhiaskan relief yang diambil dari cerita-cerita kakawin (Pigeaud 1960 I:24). Menurut kitab *Tantu Panggelaran*, *wanasrama Sagara* ini terletak di gunung Hyang, tidak jauh dari kabuyutan Kalyasem (Pigeaud 1924:113-15). Berita Tantu Panggelaran tersebut didukung oleh *prasasti Batur* dari jaman Majapahit dan Nagarakertagama

pupuh 32 tersebut di atas. Dalam sumber disebut terakhir nama Kalyasem tidak terdapat, tetapi menyebut tempat-tempat yang dilalui oleh Hayam Wuruk ketika menuju Sagara yaitu Lesan dan Pajarakan. Kedua nama tersebut sekarang masih ada dan terletak tidak jauh dari Probolinggo dan juga gunung Hyang (Hariani Santiko 1986). Di lereng gunung Hyang terdapat sebuah bangunan suci yaitu *candi Kedaton*, apakah mungkin yang dimaksud *tepas* oleh Prapanca adalah candi Kedaton ? Karena dinding candi ini pun di hias dengan cerita Arjunawiwaha, Garudeya dan sebuah cerita lagi belum diidentifikasi.

Apabila benar, maka candi Kedaton adalah bangunan suci milik kaum resi. Candi Kedaton berbentuk lapik/batur dan mungkin seperti halnya candi Kotes, kemungkinan di atasnya dahulu ada altar dan miniatur candinya. Candi lain yang berbentuk lapik/batur adalah candi Gambar Wetan, candi Gambar, candi Tegawangi (?) dan sebagainya.

Bangunan suci untuk kaum resi lainnya adalah candi-candi berundak teras di lereng gunung Penanggungan atau Pawitra (Munandar 1990). Bahwa bangunan-bangunan berundak teras di gunung Penanggungan (Pawitra) ini adalah milik kaum resi, disebut pula dalam Nagarakertagama pupuh 58: 1-3. Dalam pupuh tersebut dikatakan bahwa ketika mengunjungi Cunggrang, raja Hayam Wuruk kemudian berjalan-jalan mengunjungi *dharma karesyan* di lereng gunung Pawitra yang asri (Nag. 58:1-3:...*dharma karesyan i parswaning acala pawitra tikang pinaran*) (Pigeaud 1960 I:43). Selain bangunan berundak teras di lereng-lereng gunung ini pun kita temukan beberapa buah gua-gua pertapaan.

Dari hasil analisa ternyata bahwa candi-candi gaya Singasari adalah candi-candi Saiwa maupun Bauddha yang berstatus sebagai *dharma-dalm* maupun *dharma-lpas*, sedangkan candi-candi gaya Majapahit khususnya bangunan berundak teras tanpa tubuh candi yang didirikan di lereng gunung, adalah milik kelompok resi. Tidak adanya arca dan orientasi ke puncak gunung sesuai dengan sistim ajarannya (Hariani Santiko 1990:156-171). Kemudian bagaimana dengan bangunan berundak teras jenis pertama, yang memiliki tubuh candi kemungkinan lengkap dengan arca-arcanya, siapa yang "memiliki", masih sulit dijawab. Sesuai dengan keheranan Soekmono, candi Panataran, Tegawangi dan Surawana, kemudian di tambah candi Rimbi, mengapa tidak dimasukkan sebagai *dharma-dalm*, bukankah tiga candi yang disebut terakhir adalah *pendharmaan* keluarga raja, dan raja

Hayam Wuruk mengunjungi candi Palah (Panataran) untuk memuja hyang Acalapati ? (Soekmono 1993:71), terdapat dugaan bahwa candi-candi tersebut memang ada hubungannya dengan kelompok resi. Terutama bagi candi Tegawangi, bentuknya lapik/batur, dan tema cerita yang dipahat adalah *lukat/ruwat* yang tidak lain adalah *diksa*, upacara menebus dosa untuk mencapai kalepasan (Hariani Santiko 1980). Apabila benar dugaan tersebut, maka dapat dimengerti mengapa candi-candi tersebut tidak dikelompokkan dengan *dharma-dalm*. Dalam kitab Rajapatigundala, memang *mandala (kadewaguruan)* tempat para resi dianggap sebagai *kadang haji*, tetapi ajarannya agamanya dianggap berbeda dengan agama resmi yaitu agama Siwa Siddhanta dan agama Buddha (Hariani Santiko 1994:11-21). Oleh karena itu candi-candi tersebut tidak bisa dimasukkan ke dalam kelompok *dharma-dalm maupun dharma lpas*. Di samping itu bentuk juga tidak menunjang, karena bukan prasada.

III. DINAMIKA MASYARAKAT AGAMA MASA MAJAPAHIT

Mulai jaman Erlangga terdapat pengelompokkan pendeta agama-agama yang ada pada waktu itu, yaitu *rsi-saiwa-sogata*. Pengelompokkan semacam itu dikenal pula pada jaman Majapahit, bahkan anggota kelompok tidak hanya tiga (*tripaksa*), tetapi juga empat (*caturdwija*). Menurut Nagarakrtagama, kelompok *tripaksa* adalah *rsi-saiwa-sogata*, sedangkan kelompok *caturdwija* adalah *rsi-saiwa-sogata-mahabrahmana (wipra)*. (Nag.51:5, dan 81:2).

Menurut beberapa peneliti dahulu, mahabrahmana seringkali diidentifikasikan dengan resi, tetapi dari bukti-bukti yang ada, ternyata keduanya berbeda (Hariani Santiko 1990:160-161). Penelitian terhadap berita tertulis ternyata bahwa brahmana (mahabrahmana atau wipra) adalah pendeta (mungkin orang India) yang ahli dalam agama Weda dan agama/ filsafat Hindu. Di antara mereka khusus didatangkan dari India dan mungkin bertindak semacam *purohita* pada raja-raja. Hal ini kita ketahui dari kitab Nagarakrtagama pupuh 12: 1 dan pupuh 83. Pada pupuh 12:1 terdapat nama dang hyang Brahmaraja, seorang pendeta Saiwa yang tinggal di komplek istana Majapahit. Pada pupuh 83 nama Brahmaraja ditemukan kembali, disini Sri Brahmaraja bersama 2 orang lainnya dikatakan sebagai pendeta (brahmana) India yang datang mengunjungi istana Majapahit dan tinggal sementara di sana. Sri Brahmaraja sangat dihormati dan disebut *kawi* yang ahli

mengenai kitab Agama (agama Siwa), *tarka (Nyaya-Waisesikha)*, *dan Samkhya*. Ia juga dikatakan sebagai ahli dalam pengetahuan Weda dan pengetahuan tentang *sat-karma-suddha* (Pigeaud 1960:10, 64). Terdapat kemungkinan kedua nama itu orangnya sama.

Di samping Nagarakrtagama, berita tentang nama sri (dang hyang) Brahmaraja ditemukan dalam beberapa prasasti, antara lain dalam *prasasti Nglawang* yang tidak jelas tahunnya. Prasasti ini menyebut tentang seorang sri maharaja (?) memerintahkan mendirikan sima di Ha....(?) untuk mendirikan sebuah *prasada* sebagai tempat bhatara Siwalingga. Kemudian disebut bhatara Sadasiwa yang dipelihara oleh Dang Hyang Brahmaraja (Yamin 1962 II:91, Hariani Santiko 1994:13).

Kemudian sebuah nama yaitu Sri Brahmaraja Ganggadhara dijumpai dalam prasasti-prasasti masa Majapahit akhir, yaitu *prasasti Ptak atau Duku* (OJO XCI) dari tahun 1408 Saka, dan *Jiu atau Trailokyapuri I, II* (OJO XCIII) dari tahun 1408 Saka pula. Menurut prasasti-prasasti tersebut Sri Brahmaraja Ganggadhara mendapat anugerah daerah Ptak, Talasan dan Pung, karena berjasa kepada raja Girindrawarddhana Dyah Ranawijaya, telah membantu ketika raja yang ketika itu bertahta di Jinggan, melawan Majapahit. Di samping itu ia pun telah berjasa melakukan *pujan-agung* memuja bhatari Durga di Kabuyutan setiap tanggal 5 bulan Asadha (Hariani Santiko 1992:136-37, 244-45). Mengingat pjarak waktu dengan Nagarakrtagama cukup lama, maka tokoh Sri Brahmaraja Ganggadhara ini bukanlah brahmana masa raja Hayam Wuruk terurai di atas.

Berdasarkan data itu, dapat kita ketahui bahwa hubungan Jawa dengan India masih terus berjalan. Contoh lain adalah hubungan Jawa dengan kerajaan Vijayanagar terjadi sekitar abad XIV-XV. Hal ini diketahui berdasarkan hubungan cerita *Siwaratrikalpa* dengan sumbernya yaitu Padma Purana. Menurut A.Teeuw, Siwaratrikalpa bersumber pada Padma Purana dan hal ini terjadi karena ada hubungan langsung antara Jawa dengan Vijayanagar, sebuah kerajaan di India Selatan yang menjadi pusat penyebaran agama Siwa (Teeuw 1986:11).

Melihat adanya hubungan langsung antara India dan Jawa, maka tidak mengherankan apabila pengaruh India di kalangan kraton lebih tebal apabila dibandingkan dengan kebudayaan India di luar kraton. Hal ini dapat kita ketahui

dari karya sastra Jawa Kuna/Jawa Tengahan yang merupakan produk kalangan kraton dan luar kraton (Edi Sedyawati 1994:327-329).

Namun tebalnya pengaruh India di lingkungan kraton ini tidak terlihat pada ciri-ciri bangunan suci yang mereka bangun. Baik dari segi struktur candi, ragam hias maupun tata letak candi dalam kompleks tidak ada yang sesuai dengan patokan-patokan yang digariskan dalam kitab Vastusastra India. Rupanya para pendukung kebudayaan kraton ini telah memiliki suatu norma tertentu yang cukup kuat dan tidak tergoyahkan walaupun pengaruh luar tetap mengalir.

Satu unsur perilaku keagamaan yang diperkirakan karena pengaruh ide luar, yaitu pemujaan lingga yang menyebar luas pada periode pertengahan dan akhir Majapahit. Tetapi pemujaan lingga ini pun telah terintegrasi ke dalam sistim kepercayaan waktu itu, yaitu ke dalam ajaran agama Siwa Siddhanta yang menjadi agama resmi jaman Majapahit, kecuali pada masa pemerintahan Tribhuwana (Hariani Santiko 1994:11-31).

Pada akhir masa Majapahit candi prasada gaya Singasari tidak (belum ?) ditemukan lagi, dan bahkan digantikan oleh bangunan-bangunan para resi yang makin banyak jumlahnya.

Kalau memang tidak ditemukan lagi candi-candi perdharmaan atau candi-candi *charma lpas* baik kasaiwan maupun kasogatan, karena memang kondisi pendukungnya sendiri yang telah melemah.

Melemahnya ini pertama-tama sebagai akibat adanya "saingan" antara agama resmi yaitu agama Siwa Siddhanta dan agama Buddha, rupanya secara diam-diam telah terjadi.

Saingan ini berakibat melemahnya kedua agama tersebut, dan bahkan pada *prasasti Waringin Sapta* tahun 1447 Masehi tidak menyebut lagi kelompok keagamaan dalam pemerintahan yang berjumlah 7 orang yaitu *sang dharmopapati* yang anggotanya terdiri dari 5 pejabat Saiwa dan 2 pejabat Bauddha (Van Naerssen 1933: 239-258). Di samping saingan kedua agama tersebut masih ada 2 sebab lain, yaitu:

1) Karena pertentangan sendiri di antara keluarga raja, perebutan tahta tetap terjadi sampai Majapahit runtuh (Hasan Djafar 1986)
2) Menguatnya pengaruh Islam di masyarakat Majapahit, termasuk di dalam kalangan keluarga raja. Hal ini terbukti dari makam-makam Islam di Tra-

laya, Trawulan, di antaranya terdapat makam keluarga istana Majapahit (Inayati 1993:84)

Dengan melemahnya agama resmi maka agama kelompok resi menjadi mencuat Agama resi sebenarnya pada dasarnya adalah agama Siwa Siddhanta pula tetapi ajarannya sedikit mengalami perubahan karena

1) Pengaruh ajaran para dewaguru (siddharesi) di mandala-mandala (Kadewaguruan) yang lebih menitik beratkan pada pengetahuan spiritual yang tinggi tentang tattwa Siwa, tentang pencapaian kalepasan dan sebagainya Ajaran ini dengan sendirinya berakibat pada perilaku keagamaan mereka di antaranya pengikutnya lebih senang mengasingkan diri melakukan *tapa* dan melakukan *puja dalam*
2) Pengaruh agama rakyat yang tersebar di antara masyarakat luas/masyarakat luar kraton Hal ini antara lain disebabkan karena murid-murid dalam mandala (kadewaguruan) tidak semuanya para resi (kelompok wanaprastha), tetapi terdapat pula para pemula (para *kak ndang*) yang tetap akan kembali ke masyarakat setelah pendidikannya selesai Bahwa mereka bukan pendeta kita ketahui dari kitab-kitab susastra Misalnya dalam kakawin Parthayajna, ketika Arjuna mengunjungi pertapaan Mahayani terdapat seorang pertapa wanita yang datang dengan maksud menggoda

Demikian pula dalam Nagarakrtagama ketika Hayam Wuruk mengunjungi mandala Sagara, banyak para*tapi* yang mengintip dan mengeluh senang melihat kegagahan rajanya dan membayangkan percintaan (Nag. 33 3)

Para resi yang telah "mendapat angin" sejak jaman Erlangga ini menjadi lebih leluasa pada masa Majapahit terutama pada masa akhir Majapahit Tempat pemujaan mereka tidak hanya menyebar di tempat-tempat terpencil yaitu di lereng-lereng gunung, tetapi juga di dataran-dataran rendah mungkin dahulu berada di sekitar desa Hal ini perlu penelitian lebih lanjut Demikian pula mereka "masuk" ke keluarga istana, bahkan raja Hayam Wuruk sendiri sangat menghormati mereka, bahkan khusus mengadakan kunjungan-kunjungan ke wanasrama-wanasrama

Menjamurnya bangunan-bangunan suci kelompok resi pada masa akhir Majapahit ini Daud Aris Tanudirjo pernah menghubungkannya dengan gejala

millenarisme, yaitu gerakan keagamaan yang mengharapkan kebahagiaan di masa datang. Hal ini disebabkan karena adanya perubahan-perubahan dalam masyarakat yang menyudutkan kelompok tertentu, disini para pemeluk agama Siwa dan Buddha, karena datangnya Islam, oleh karena itu mereka "melarikan diri" ke tempat-tempat terpencil dan mengharapkan datangnya juru selamat, dan menurut Tanudirdjo si juru selamat tersebut adalah tokoh mitos yaitu Panji dan Bhima (Tanudirdjo 1986).

Penulis kurang sependapat dengan saudara Tanudirdjo, karena alasan-alasan sebagai berikut:

1) Gerakan mellinarisme adalah gerakan messianistis yang lebih menitik beratkan pada harapan kebahagiaan di dunia ini, sedangkan agama kelompok resi justru sebaliknya, yaitu menitik beratkan kebahagiaan di "dunia sana". Ajaran-ajaran kalepasan gencar dilakukan. Mereka melakukan tapa untuk segera dapat menyatukan diri dengan *istadewata* mereka masing-masing. Untuk mencapai tujuan ini mereka memuja tokoh mediator yang dapat menolong mereka menghubungkannya dengan dewa Parameswara, seperti yang terjadi dalam cerita *Bhimaswargga* (Hariani Santiko 1995:123 - 142).
2) Belum terbukti bahwa agama kelompok resi ini adalah pemujaan kepada arwah nenek moyang. Dalam sumber-sumber sastra menunjukkan bahwa yang dipuja adalah Paramasiwa, yang bertahta di puncak gunung, oleh karenanya bangunan sucinya berorientasi ke puncak gunung. Perlu dikemukakan disini, bahwa pengubahan orientasi bangunan suci dariorientasi arah mata angin (orientasi kosmis) menjadi orientasi ke puncak gunung (orientasi chtonis) dapat kita anggap sebagai pembaharuan budaya para resi.

"Pembaharuan budaya" dari para resi ini pun terjadi pada konsep dewa-dewa, karen bukankah dewa-dewa tersebut telah menjadi "dewa orang Jawa "? Pendapat sedemikian ini tersirat pada cerita tentang "pemindahan puncak Mahameru" dari Jambhudwipa (India) ke pulau Jawa. Bukankah puncak Mahameru adalah tempat tinggal dewa-dewa ? Perubahan konsep dewa-dewa lebih gencar lagi pada masa Majapahit telah runtuh. Muncul panteon dewa-dewa yang memusingkan kita yang berpegang pada panteon dewa-dewa India. Misalnya tiba-tiba muncul sang hyang Tunggal-tunggal di atas kekuasaan Bhatara Guru, muncul

pula sang hyang Wisesa. sang hyang Mahadewa di samping Paramasiwa dan Iswara dan sebagainya Hal ini perlu penelitian lebih lanjut dan benar-benar akan sangat menarik

IV. PENUTUP

Dengan melihat artefak dan perbahan-perubahan yang terjadi pada artefak keagamaan jaman Majapahit telah dicoba direkonstruksi dinamika masyarakat agama masa Majapahit

1 Pada masa Majapahit terdapat 2 gaya candi yaitu candi-candi dengan gaya Singasari dan gaya Majapahit pada waktu yang bersamaan. tetapi candi gaya Singasari ini "lenyap" pada akhir Majapahit Dari penelitian dapat diungkapkan bahwa candi-candi gaya Singasari termasuk ciri bangunan suci yang disebut *dharma-dalm* dan *dharma lpas kasaiwan dan mungkin dharma lpas kasogatan*. sedangkan candi-candi gaya Majapahit adalah candi-candi "milik" para resi
2 Candi-candi gaya Singasari "lenyap" pada akhir Majapahit. dan bangunan suci para resi bermunculan. karena agama Buddha dan Siwa di kalangan kraton melemah karena berbagai sebab. sedangkan agama resi menjadi lebih berkembang

CATATAN:

1 Penulis tidak sempat naik mengunjungi gua tersebut. dan data ini diperoleh dari foto-foto yang dibuat oleh Saudara Dwi Cahyono M.Hum
2 Dimaksud sifat disini adalah sifat keagamaannya
3 Penulis tidak datang sendiri ke Gunung Arjuna. dan data diperoleh secara lisan dari Sdr.Dwi Cahyono M.Hum dan sdr.Hanan Pamungkas
4 Menurut J.Dumarcay, kesan ramping ini disebabkan karena dipergunakan efek perspektif pada bidang-bidang tegak lurus

KEPUSTAKAAN

Bernet Kempers

1960 : *Borobudur. Mysteriegebeuren in in steen* The Hague

Deetz, James

1967 : *Invitation to Archaeology* The Natural History Press New York

1980 " Archaeology as Social Sciences" Dalam Mark P.Leone: *ontemporary Archaeolofy:* 108-117

Edi Sedyawati

1992 *Pengarcaan Ganesa Pada Masa Kediri dan Singasari* EFEO, Jakarta

Flannery, V.Kent

1980 "Culture History v.Culture Process" Dalam Mark P.Leone: *Contemporary Archaeology* Southern Illinois Univ.Press: 102-107.

Hodder, J.(ed)

1960 *Symbolic and Structural Archaeology* Cambridge Univ. Press. London.

Hariani Santiko

1980 "Ruwat, Tinjauan Dari Kitab-kitab Jawa Kuna dan Jawa Tengahan" Dalam *Seri Penerbitan Ilmiah* FSUI

1986 "Mandala (Kadewaguruan) Pada Masa Majapahit" *Pertemuan Ilmiah Arkeologi.*

1992 *Bhatari Durga* Fakultas Sastra, UI.Jakarta

1990 "Kehidupan Beragama Golongan Resi di Jawa" Dalam *Monumen,* hal.156-171.

1994 "Penelitian Awal Agama Hindu Saiwa Pada Jaman Majapahit" *Lembaran Sastra* FSUI.

1995a "Tokoh Bhima Pada Masa Majapahit" Dalam*Kirana,* hal.123-142.

1995b *Seni Bangunan Sakral Masa Hindu-Buddha di Indonesia Abad VIII-XV Masehi Analisis Arsitektur Dan Makna Simbolis* Pidato Pengukuhan Sebagai Guru Besar Madya, UI

Hasan Djafar

1978 *Girindrawarddhana Beberapa Masalah Majapahit Akhir* Yayasan Dana Pendidikan Buddhis Nalanda, Jakarta

Krom, N.J.

1923 *Inleiding Tot de Hindoe Kunst* Jilid II The Hague- 's Gravenhage.

Munandar, Agus Aris

1990 *Kegiatan Keagamaan di Pawitra, Gunung Suci Di Jawa Timur* Tesis Magister PPSUI, Jakarta

1990 "Arca dan Relief Pada Kepurbakalaan Gunung Penanggungan: Pembicaraan Ringkas Aspek Keagamaan " Dalam *Monumen*:172-190

Naerssen, F.H.

1993 "De Saptopapatti. Naar 1933 aanleiding van een tekst verbetering in de Nagarakrtagama" *BKI* 90:239-258

Pigeaud, Th. G,Th

1924 *De Tantu Panggelaran* Uitgegeven, vertaald en toegelicht. Disertasi, Leiden.

1960-1063 *Java in the Fourteenth Fourteenth Century* 5 jilid The Hague-M.Nijhoff

Renfrew, Colin

1984 *Approaches To Social Archaeology* Edinburg Univ.Press, Edinburg.

Rudy Badil & Nurhadi R. ed.

1990 *Rahasia Di Kaki Borobudur* Katalis, Jakarta

Schiffer, M.B.

1976 *Behavioural Archaeology* Academic Press, N.York.

Soekmono & Inayati A.R.

1993 "Peninggalan-peninggalan Arkeologi Masa Majapahit" Dalam *700 Tahun Majapahit (1293-1993) Suatu Bunga Rampai*:67-88

Soepomo, S.

1977 *Arjunawijaya of Mpu Tantular* The Hague: M.Nijhoff.

Tanudirdjo, Agus Aris

1986 "Gejala Millenarisme Pada Kepurbakalaan di Gunung Penanggungan" Kegiatan Ilmiah IAAI KOMDA Yogyakarta.

Teeuw, A. et.al.

1969 *Siwaratrikalpa of Mpu Tanakung An Old-Javanese Poem, its Indian Sources and Historiography* The Hague-M.Nijhoff.

AKHIR PLESTOSEN DAN AWAL HOLOSEN DI NUSANTARA

(Bahasan Tentang Karakter dan Kronologi Budaya)

Truman Simanjuntak

Paleoiklim dan Paleogeografi Nusantara menjelang akhir Plestosen dan Awal Holosen

Salah satu ciri dari kala Plestosen yang oleh para geolog sepakat antara 1,8 juta tahun hingga 11.800 BP adalah terjadinya fluktuasi iklim (temperatur) yang mengakibatkan terjadinya periode glasial dan interglasial (De Lumley, 1976). Pada periode glasial dengan temperatur yang lebih dingin, air terkumpul dalam bentuk es di daerah berlintang tinggi dan di pegunungan mengakibatkan kandungan air samudra berkurang dan menurun (Sémah et al, 1990; Sartono, 1991). Pada periode interglasial dengan temperatur yang naik, bungkah-bungkah es yang terdapat di kutub dan pegunungan mencair dan menggenangi lautan hingga menaikkan muka air laut. Peristiwa semacam ini berulang mulai dari akhir Pliosen hingga akhir Plestosen.

Berakhirnya jaman es membawa perubahan besar pada paleogeografi Nusantara. Kawasan yang secara struktural terbagi atas paparan Sunda, Wallacea dan paparan Sahul ini (Bellwood, 1993), menampakkan geografi yang berubah-ubah sejalan dengan naik-turunnya muka air laut. Jika pada periode glasial paparan Sunda menyatu dengan Asia Tenggara daratan, dan Australia dengan Irian (dan PNG), setelah jaman es berubah menjadi kepulauan: sebagian paparan Sunda tenggelam dan membentuk Pulau Kalimantan, Sumatra dan Jawa, demikian juga dengan paparan Sahul memisahkan Australia dan Irian dan kepulauan lainnya. Penurunan muka air laut berbeda-beda pada setiap periode glasial, namun secara umum berkisar antara 73 dan 125 meter dari muka air sekarang (Dunn & Dunn, 1977). Sebagai contoh periode glasial pada kurun 25.000 - 20.000 BP, muka air laut turun hingga 100-120 meter dari permukaan sekarang.

Di sekitar 10.000 BP muka air laut diperkirakan 10-15 meter di bawah ketinggian sekarang dan dengan kenaikan perlahan di sekitar 5000 BP mencapai ketinggian seperti sekarang (Dunn & Dunn, 1977).

Kenaikan air laut setelah berakhirnya Plestosen (jaman es) telah merubah paleogeografi Nusantara. Lebih-lebih dengan proses tektonik yang berlangsung secara terus menerus di kala itu mengakibatkan terjadinya pengangkatan atau penurunan hingga menciptakan bentuk Nusantara seperti sekarang ini (Sartono, 1991). Perubahan mendasar tersebut setidaknya membawa dampak dalam berbagai aspek, antara lain:

1. Terjadinya perubahan luas daratan dan perubahan garis pantai hingga menciptakan kepulauan dan hal ini membawa dampak pada perubahan lingkungan, sumberdaya fauna dan flora.
2. Tenggelamnya daerah pantai dan dataran rendah mengakibatkan pula tenggelamnya lahan hunian dengan sumberdaya yang tersedia di sekitarnya. Fenomena ini memungkinkan timbulnya mobilitas (perpindahan atau migrasi) manusia dan fauna ke pedalaman.
3. Terjadinya perubahan lingkungan di atas membawa dampak terhadap kehidupan manusia, antara lain timbulnya proses adaptasi terhadap lingkungan yang baru dan yang dapat merubah pola subsistensi dan teknologi
4. Terjadinya kepulauan mengakibatkan putusnya hubungan langsung antar pulau kecuali lewat hubungan laut .

Dalam bingkai perubahan iklim dan paleogeografi di atas, tampak beberapa fenomena penting dalam kehidupan manusia. Sejak 40.000 tahun yang lalu tampak tahapan baru dalam evolusi biologis manusia, yaitu munculnya Homo sapiens untuk pertama kali. Dari penemuan-penemuan di berbagai situs akhir Plestosen dapat diperkirakan bahwa sekitar 50.000 tahun yl, kawasan Asia Tenggara daratan dan kepulauan serta Australia diperkirakan telah dihuni oleh Homo sapiens (Bowdler, 1990; Jones, 1979).

Kertas kerja ini mencoba mendiskusikan beberapa permasalahan yang menyangkut kehidupan di Nusantara di sekitar akhir kurun waktu di atas. Beberapa pertanyaan ingin didiskusikan dalam kesempatan ini, antara lain: (1) Bagaimana pola hunian di Nusantara sejak akhir Plestosen dan awal Holosen, (2) Ba-

gaimana karakter budaya dalam kurun waktu tersebut, (3) Apa yang dapat diamati dalam kaitan perubahan paleografi akhir Plestosen-awal Holosen dengan sebaran dan karakter budaya di Nusantara.

Asia Tenggara menjelang akhir Plestosen.

Data yang masih sedikit tentang hunian menjelang akhir Plestosen di Nusantara mendorong perlunya memperluas pembicaraan pada konteks Asia Tenggara. Setidaknya tiga aspek pokok menarik dicatat di kawasan ini sejak 40.000 tahun yang lalu, yaitu menyangkut orientasi geografis untuk hunian dan pusat-pusat kegiatan. Dalam hal hunian dan pusat kegiatan tampak fenomena baru yang berorientasi pada gua atau ceruk alam di samping orientasi alam terbuka. Data kuantitas memperlihatkan orientasi gua dan ceruk jauh lebih menonjol dibanding yang kedua. Pemanfaatan gua dan ceruk alam ini merupakan bukti tertua dari sejarah hunian di Asia Tenggara dan Pasifik. Hal yang berbeda dengan di Eropa di mana orientasi gua telah berlangsung sejak ratusan ribu tahun, seperti gua Vallonet (900.000 tahun), gua Arago, Tautavel (550.000 tahun), dan gua Lazaret (120.000 tahun), ketiganya di Perancis (De Lumley, 1976).

Beberapa gua dan ceruk di Asia Tenggara telah dihuni intensif menjelang akhir Plestosen (tabel 1). Di antaranya adalah gua Niah di Sarawak (Harison, 1957) sejak sekitar 40.000 BP, menyusul ceruk Lang Rongrien, Thailand dari 38.000 BP (Anderson, 1990), ceruk Tham Khoung, Vietnam dari 33.150 +/- 2.300 BP, ceruk Nguom, Vietnam sekitar 23.000 +/- 2.000 BP. Leang Burung 2, Sulawesi dari 31.260 +/- 3.600 BP (Glover, 1981), Gua Golo, Gebe, Maluku dari sekitar 31.000 BP (Bellwood, 1995), serta gua Tabon, Filipina dari 30.500 +/- 1.100 BP (Fox, 1970; 1973). Menjelang awal Holosen menyusul ceruk Tanjung Pinang, Maluku (13.930 +/- 140 BP) dan Uai Bobo 2, Timor Timur (13.400 +/- 520 BP). Diduga masih banyak gua atau ceruk hunian yang kontemporer dengan gua di atas, tetapi belum terjangkau penelitian. Dari pertanggalan di atas diketahui bahwa pemanfaatan gua dan ceruk merupakan tonggak baru dalam sejarah hunian. Sebelumnya, sejak kehadiran manusia tertua, manusia lebih cenderung memilih bentang alam terbuka, khususnya daerah sepanjang aliran sungai, pesisir, dan sekitar danau sebagai area hunian.

Dalam kaitannya dengan hunian bentang alam terbuka, sejauh ini tercatat 2 situs yang berdasarkan hasil pertanggalan berasal dari akhir Plestosen. Situs Kota Tampan, Perak, di Malaysia (36.500 +/-2.500 BP) sebagai situs pada teras sungai Perak dicirikan oleh industri litik yang menghasilkan alat-alat serpih (dominan) dan alat batu inti (Harrison, 1957). Situs Tingkayu, Sabah (28.000 BP) terletak di tepi danau purba dengan industri litik berupa alat *pebble*, serut tapak kuda, dan alat-alat serpih (Bowdler, 1990). Di Indonesia dikenal situs Kali Baksoka, Pacitan, dengan industri litik yang kaya dan yang melahirkan terminologi "pacitanian" buat paleolitik Indonesia. Namun ketiadaan pertanggalan absolut sampai sejauh ini membuat situs ini masih tetap dalam perdebatan (Heekeren, 1972; Bartstra, 1983). Situs terbuka lebih menonjol di daerah Australia (Pasifik), seperti situs danau Mungo (32.750+/- 1.250 BP), teras sungai Maribyrnong, Keilor (36.000-25.000 BP), dan sungai Greenough, Australia Barat, sekitar 37.000 BP, dan situs Kosipe (PNG) dari 26.500 BP (Jones, 1979; Bowdler, 1990). Orientasi kegiatan dan hunian di bentang alam terbuka seperti di atas dapat dipengaruhi oleh lingkungan yang tidak memiliki gua dan ceruk atau kemungkinan lain menyangkut tradisi berlanjut dari paleolitik yang lebih tua.

Unsur budaya yang paling menonjol dari hunian akhir Plestosen adalah alat serpih dengan alat batu inti. Menarik dicatat bahwa alat serpih selalu dominan dalam himpunan industri. Pada lapisan bawah ceruk Lang Rongrien, prosentase alat *pebble* hanya menduduki 20,8 %, sementara di gua Niah hanya menduduki 1,8 %. Hal yang sama di Leang Burung 2 (Sulawesi) di mana alat serpih sangat dominan di antara himpunqan industri litik (Glover, 1981). Suatu perkecualian dilaporkan dari ceruk Tham Khoung (Vietnam) yang didominasi alat batu inti, seperti kapak penetak dan "pick" (Anderson, 1990). Hal yang menarik dikemukakan, bahwa Industri litik sejak akhir Plestosen hingga awal Holosen (sebelum Neolitik) tidak mengalami perubahan mendasar dilihat dari aspek teknologi dan tipologi, seperti yang diamati di gua Tabon, Leang Burung 2, dan gua Golo, Maluku. Bahkan yang disebut terakhir ini berlangsung terus hingga sekitar 2.000 BP (Bellwood, 1995).

Industri yang dihasilkan pada umumnya tergolong dalam alat-alat serpih dan alat batu inti, kekhususan dapat dijumpai pada situs-situs tertentu dalam hal tipe maupun dalam prosentase tipe yang dihasilkan. Ceruk Lang Rongrien alat-

alat serpih terutama berupa alat serpih yang dipangkas bifasial, dan pisau. Di Gua Niah serut memegang peranan penting, seperti serut cekung, serut bentuk setengah bulatan, dan lancipan. Di Leang Burung 2, Sulawesi, muncul teknik "Levallois" pada pembuatan alat serpih (Glover, 1973). Dalam konteks industri litik di atas, di beberapa situs terdapat unsur budaya lain yang dikembangkan, seperti alat-alat tulang di gua Niah, gua Golo dan ceruk Lang Rongrien, alat tanduk rusa di ceruk Lang Rongrien, beliung dari cangkang Tridacna di gua Golo; serta oker di gua Golo.

Subsistensi menjelang akhir Plestosen ini masih didasarkan pada aktivitas perburuan binatang darat dan eksploitasi biota marin. Di gua Golo eksploitasi binatang berkantong lebih menonjol dibanding penangkapan ikan (Bellwood, 1995), sementara di ceruk Nguom (Vietnam) kehadiran cangkang kerang yang melimpah membuktikan adanya eksploitasi biota marin yang intensif (Ha Van Tan, 1985).

Konfigurasi Kehidupan di Nusantara pada Kala Holosen

Perubahan geografi Nusantara pada kala Holosen menjadi kepulauan setelah jaman es tampaknya tidak mempengaruhi persebaran dan perkembangan budaya. Bahkan jika dibandingkan dengan kala Plestosen, sebaran hunian justru lebih meluas dan merata di berbagai kepulauan. Perkembangan yang sangat menonjol ini dapat dipengaruhi oleh dua hal, yaitu (1) kehidupan yang telah berlangsung pada kala sebelumnya di Nusantara mengalami perkembangan yang pesat ditunjang oleh ameliorasi iklim sesudah Plestosen, dan (2) perubahan geografi menjadi kepulauan tidak menghambat proses migrasi dari Asia daratan dan antar pulau. Kenyataan bahwa faktor pertama sangat memungkinkan seperti ditampakkan oleh adanya kesinambungan budaya sejak akhir Plestosen hingga Holosen di beberapa situs gua (supra).

Beberapa karakter budaya yang paling menonjol dalam kurun Holosen adalah:

1. Pemanfaatan gua dan ceruk sebagai hunian dan pusat kegiatan pada akhir Plestosen berlanjut dan bahkan mencapai intensitas tertinggi dalam sejarah hunian

2. Pemanfaatan bentang alam terbuka tetap berlangsung walaupun jarang, tetapi semenjak Neolitik hingga Paleometalik mencapai puncaknya bersamaan dengan semakin ditinggalkannya budaya hunian gua.
3. Perkembangan budaya serpih-bilah mencapai puncaknya, baik dalam sebaran dan tipologi, maupun dalam kuantitasnya
4. Timbulnya heterogenitas budaya yang dicirikan oleh terciptanya kelompok-kelompok budaya dengan karakter tersendiri.

Eksploitasi Gua dan Ceruk

Semenjak awal Holosen pemanfaatan gua dan ceruk telah meluas dan merata di Nusantara, tidak terbatas pada pulau-pulau besar, tetapi hingga pulau-pulau kecil yang terpencil (peta). Bahkan di daerah tertentu di mana sumber daya lingkungan mendukung, seperti keberadaan pegunungan kapur yang memungkinkan terbentuknya gua-gua dan ceruk yang banyak, terjadi pemanfaatan maksimum oleh suatu komunitas dengan menghadirkan budaya yang khas. Komunitas semacam ini dijumpai di wilayah Gunung Sewu yang merupakan bagian dari Pegunungan Selatan Jawa, dengan pemanfaatan gua dan ceruk yang tersebar di bukit-bukit karst (Simanjuntak, 1995); pegunungan gamping di daerah Tuban dan Bojonegoro, Besuki (Van Heekeren, 1972; Soejono, 1984), daerah Bangko dan Kerinci di Jambi (Bronson & Teguh Asmar, 1976), Sulawesi Selatan, Flores (Verhoeven, 1953), dan Timor Timur (Glover, 1972). Sumberdaya lingkungan yang sama untuk masing-masing satuan wilayah mendorong tumbuh dan berkembangnya unsur budaya yang khas.

Dalam kaitan ini menarik diketengahkan wilayah Gunung Sewu yang menampakkan perwajahan budaya khas, didukung oleh sumberdaya lingkungannya. Daerah yang dicirikan oleh ribuan bukit karst dengan bentuk-bentuk simetris dan indah ini (bentuk setengah bulatan dan kerucut) dan yang menjadi asal penamaannya sebagai "Gunung Sewu", hingga penelitian terakhir yang dilakukan bidang Prasejarah, Puslit Arkenas mencatat sebanyak 55 gua dan ceruk, tersebar dalam wilayah yang luas dari teluk Pacitan di sebelah timur hingga Wonosari di sebelah barat. Hampir seluruh gua dan ceruk mengandung indikator hunian seperti ditampakkan oleh serpih-serpih "rijang" (batu gamping

kersikan) hasil pangkasan manusia, cangkang moluska, sisa fauna darat, serta dalam beberapa hal kereweng, di permukaan lantai gua (Simanjuntak, 1996).

Penelitian yang intensif sejak 1992 telah berhasil mengidentifikasi karakter budaya pada awal Holosen di wilayah ini, yaitu:

1. Pemanfaatan gua dan ceruk sebagai ruang multi fungsi (hunian, pusat kegiatan industri, dan tempat penguburan)
2. Pemanfaatan sumber daya batuan, terutama "rijang" untuk pengembangan teknologi litik yang diwujudkan dalam bentuk industri pembuatan alat-alat yang didominasi alat serpih
3. Pemanfaatan sumberdaya fauna sebagai bahan makanan dan, yang terpenting, sebagai industri pembuatan alat-alat tulang dan cangkang moluska (termasuk perhiasan).
4. Subsistensi yang didasarkan pada perburuan binatang di sekitar hunian dan pemanfaatan biota marin (Simanjuntak, 1996).

Pertanggalan absolut melalui metode C14 terhadap arang yang ditemukan pada bagian atas lapisan "Mesolitik" di Song Keplek dan bagian bawah "Mesolitik" di Song Terus (keduanya di daerah Punung) menunjukkan kegiatan hunian dan industri berlangsung antara 8.000-5.000 BP (Simanjuntak et al, 1994). Penemuan lapisan budaya di bagian yang lebih dalam dan yang masih dalam penelitian, mengisyaratkan hunian kedua gua ini tidak terbatas pada kala Holosen, tetapi berlangsung jauh hingga Plestosen.

Kembali ke konteks hunian Nusantara, karakter yang paling menonjol dari eksploitasi gua sejak kala Holosen adalah pengembangan teknologi litik dengan kegiatan industri serpih-bilah. Pusat-pusat kegiatan berlangsung di dalam gua dan ceruk yang sekaligus digunakan sebagai hunian dan dalam beberapa hal sebagai tempat penguburan. Manusia pendukung telah mengenal tata ruang untuk berbagai tujuan. Pengamatan di Song Keplek, bagian depan ruangan difungsikan sebagai lokasi kegiatan industri; bagian yang menyudut di dekat dinding gua sebelah barat dan yang lebih gelap dan lembab digunakan sebagai lokasi kubur; serta bagian tengah ruangan dimanfaatkan sebagai hunian (Simanjuntak, 1993a). Hal yang sama dapat diamati dalam penelitian baru-baru ini di Song

Gentong, Tulung Agung dengan lokasi kubur yang terletak di dekat dinding gua.

Dari kekhasan unsur-unsur budaya yang dikembangkan, agaknya penghunian Nusantara sejak awal Holosen terbagi atas beberapa kelompok budaya, yaitu kelompok Hoabinhian, kelompok industri tulang, kelompok lukisan gua, dan kelompok serpih-bilah (Simanjuntak, 1993b). Kelompok Hoabinhian (sering disebut tekno kompleks Hoabinhian: Bellwood, 1979) merupakan bagian dari konteks budaya yang berkembang di Asia Tenggara daratan dengan persebaran yang terbatas di pesisir timur Sumatera. Kelompok budaya yang menempati pesisir sepanjang 130 km, dari kali Tamiang di Aceh hingga Percut di Sumatera utara ini dicirikan oleh hunian bentang alam terbuka di daerah pesisir dengan subsistensi utama eksploitasi biota marin (Mc Kinnon, 1990). Dalam konteks Asia Tenggara, kelompok ini mengenal dua macam eksploitasi hunian, daerah pesisir terbuka di satu pihak dan gua atau ceruk di pedalaman di pihak lain (Gorman, 1971).

Kelompok industri tulang lebih terpusat di wilayah Jawa Timur dengan satuan-satuan kelompok di wilayah Gunung Sewu, Tuban dan Bojonegoro, dan karesidenan Besuki. Penemuan budaya ini pertama kali di gua Sampung, Ponorogo menjadikannya sebagai situs "eponym" dengan sebutan "Sampungian" (Heekeren, 1972). Kelompok ini dicirikan oleh pengembangan industri yang menghasilkan alat-alat tulang dan cangkang kerang, seperti spatula, lancipan, jarum dan serut dalam beberapa tipe. Dalam kuantitas yang lebih jarang dihasilkan unsur perhiasan dari cangkang kerang. Hal yang menarik dicatat, bahwa di samping industri tulang dan cangkang, industri litik untuk menghasilkan alat-alat serpih sangat menonjol. Berbagai alat serpih, seperti serut, lancipan, pisau dalam berbagai tipe dihasilkan di samping mata panah dengan dasar cekung yang merupakan ciri khas kelompok budaya ini. Di Song Keplek, Punung, serut menduduki prosentase menonjol di antara alat serpih-bilah dengan 13 tipe (Simanjuntak et al, 1994; 1995). Unsur-unsur budaya lainnya yang menonjol adalah batu pipisan, oker, dan kubur.

Kelompok lukisan umumnya menempati Indonesia Timur (Irian, Maluku, Sulteng, Sulsel, Flores) dan belakangan ini ditemukan di Kalimantan (Fage dan Chazine, 1994; Chazine, 1995). Sebaran kelompok ini meluas ke Australia dan

Pasifik di sebelah timur, Filipina di sebelah utara, dan Thailand di sebelah barat laut. Sejauh ini tidak ditemukan di Jawa dan Sumatra, kemungkinan wilayah ini tidak tersentuh oleh kelompok budaya ini atau sebaliknya tetapi belum ditemukan di dalam penelitian. Di samping dalam bentuk lukisan, dikenal juga bentuk goresan atau pahatan di atas karang atau blok batuan seperti yang terdapat di Bukit Tutari, Sentani, Jayapura (Simanjuntak, 1995). Pertanggalan lukisan ini belum diperoleh, tetapi dari konteks penemuannya yang berasosiasi dengan alat-alat serpih di dalam gua (Heekeren, 1972) mengisyaratkan pertanggalan kontemporer dengan budaya serpih-bilah.

Kelompok lainnya adalah kelompok serpih-bilah, terminologi yang telah dibakukan pertama kali oleh van Heekeren (1972) dan berlanjut hingga sekarang (Soejono (ed), 1984). Ciri utama dari kelompok ini sesuai dengan sebutannya, yaitu keberadaan serpih- bilah sebagai produk industri di dalam gua atau ceruk. Perlu dicatat, bahwa prosentase bilah selalu lebih rendah dari serpih di setiap "assemblage". Kelompok budaya ini merupakan kelompok yang paling luas persebarannya, bahkan ditemukan bersama-sama dengan kelompok lainnya. Data pertanggalan absolut menunjukkan bahwa kelompok ini telah berkembang sejak akhir Plestosen sekitar 40.000 tahun yang lalu dan mencapai puncaknya pada awal Holosen. Tipologi alat serpih-bilah sangat bervariasi, tipe-tipe yang paling umum adalah serut, lancipan, mata panah, pisau, bor. Isolasi geografis di berbagai bagian Nusantara menumbuhkan inovasi lokal dengan produk-produk khas yang membedakannya dari daerah lainnya. Selain mata panah dengan dasar cekung di Jawa Timur, dikenal lancipan bertangkai di Timor (Glover, 1972; 1973), mata panah bergerigi di Sulawesi Selatan (Heekeren, 1972; Soejono (ed), 1984), bilah memanjang dengan retus bersap di sepanjang sungai Nulbaki (Timor barat).

Dalam kaitannya dengan kelompok ini, menarik dikemukakan keberadaan alat yang tergolong sebagai mikrolit di beberapa situs. Alat yang tergolong kecil dan berbentuk geometris ini dalam pengertian universal sering dijadikan sebagai fosil pemandu budaya mesolitik, mengingat aspek morfologi dan metriknya yang unik sehingga dipandang sebagai suatu inovasi baru sesudah Paleolitik. Atas dasar itu pula maka timbul pendapat bahwa mesolitik merupakan suatu budaya yang berdiri sendiri di antara Paleolitik dan Neolitik. Dalam konteks Nusantara

agaknya pendapat ini kurang tepat. Kenyataan mikrolit, baik dari obsidian maupun dari batuan kersikan, hanya ditemukan di beberapa situs yang pertanggalannya kontemporer dengan serpih-bilah, seperti gua-gua di Tianko Panjang (Jambi), Sulawesi Selatan, Flores, situs terbuka di dataran tinggi Bandung (Jabar) dan Paso (Sulut). Keberadaan mikrolit dalam konteks gua dan alam terbuka di atas agaknya cenderung sebagai ciri lokal yang ditunjang oleh keberadaan sumberdaya batuan penunjang. Atas dasar ini pengertian mesolitik untuk konteks Nusantara lebih tepat sebagai budaya transisi yang merupakan bagian dari proses neolitisasi dengan abstraksi paleolitik yang masih kuat bercampur dengan unsur neolitik, dan unsur inovasi lokal (Simanjuntak, 1992).

Eksploitasi Bentang Alam Terbuka

Walaupun kuantitasnya sangat jarang, namun eksploitasi bentang alam terbuka patut dicatat dalam periode awal Holosen. Dari pengamatan selama ini, pemanfaatan alam terbuka terbatas pada kelompok Hoabinhian di Sumatra Utara. Di luar kelompok ini adalah situs Paso di Sulawesi Utara yang dicirikan oleh eksploitasi cangkang kerang dan industri obsidian dari 7.530 +/- 450 BP sebagai bagian dari kelompok serpih-bilah (Bellwood, 1978) dan situs dataran tinggi Bandung.

Pemanfaatan alam terbuka sebagai hunian dan pusat-pusat kegiatan baru berkembang pada budaya Neolitik dan berlanjut pada budaya Paleometalik, sejak lebih kurang 4.000 BP hingga abad Masehi. Beberapa situs di Nusantara yang menampakkan perwajahan khas Neolitik adalah situs Purbalingga (Simanjuntak, 1986; 1990), Karang-nunggal (Jabar), Bungamas (Sumsel), situs-situs terbuka di sekitar Punung, dan Nanga Balang (Kalbar). Karakter yang menonjol adalah industri beliung persegi dan gelang batu serta teknologi gerabah. Puncak penguasaan teknologi batu berlangsung pada budaya ini dengan pengenalan teknik pengupaman yang menghasilkan benda-benda yang indah.

Suatu hal yang perlu dicatat, bahwa dalam budaya Neolitik, budaya serpih-bilah tidak lagi ditemukan sebagai produk tujuan, tetapi sebagai produk sampingan. Serpih-serpih yang ditemukan dalam jumlah melimpah di setiap situs industri Neolitik tidak lain sebagai serpihan-serpihan yang dihasilkan dalam proses pembuatan beliung, kapak atau gelang batu. Namun tidak dapat disang-

kal, bahwa pemanfaatan serpih-serpih tertentu secara okasional terjadi dalam industri neolitik. Umumnya serpih yang mempunyai bentuk dan sisi yang tajam dimanfaatkan untuk keperluan sesaat, seperti diperlihatkan oleh perimping-perimping bekas pakai yang tidak intensif (Simanjuntak, 1981).

Dinamika Budaya Nusantara Menjelang Akhir Plestosen dan Awal Holosen

Kehidupan menjelang akhir Plestosen dan awal Holosen di Nusantara menampakkan suatu kesinambungan budaya dengan puncaknya pada awal Holosen. Berakhirnya jaman es yang berlatar belakang pada perubahan iklim dan yang membawa dampak pada perubahan paleogeografi Nusantara tidak menghambat persebaran hunian dan perkembangan budaya. Setidaknya dua hal dapat menjadi pendorongnya, yaitu perkembangan intern (*autochton*) dan ekstern (*allochton*). Faktor intern adalah perkembangan budaya lokal yang telah eksis sebelumnya, seperti ditampakkan krono-budaya hunian gua yang berkesinambungan sejak akhir Plestosen hingga awal Holosen. Sejauh mana pengaruh ameliorasi iklim terhadap akselerasi perkembangan budaya lokal belum dapat dijelaskan dalam kesempatan ini. Faktor ekstern agaknya melalui pengaruh luar lewat migrasi. Perubahan paleogeografi setelah berakhirnya zaman es dengan kenaikan air laut agaknya tidak menghalangi migrasi atau kontak budaya di kawasan ini. Keberadaan kelompok Hoabinhian di pesisir timur Sumatra utara dalam konteks Asia Tenggara daratan dari awal Holosen dan lukisan gua di Indonesia timur dalam konteks Australia-Pasifik merupakan bukti-bukti adanya migrasi.

Perkembangan yang menonjol di atas menarik dihubungkan dengan manusia sapiens, pendukung budaya akhir Plestosen-awal Holosen. Sejak kehadirannya tampak suatu kehidupan yang lebih dinamis dan bervariasi dibandingkan sebelumnya (sejak awal hunian Nusantara hingga menjelang akhir Plestosen) dengan perkembangan yang sangat lamban dan monoton. Dinamika budaya tampak pada eksploitasi yang meluas dan merata tidak terbatas di Nusantara, tetapi di kawasan Asia Tenggara- Pasifik pada umumnya. Ekspansi teritorial berlangsung hingga melahirkan kelompok-kelompok budaya yang memiliki kesamaan di dalam keragaman. Setidaknya dikenal 4 kelompok budaya pada awal Holosen dengan persebaran geografis tersendiri. Kelompok serpih-bilah se-

bagai tradisi berlanjut dari akhir Plestosen tersebar meluas dan ditemukan di dalam konteks ketiga kelompok lainnya.

Karakter budaya sejak akhir Plestosen hingga awal Holosen dapat diamati pada pola hunian, teknologi, dan subsistensi. Seperti diuraikan di muka sejak munculnya Homo sapiens di kawasan ini muncul pula pemanfaatan gua dan ceruk untuk tempat tinggal dan untuk kegiatan lainnya. Pola alam terbuka (khususnya aliran sungai) sebagai pusat kegiatan sejak masa sebelumnya agaknya masih bertahan, tetapi sangat jarang. Pemanfaatan gua dan ceruk ini terus berlangsung hingga mencapai puncaknya pada awal Holosen. Sejak itu, pada budaya Neolitik - Paleometalik, gua dan ceruk mulai ditinggalkan dan beralih pada pemanfaatan bentang alam terbuka (dataran) untuk hunian dan pusat kegiatan industri batu. Subsistensi agaknya masih tetap menggantungkan diri pada perburuan binatang dan eksploitasi biota marin. Jenis fauna buruan dapat berbeda seiring dengan kesediaannya, seperti binatang berkantong di gua Golo, Maluku, kera di Song Keplek, dll.

Teknologi litik dengan industri serpih-bilah sebagai produk dominan dan industri alat batu inti sebagai produk sekunder berlanjut hingga pengenalan teknik pengupaman pada Neolitik. Hal yang berbeda dengan budaya sebelumnya dengan produk alat batu inti yang menonjol dan dengan teknologi yang lebih sederhana. Kemahiran teknologi litik tersebut bahkan terus berlangsung hingga mencapai puncaknya pada Neolitik dengan produk alat-alat yang diupam. Di beberapa daerah masih berlanjut hingga Neolitik dan Paleometalik dengan masih bertahannya alat serpih-bilah. Terjadinya isolasi kepulauan oleh lautan mendorong tumbuhnya inovasi lokal dengan karakter budaya khas dipengaruhi oleh sumberdaya lingkungan yang tersedia. Hal semacam ini dapat diamati pada tipe khas yang dimiliki suatu daerah, seperti mikrolit di gua Tianko Panjang, dataran tinggi Bandung, Paso, Sulawesi Selatan; mata panah dengan dasar cekung di Jawa Timur; mata panah bergerigi di Sulawesi Selatan; bilah bertangkai di Timor; dan bilah dengan retus bersap di Manikin.

Budaya awal Holosen menampakkan dua karakter pokok: di satu pihak tampak kesinambungan budaya dari akhir Plestosen dengan puncak perkembangannya pada awal Holosen, seperti hunian ceruk dan gua, teknologi serpih-bilah, dan subsistensi eksploitasi fauna. Di pihak lain terlihat gejala baru dengan

munculnya unsur budaya neolitik (kehidupan menuju ke sedentarisasi, batu pipisan). Kenyataan ini semakin memperjelas bahwa paleolitik di Nusantara berlanjut hingga munculnya neolitik. Dalam hal ini awal Holosen cenderung sebagai rentang masa transisi dimana proses neolitisasi mulai berlangsung hingga menginjak neolitik murni. Pendapat tentang mesolitik sebagai budaya berdiri sendiri antara paleolitik dan neolitik agaknya perlu ditinjau kembali dan lebih tepat sebagai budaya transisi yang tidak terpisahkan dari paleolitik dan neolitik (Khusus tentang hal ini akan didiskusikan dalam kesempatan lain).

KEPUSTAKAAN

Anderson, Douglas D

1990 *Lang Rongrien Rockshelter: a Pleistocene-Early Holosen Archaeological Site From Krabi, Southwestern Thailand*. Philadelphia. The university Museum.

Bartstra, G.J

1983 "Some Remarks Upon: Fossil Man From Java, His Age and His Tools", *Konijnklik Instituut Voor Taal, Land, en Volkenkunde*, deel 139.

Bellwood, Peter

1979 *Man's Conquest of the Pasifik, New York*: Oxford University Press

1993 "Crossing the Wallacea Line with Style" *A Community of Culture. The People and Prehistory of the Pacific*, Canberra: Australian National University.

1995 *Archaeological Research in the Northern Molluccas 1991-1994, A Preliminary Report.*

Bowdler, Sandra

1990 "The Earliest Australian Stone Tools and Implications for Southeast Asia, kertas kerja pada *Congres Indo-Pacific Prehistorian Association*, Yogyakarta.

Bronson, Bennet & Teguh Asmar

1975 "Prehistoric Investigation at Tianko Panjang Cave, Sumatra", *Asian Perspective*, vol. XVIII (2).

Fage, Luc-Henri et Jean-Michel Chazine

1994 "Le Tandem de Borneo", Science et Vie Junior, no.16, p.33-41.

Chazine, Jean-Michel

1995 "Pour Quelques Grottes de Plus", *Diagonal*, no.5, p.27-32

Dunn, F.L. and D.F.Dunn

1977 "Marine Adaptations and Exploitation of Marine Resources in Sundaic Southeast Asian Prehistory", *Modern Quaternary Research in Southeast Asia*, 3: 1-28.

Fox.R

1970 *Tabon Caves*, National Museum Monograph, I, Manila.

Glover, I.G.

1972 "Alfred Buhler's Excavation", *Art and Archaeological Research Papers*, 2, p.117-142.

1973 " Late Stone Age Traditions in Southeast Asia", *First International Conference at Southeast Asian Archaeology*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.

1981 "Leang Burung 2: An Upper Palaeolithic Rock Shelter in South Sulawesi", *Modern Quaternary Research in Southeast Asia*, 6: 1-38.

Gorman, Chester

1971 "The Hoabinhian and After: Subsistence Pattern in Southeast Asia during the late Pleistocene and Early recent periods", *World archaeology*, 2 (3), p.300-320.

Ha Van Tan

1985 "The Late Pleistocene Climate in Southeast Asia: New Data from Vietnam", *Modern Quaternary research in Southeast Asia*, 9, Rotterdam: A.A.Balkema, p.81-86.

Harrison, Tom

1957 "The Great Cave of Niah: a Preliminary Report of Bornean Prehistory", *Man*, 57, p.161-166

Heekeren, H.R. van

1972 "The Stone Age of Indonesia", *Verhandelingen KITLV*, XXI, 's-Gravenhage.

Jones, Rhys

1979 "The Fiths Continent: Problems Concerning the Human Colonization of Australia", *Ann. Rev. Anthropology*, 8, p.445-466.

Koenigswald, G.H.R. von

1936 "Early Palaeolithic Stone Implements from Java". *Bull. Raffles Mus. B*, 1, hal. 52-60.

Mc. Kinnon, Edward

1990 "The Hoabinhian in the Wampu/Lau Biang Valley of Northeastern Sumatra: an Update", kertas kerja pada *IPPA Yogyakarta*.

Movius, Hallam Jr

1944 "The Lower Palaeolithic Cultures of Southern and Eastern Asia", *Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia*: The American Philosophical Society.

Sartono, S

1964 *Stratigraphy and Sedimentation of the Eastern Most Part of Gunung Sewu (East Java)*, Thesis, Bandung.

1991 "Tektonik Plestosen Atas diAsia Tenggara: Pengaruh terhadap Ekspansi dan Kolonisasi Wallacea dan Sahul", *Seminar 100 tahun Penemuan Pithecanthropus*, Jakarta: Puslit Arkenas, p.57-78.

Semah, Francois, et al

1990 *Mereka Menemukan Pulau Jawa*. Jakarta: Puslit. Arkenas.

Simanjuntak, Truman

1981 "Catatan Tentang Alat-alat Batu dari Wonogiri, Jawa Tengah", *Amerta*, 5, Jakarta: Puslit Arkenas

1992 "Neolitik di Indonesia: Neraca dan Perspektif Penelitian", *Jurnal Arkeologi Indonesia*, no.1, p.117-130.

1993 "The Identity of the Mesolithic in the Pegunungan Seribu", *International Conference on Human Paleoecology*, Jakarta: LIPI

1994 "Pegunungan Seribu: Sejarah Hunian yang Panjang", Kertas Kerja pada *Ceramah Ilmiah di Pemda Pacitan*.

1995 *Laporan Penelitian Song Keplek, Punung*, Juli 1995 (tidak terbit)

1996 "Cave Habitation During the Holocene Period in Gunung Sewu", *Aspek-aspek Arkeologi* no. 18, Jakarta: Puslit Arkenas

Simanjuntak, Truman & François Sémah & Anne-Marie Sémah & Hubert Forestier

1994 "Chronologie da la Préhistoire Indonésienne: Recentes Reserches Progress sur les Montagnes du Sud de Java", kertas kerja pada *Kongres EurASEAA*, Paris, (inpress).

Simanjuntak, Truman & Hubert Forestier & Dubel Driwantoro

1995 "Studi Pendahuluan Tentang Industri Litik dari Song Keplek, Punung", inpress

Soejono, R.P. (ed.)

1984 *Sejarah Nasional Indonesia* I, Jakarta: P.N. Balai Pustaka

Sumiati AS

1985 "Pisau Tulang Dari Song Perahu, Tuban: Studi Pendahuluan Tentang Aspek Teknis", *Diskusi Ilmiah Arkeologi*, IAAI Yogyakarta.

Tanudirjo, Daud Aris

1991 *Some Behavioral Aspect of the Bomoteleng Stone Adzes Workshop Site in Est Java*, (thesis Master)

Verhoeven, Theodor

1968 "Vorgescichtliche Forschungen Auf Flores, Timor und Sumba", *Anthropica*, vol. 21.

Widianto, Harry

1994 *Laporan Analisis Sisa Komponen Manusia dari Song Keplek, Punung (Pacitan)*, Tidak Diterbitkan.

No	Gua/Ceruk	Pertanggalan /data hunian	Akhir Plestosen/Paleolitik	Holosen/preneolitik	Neo-Paleometalic
1	Ceruk Lang Rangrien, Thailand (Anderson 1990)	37000+/-1780 BP 7580 +/- 70 BP	Chopper, biface, alat-alat serpih, alat tulang dan tanduk perapian	Alat-alat serpih, chopper, batu asah, perkutor, oker, moluska, alat tanduk rusa	Kubur memanjang, terlipat, perapian, hoa inhian, tulang, gerabah, alat-alat serpih, dan tanduk rusa, perhiasan
2	Ceruk Thasu, Khoung Vietnam (Anderson 1990)	33150+/- 2300 BP 28130 +/- 2000 BP	Alat-alat Hoabinhian, kapak penetak, "picks"	-	-
3	Ceruk Nguoun, Vietnam, (Ha Van Ta 1985)	23000 +/- 2000 BP	Alat-alat serpih (serut, lancipan dan alat serpih "amorphous")	-	-
4	Gua Tabon, Filipina (Fox 1970; 1973)	30500 +/- 1100 BP 9250 +/- 250 BP	Alat-alat serpih (berbagai tipe serut), kubur manusia	Alat-alat serpih, sisa fauna	Gerabah Kalanay (3000 - 500 BC)
5	Gua Niah, Sarawak (Horrison 1957; 1959)	+/- 40000 BP	Alat-alat serpih, alat batu inti, kubur, alat tulang	-	Gerabah dan alat logam
6	Leang Burung 2, Sulawesi Indonesia (Glover 1981)	31260 +/- 2600 BP	Alat-alat serpih "Levallois" (lancipan, serut), tulang, kerang, biji terbakar	Alat-alat serpih-bilah (lancipan Maros, mikrolit, serut), sisa babi, moluska	Mikrolit, gerabah, domestikasi padi
7	Uai Bobo 2, Timor Timur (Bronson & Glover 1984)	13400 +/- 520 BP 3740 +'- 90 BP	Perapian	-	Babi muncul pertama kali (5250 +/- 60 BP), Gerabah hias (3740 +/- 90 BP)
8	Gua Goto, Gebe, Maluku, (Bellwood 1995)	31030 +/- 400 BP 3230 +/- 140 BP	Alat-alat serpih, alat batu inti, alat tulang, oker, canarium anvils, sisa binatang berkantong	Tradisi berlanjut tulang 2000 BP, beliung dari cangkang	Gerabah hias gores, canarium anvils
9	Ceruk Tanjung Pinang, Morotai (Bellwood 1995)	13930 +/- 140 BP	Alat peble, alat-alat serpih, lancipan tulang, sisa fauna, oker, canarium anvils, kuskus dan tikus raksasa	Tradisi berlanjut hingga 2000 BP	Kubur sekunder, gerabah hias gores, perhiasan kerang, alat besi (2000 - 1000 BP)

Pertanggalan Situs Hunian alam Terbuka di Nusantara Pada Kala Holosen

No	Situs	Data Pertanggalan	Budaya	Karakteristik	Referensi
1	Sakajadi, Sumur	12885 +/- 131 BP 7340 +/- 360 BP	Hoabinhian (preneolitik)	Bukit kerang, sumatralith, kubur, hematit	Budhisampoerno 1991; Bronson & Glover 1984
2	Pejaten, DKI	2550 +/- 200 BP 1830 +/- 250 BP	Paleometalik	Cetakan perunggu, gerabah hias tali, beliung diupam	Bronson & Glover 1984
3	Pasir Angin, Jabar	4370 +/- 1190 BP 1050 +/- 160 BP	Paleometalik	Beliung persegi, manik-manik, oker, batu pipisan, keramik, benda-benda perunggu, gerabah	Sugondho & Aziz 1986
4	Tipar Ponjen, Jateng	1180 +/- 70 BP 870 +/- 40 BP	Neolitik	Industri beliung dan gelang gerabah	Simanjuntak et al 1985, 1990; Gif 8141; Gif 7967
5	Plawangan, Jateng	302 +/- 73 BP	Paleometalik	Gerabah, kubur tempayan	Boedhisampoerno 1991
6	Gunung Wingko	1441 +/- 131 BP	Paleometalik	Gerabah, benda perunggu, emas	Bodhisampoerno 1991
7	Gilimanuk, Bali	2020 +/- 165 BP	Paleometalik	Kubur, manik, alat perunggu, sisa fauna	Soejono 1977
8	Paso, Sulut	7530 +/- 450 BP	Preneolitik	Serpih bilah, obsidian, batu inti, bukit kerang	Bellwood 1978
9	Nanga Balang, Kalbar	2850 +/- 100 BP 1785 +/- 50 BP	Neolitik	Gerabah, beliung persegi	GrN-14314; GrN 14311

No	Situs	Budaya	Karakteristik	Pertanggalan	Referensi
1	Gua Tianko Panjang, Jambi	Preneolitik	Serpih obsidian, gigi manusia, sisa fauna, biji terbakar	10250 +/- 140 BP	Bronson & T. Asmar 1976
2	Song Keplek, Jawa Timur	Preneolitik	Serpih bilah, alat tulang, perhiasan, sisa fauna darat dan laut, sisa manusia	4510 +/- 90 BP	Simanjuntak 1955
3	Song Terus, Jawa Timur	Preneolitik	Serpih, bilah, alat tulang, sisa fauna darat dan laut, sisa manusia	8340 +/- 340 BP	Simanjuntak et al 1995
4	Song Perahu, Jawa Timur	Preneolitik	Serpih, alat tulang	6971 BP	Sumiati As 1985; Lahagu et al 1991
5	Liang Kawung, Kalbar	Preneolitik? Neolitik	Lukisan, serpih, gerabah	3030 +/- 180 BP	Chazine 1993
6	Liang Mangkaliat, Kaltim	Preneolitik? Neolitik	Lukisan, serpih, gerabah	5240 +/- 270 BP	Chazine 1993
7	Gua Ulu Leang I, Sulsel	Preneolitik Neolitik	Serpih, bilah, Mikrolit, bilah, gerabah domestikasi padi	10740 +/- 50 BP 7170 +/- 650 BP 1490 +/- 210 BP	Bronson & Glover 1984
8	Liang Toe, NTT	Neolitik	Serpih, bilah	3550 +/- 125 BP	Bronson & Glover 1984
9	Liang Bua, NTT	Preneolitik	Serpih, bilah	9830 +/- 490 BP	GrN 14306
		Neolitik	Serpih, bilah, kubur, beliung, benda logam	3820 +/- 120 BP	GrN 14304
		Paleometalik		450 +/- 25 BP	GrN 14301
10	Lie Siri, Timor Timur	Preneolitik	Serpih, bilah	7270 +/- 160 BP	Bronson & Glover 1984
		Neolitik	Grabah Kalanay	3545 +/- 120 BP	
11	Gua Siti Nafsiah, Maluku	Preneolitik	Lancipan tulang, oker, kenari, binatang berkantong, ikan	5120 +/- 100 BP	Bellwood 1995
		Neolitik	Gerabah hias, beliung, sisa babi dan anjing	2000 - 1000 BP	
12	Leang Tuwo Mane'e Sulut	Preneolitik	Serpih, bilah	4860 +/- 130 BP	Bronson & Glover 1984
		Neolitik	Gerabah, serpih, bilah	4030 +/- 80 BP	
		Paleometalik	Unsur logam, serpih, bilah	990 +/- 100 BP	
13	Gua Taora, PNG	Neolitik	Gerabah, beliung	5400 BP	Gorecki 1992

ARKEOLOGI DAN DINAMIKA MASYARAKAT MASA KINI

Peter Ferdinandus

Pendahuluan

Pada akhir-akhir ini telah ada perhatian dari para arkeolog baik mereka sudah sarjana maupun yang masih berstatus mahasiswa, menaruh perhatian akan permasalahan yang timbul dalam arkeologi, seperti masih belum ada kesadaran masyarakat pada umumnya terhadap warisan budaya Indonesia.

Seperti halnya Tim Kama FSUI (1995/1996) dalam tulisan mereka mengenai Usaha Peningkatan Pelestarian Dan Pemanfaatan Benda Cagar Budaya. Permasalahan yang dibicarakan adalah mengenai pembangunan fisik yang dilakukan oleh manusia masa kini secara langsung atau tidak langsung telah menyebabkan rusak, hancur dan hilangnya data arkeologi.

Selain itu dalam tulisan mereka disebutkan kesalahannya disebabkan oleh bukan saja oleh satu pihak saja tetapi juga para arkeolog karena selama ini kurang peka dalam melihat kebutuhan pelestarian suatu benda cagar budaya sehingga biasanya penanganannya sudah terlambat.

Masalah pembangunan nasional di Indonesia yang berlangsung masa kini telah melahirkan banyak masalah yaitu terutama masalah lahan.

Pengrusakan disebabkan karena pembangunan secara tidak langsung menyebabkan rusak dan hilangnya data arkeologi. Meskipun situs arkeologi dilindungi oleh Monumenten Ordonantie 1931, dan sekarang oleh Undang-undang R.I.no.5 tahun 1992.

Masalah-masalah yang dihadapi ini ternyata mendapat perhatian baik oleh para arkeolog maupun dari pemerintah tetapi hingga masa kini masih sedikit dapat diatasi.

Mundardjito (1995) secara terperinci menjelaskan mengenai pelestarian budaya beserta upaya dan permasalahannya dan mengusulkan para arkeolog me-

mikirkan metodologi berwawasan CRM/ARM dan AMDAL agar pengorbanan dari situs dan Benda Cagar Budaya bisa dikurangi semaksimal mungkin dengan kompromi yang masuk akal.

Dengan adanya permasalahan tersebut merupakan satu pemasalahan yang perlu diperhatikan dengan suatu pemikiran bersama. Untuk dapat suatu pemikiran bersama perlu diperhatikan bagaimana hubungan penelitian di tubuh arkeologi sendiri. Apakah masalah-masalah yang dihadapi arkeologi adalah hanya terbatas pada benda-benda arkeologi saja. Jika kita membicarakan dinamika masyarakat khususnya di Indonesia pada masa kini dengan kemajuan teknologi ternyata banyak tradisi kebudayaan Indonesia mengalami kepunahan karena pengaruh kebudayaan dari luar terutama di kota-kota besar. Sebab seperti dijelaskan Nick (1995:2) bahwa masih banyak yang belum sadar mengenai sejumlah budaya-budaya yang masih hidup yang berlanjut dari masa lampau. Sehingga menimbulkan pertanyaan bagaimana peranan arkeologi dalam melindungi kebudayaan masa lampau dari kepunahan. Oleh sebab itu pekerjaan seorang arkeologi untuk masyarakat sangat banyak.

Dalam hal ini pertama-tama kita harus memperbaiki kekurangan-kekurangan dalam diri arkeologi. Kekurangan dalam tubuh arkeologi ternyata bukan saja di Indonesia tetapi di Eropa maupun Amerika. Karena kita dididik dalam kerangka pikir dunia Barat dan yang dikombinasikan dengan alam pikir paternalistik kita maka secara tidak langsung akan mempengaruhi para arkeolog Indonesia.

Dalam kertas kerja ini saya tertarik akan tulisan Ludomir R.Lozny (1993: 427-432) yang ternyata juga menyangkut masalah arkeologi dan tantangan dinamika masyarakat masa kini di mana saja. Masalah arkeologi di Indonesia sebenarnya bukan saja disebabkan oleh karena dinamika masyarakat tetapi juga dari dalam tubuh arkeologi. Saya sangat terkesan akan puisi dari Adam Zagajewski yang dipergunakan oleh Ludomir (1993:427) untuk membahas masalah arkeologi yang menyatakan demikian:

"Perhaps it is too early for an exhaustive diagnosis, besides, we ourselves are participants and authors in these transformations; we are drifting down the middle of a river whose current has spend up in recent years, and we don't have

a map of the surroundings. The map will drawn latter, from our thoughts, our books, and our mistakes.".

Dari puisi tersebut didapatkan gambaran bahwa untuk mencapai sesuatu sasaran bukan saja berdasarkan dari buku-buku dan pemikiran para arkeolog tetapi juga dari kesalahan-kesalahan yang telah dilakukan sehingga para arkeolog banyak mengalami masalah mengenai peninggalan masa lalu dan masyarakat.

Oleh sebab itu dalam kertas kerja ini akan kami fokuskan terutama permasalahan dunia arkeologi baik di Eropa maupun di Amerika yang juga mempengaruhi Indonesia.

Pada akhir-akhir ini para arkeolog pada dasarnya tujuan pokoknya dalam penelitian kita hanya terfokus pada metodologi, teori dan teknik-teknik penelitian dalam berbagai tingkat seperti tingkatan observasi (survei dan ekskavasi), deskripsi (analisis spesifik dan analisis kontekstual yang multivariable dan spasial) dan tingkat eksplanasi (teknik analogi histori, etnografi, dan eksperimental) dan konsep ini gunanya untuk mempertahankan atau melindungi situs sebagai ruang tempat manusia masa lalu melakukan aktivitasnya (Mundarjito 1995).

Apakah sebenarnya arkeologi? Menurut Trigger (1989:3) hanya sebagai suatu disiplin yang tidak ada hubungan dan kebutuhan pada masa kini. Pandangan mengenai arkeologi sebagai disiplin tersebut telah dikenal umum dalam waktu yang lama. Dan hal ini ternyata banyak didapatkan juga oleh para arkeologi di Indonesia . Apabila masyarakat sebagian besar di Indonesia masih mempunyai pandangan sedemikian ini maka arkeologi akan selalu mendapat tantangan dan bukan dukungan dari masyarakat.

Apakah benar arkeologi merupakan suatu disiplin yang tidak ada hubungan dan kebutuhan pada masa kini. Sejauh mana peranan arkeologi dalam masyarakat. Untuk jelasnya kami akan menguraikan secara garis besar sejarah dan peranan arkeologi dalam masyarakat. Seperti dikatakan oleh Patterson (1988) bahwa arkeologi lahir karena hasil perubahan sosial dan ekonomi pada abad ke-19 M. Tetapi kami berpendapat bahwa arkeologi telah dikenal sebelumnya. Untuk mendapat gambaran bagaimana arkeologi berkembang dan manfaat arkeologi dalam masyarakat.

1. Bentuk Arkeologi Pada Mulanya

Lahirnya arkeologi pada mulanya dikenal sebagai bagian dari *antiquarianism* yang berbeda sifatnya dari satu negara dengan negara lain. Daya tarik mengenai arkeologi telah dikenal sejak permulaan abad pertengahan yang mempunyai kepentingan akan nasionalisme dan politik.

Arkeologi pada mulanya mempunyai hubungan erat dengan filosofi yaitu asal-usulnya dunia dengan isinya yaitu dimulai dengan cerita-cerita mitos. Mitologi menjadi pola dasar pemikiran masa sebelum tarik Maschi asal-usul bumi dan isinya. Seperti halnya pemikiran Plato dan Aristotle bahwa manusia adalah *Zoon Politikon* sedangkan Lucretius merekonstruksi evolusi masyarakat dari keluarga, *klan* dan *tribe* yang dibandingkan dengan kehidupan binatang buas. Herodotus mempunyai pandangan bahwa para dewa adalah sebagai keseimbangan di dunia yaitu menghukum semua orang yang bersalah (Malina 1990:10-11).

Pengumpulan artefak dimulai dari abad ke-6 S.M. Oleh Raja Nabonidus dari Babylonia dengan melakukan penggalian runtuhan bangunan suci dan istana dari kerajaannya. Raja Assurbanipal pada abad ke-7 S.M. mendirikan sebuah perpustakaan yang terdiri dari koleksi teks kuna Sumeria-Akkadian. Kemudian para penganut Kristiani memperkenalkan Alkitab Perjanjian Lama dan Baru. Masa Prasejarah belum mendapat perhatian pada masa itu. Dengan adanya kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan menyebabkan adanya perubahan mengenai pandangan masa lampau.

Ibn Khaldun pada abad ke 14 M. Memperhatikan keadaan sosial masyarakat, antropologi, geografi dan cuaca dalam tulisannya. Pandangan mengenai masa lampau pada abad ke-16 M bagi manusia adalah sumber makanan dan pemujaan. Dengan adanya perdagangan dengan negara-negara lain menimbulkan pengetahuan akan cerita-cerita rakyat dan menjadi populeir. Metode penulisan mengenai masyarakat dan benda-benda masa lampau mengalami perkembangan. Studi perbandingan mulai dilakukan oleh Johanes de Bry pada tahun 1592.

Penulisan mengenai benda-benda masa lampau dimulai pada tahun 1381-2 oleh F. Villani mengenai sejarah Florence bersama penggambaran arca-arca dan seni lukis (Malina 1990:12-19).

2. Perkembangan Arkeologi

Dengan berkembangnya pelayaran dan perdagangan di Eropa terjadi kolonialisme dan mengakibatkan mereka mengenal suku- suku bangsa yang hidupnya masih bercocok tanam dan mengumpulkan makanan seperti bangsa Indian. Ethnografik mempunyai peranan dalam perbandingan studi mengenai asal benda-benda manusia (Grayson 1983:5). Seorang ahli geologi dari Itali yang bernama Georgius Agricola (1490-155) berpendapat bahwa benda-benda dari batu kemungkinan adalah hasil buatan manusia. William Dugdale seorang pengumpul barang antik (misalnya kayu, emas, perak) (1605-1686) dari bangsa Inggris sebelum mereka mengenal benda-benda dari besi dan perunggu.

Studi mengenai barang antik masa prasejarah juga berkembang disebabkan oleh perkembangan metodologi ilmu pengetahuan. Mulainya arkeologi sebagai ilmu pengetahuan disebabkan pertama kali adanya penemuan metode penelitian untuk menentukan dating benda-benda masa lampau sejak Masa Prasejarah yang dimulai pertama kali di Skandinavia. Kedua.penelitian Masa Paleolitik di Inggris dan Perancis yang meneliti asal usul manusia. Penelitian berdasarkan artefak secara kronologi tanpa bantuan sumber tertulis dimulai oleh Christian Jurgensen Thomsen (1788-1865). Rasmus Nyerup dari Denmark pada tahun 1807 menulis sebuah buku yang isinya memprotes perusakan bangunan-bangunan kuna. Pada tahun 1807 pemeliharaan benda-benda antik terbentuk di Denmark. Kronologi yang dilakukan oleh Thomsen yaitu berdasarkan ornament hiasan. Prasejarah mengalami perkembangan disebabkan perkembangan penelitian biologi dan geologi. Penelitian di Skandinavia mempengaruhi negara-negara Eropa lainnya. Secara pelan-pelan arkeologi menjadi suatu ilmu pengetahuan.

Dalam tubuh arkeologi timbul perdebatan mengenai asal usul manusia antara para agamawan dan penganut evolusioner pada abad ke-19 dan permulaan abad ke-20 M. Buku terbitan John Lubock (1834-1914) yaitu *Pre-Historic Times as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages* menjadi sebuah buku pegangan bagi para peneliti prasejarah di Inggris dan Amerika pada abad ke-20 M. (Trigger 1989:73-147).

Timbulnya kapitalisme dan revolusi industri mengakibatkan berkembangannya arkeologi di Eropa. Di Eropa Utara dan Tengah pekerjaan arkeologi

dihubungkan dengan nasionalisme suatu negara seperti Inggris dan Perancis. Penggalian besar-besaran pada tahun 1861-1865 oleh Napoleon III dari Perancis dilakukan (Triger 1989:148,149).

Perhatian terhadap beraneka ragam kebudayaan dan penyebaran di dalam ilmu pengetahuan sosial mempengaruhi metode penelitian arkeologi. Seperti Daniel Wilson pada tahun 1851 dan J.Evans tahun 1850 dan Oscara Montelius (1843-1921). Perhatian mengenai konsep *archaeological culture* sebelumnya belum didapatkan difinisi secara sistematik ternyata diperbaiki oleh Gustaf Kossinna (1858-1931) berdasarkan ilham patrioisme orang Jerman (*The Origin of the German*). Meskipun ia dilatih sebagai orang filosof tetapi ia kembali ke Arkeologi. Penelitian Kossinna ternyata yang sangat menonjol adalah idiologinya daripada arkeologi. Pandangan Kossinna ternyata mempengaruhi luar Eropa seperti di Australia dipelopori oleh G.Childe (Trigger 1989:163- 174). Kemudian ke Asia seperti Cina.

Sejarah arkeologi di Rusia dimulai dari Masa Tsar Fyodor pada tahun 1680. Pada tahun 1920 data arkeologi di Rusia dihubungkan dengan sejarah Marksisme. Penelitian para arkeolog Rusia selanjutnya selalu didasarkan ciri tersebut di atas sehingga dalam penelitian mereka berbeda dengan Eropa dan Amerika. Unsur ini mengakibatkan arkeologi di Rusia menjadi kurang pada tempatnya sebab para cendekiawan dan para adminsitrasi negara selalu dipengaruhi konsep Marx. Meskipun demikian pengaruh evoluisi dari Eropa Barat mempengaruhi juga Rusia.

Arkeologi Indonesia pada abad ke-19 M. ternyata mendapat juga pengaruh dari Eropa dengan adanya Bangsa Belanda, Inggris serta Perancis melakukan penelitian benda-benda purbakala. Para peneliti Eropa menerapkan sistem penelitian yang mereka kenal di Eropa di Indonesia.

Jika diperhatikan sejarah arkeologi ternyata didapatkan gambaran bahwa arkeologi pada akhirnya terjatuh dalam sebuah jebakan untuk menjadi profesional dalam penelitian mereka. Dalam penelitian mereka harus mempertimbangkan dengan mendalam dengan sistem penelitian yang mana mereka harus menginterpretasikan penelitian mereka (Malina 1990: 103).

Perdebatan yang utama yang timbul adalah pengaruh hubungan sosial di mana studi arkeologi dilaksanakan. Para arkeolog harus menanyakan diri sen-

diri dengan jalan pendekatan apakah yang dapat dilaksanakan untuk dapat mengungkapkan masa lampau.

Menurut Malina (1990:105-107) sumber arkeologi dapat juga merupakan suatu ketidak benaran. Teori Wahle mengenai kebudayaan menentang pendapat Kossinna pada tahun 1941 bahwa Kossina mengeluarkan pendapat hanya berdasarkan idologi tanpa memperhatikan pendapat arkeologi di Jerman. Wahle berteori bahwa perubahan kebudayaan disebabkan adanya proses transformasi dari dalam. Teori Whole mendapat dukungan pada tahun 1962 oleh Hachmann, Kossak dan Kuhn. Peneliti Jerman Barat menekankan penelitian berdasarkan interaksi antara arkeologi dengan ethnologi dan kadang-kadang pendekatan sejarah.

Pada tahun 1948 W.W. Taylor menerbitkan *A Study Archaeology* dan baru diedarkan pada tahun 1967. Ia sebagai pendiri aliran kontekstual. Pemikiran Taylor kemudian berkembang dalam metodologi dan sistem konsep yang diikuti kemudian oleh R.Mc. Adams, J.A.Ford,G.R.Willey, G.E.Daniel, C.F.C.Hawkes dan S.Piggot.

Kemudian pada tahun 1955 J.C Gardin mengusulkan adanya suatu metodologi baru mengenai deskripsi dan interpretasi mengenai arkeologi. Sebab apa yang didapatkan dari hasil penelitian sebelumnya adalah hasil yang tidak seragam dalam meneliti artefak yang sama. *New Archaeology* muncul dipelopori oleh Binford dengan tulisan yang terbit pada tahun 1962. Antropologi mempunyai peranan penting dalam *New Archaeology*. Timbullah permasalahan baru dengan timbulnya *New Archaeology* belum dapat menghasilkan suatu penelitian yang utuh mengenai arkeologi. Tidak ada pernyataan-pernyataan baru mungkin hanya istilah *New Archaeology* saja yang baru (Malina 1990:124). Beberapa arkeolog Rusia mengadakan perbandingan antara penelitian mereka dengan *New Archaeology* dan tampak adanya persamaan baik dalam pendekatan maupun teori (Klejn 1977:13).

Berdirinya *New Archaeology* sejak tahun 1970an mendapat kritik dari berbagai pihak. Flannery (1967) mengritiknya pada masalah jargon, empirime serta statistiknya sedangkan aspek simbolik dilupakan. Trigger (1968) mengritik karena menghambat adanya pendekatan nomotetik. Hodder (1991) mengritik

karena menjauhi aspek sejarah, mengabaikan peranan individu dan konteks sosial. Meskipun demikian tetapi dipergunakan di berbagai tempat di dunia.

Pada tahun 1972 New Archaeology dan Arkeologi Analitikal dan Clark (1972) menerbitkan hasil seminar tersebut. Meskipun demikian kritikan dari Klejn (1977:12) menilai perkerjaan Clark mengenai pendekatan arkeologi merupakan suatu pekerjaan yang tinggi. Meskipun demikian kesalahan yang prinsipal adalah sebagai berikut :

"specifically with the idea of an automatic isolation of cultural interrelations from the complexes of elementary physical properties of archaeological material by means of unselective reasoning and by mathematical interpretation lacking in focus. The practise has shown us that the results of such correlations do not have to be any cultural significance and we cannot consider their role in interpretation. In oder to construct a system of some releveance we need a preliminary selection and hierrarchy of characteristics and his exactly what analythical achaeology rejected from the very beginning"

Penelitian Deets memperkenalkan analogi dengan meneliti artefak sebagai penelitian kata dalam bahasa. Tiap bentuk artefak adalah hasil kombinasi dari atribut-atribut struktur unit. Perubahan tiap atribut mengakibatkan perubahan fungsi (Deetz,1967:87).

Chang dalam analogi menyatakan arkeologi sebagai keseluruhan (Chang 1967:109). Menurut Chang interpretasi arkeologi adalah analogi yang dipinjam dari etnografi. Ia membantah bahwa interpretasi peranan artefak adalah berdasarkan struktur tempat.

Thomas (1979:151,217) menekankan pada tipe dan mengatakan bahwa pembentukan tipe-tipe morfologis umumnya merupakan langkah pertama yang diambil para ahli arkeologi dalam penelitian (Sedyawati 1985:26,27). Lebih lanjut Thomas menjelaskan bahwa analogi dapat dilakukan terhadap data etnografi. Ketidaksepakatan dalam klasifikasi terlihat juga dalam penelitian Taylor (1948/1971:119) yang menjelaskan bahwa yang disebut kelas adalah penggolongan sekunder atas tipe. Dengan demikian kelas adalah terdiri dari tipe-tipe yang memperlihatkan kesamaan pada beberapa dan yang tidak sama.

Menjelang akhir dasawarsa 1980 reaksi terhadap pendekatan generalis dan nomotetik mulai diakomodasikan oleh kaum prosesualis. Renfrew dan Bahn (1991) menyebutnya sebagai pendekatan kognitive-prosesual (*Cognitive-processual archaeology*) yang mensintesakan kebutuhan akan nomotetik dengan pemahaman aspek-aspek simbolik dan kognatik (Nick Dharmaputra 1995:7-8).

Dengan demikian dari uraian tersebut di atas didapatkan gambaran bahwa dalam metodologi maupun teori arkeologi masih terjadi benang kusut.

Di Indonesia arkeologi dipandang bagian dari Antropologi oleh para arkeolog pada umumnya (Sedyawati 1985:7). Tetapi seperti dijelaskan oleh Moor adn Keene (1983) bahwa keributan atau perdebatan dalam arkeologi 15 tahun yang terakhir adalah disebabkan oleh dua jenis pernyataan penelitian yang baru (*two new research axioms*). Pertama penelitian mengenai perubahan-perubahan data arkeologi. Kedua pokok pembicaraan perubahan-perubahan ini adalah teori antropologi umum. Penelitian demikian menurut Moor dan Keen (1983) adalah merupakan *"tyranny of methodology"*. Menurut Shanks (1987, chapter I) teori merupakan syarat dari metodologi baru dengan tujuan penelitian kita terarah. Para arkeolog sering gagal membuat agenda penelitian yang tepat (Moor-Keene,1983:7). Hal ini merupakan suatu kelemahan. Dalam tergesa-gesa kita membuktikan bahwa masa lampau dapat diketahui tetapi sebenarnya pembuktian masa lampau sedikit yang dapat diketahui. Kita bahkan merekonstruksikan apa yang terjadi dan bilamana. Bagaimanapun juga unsur ini hanya sedikit memberi pemasukan untuk mengetahui bagaimana (how) ada bilamana (why). Selain itu tidak dapat menjelaskan mengenai transformasi bentuk sosial dalam jangka waktu yang lama tersebut (Ludomir 1993:430).

Dari sejarah perkembangan arkeologi didapatkan gambaran bahwa manfaat arkeologi ternyata salah satu yang penting sebagai penggali identitas bangsa yang menyangkut banyak segi. Seperti diperlihatkan oleh Perancis, Jerman, Rusia dan negara-negara Eropa lainnya. Ciri tersebut dapat sebagai saran pengikat atau integrasi. Meskipun demikian para arkeolog harus berhati-hati dalam hal ini. Seperti halnya identitas bangsa terlalu ditonjolkan di Jerman dan Rusia mengakibat fatal bagi masyarakat. Idiologi lebih ditonjolkan daripada data arkeolog yang mengakibatkan kejadian tersebut.

Dari segi kelimuan ternyata dalam perkembangan arkeologi baik di benua Eropa maupun Amerika dan Asia yang mendapat pengaruh dari kedua benua terlihat sekali adanya keruwetan dalam metodologi dan teori arkeologi. Seperti dikatakan oleh Malina (1990:103) bahwa para arkeolog terjebak dalam masalah menjadi profesionalisme dalam ilmunya dengan tidak memperhatikan lingkungan.

3. Arkeologi Dalam Masyarakat

Selain permasalahan yang diuraikan tersebut didapatkan pada masa kini bukan saja dalam lingkungan arkeologi tetapi dari luar arkeologi. Peranan arkeologi pada masa kini meliputi dunia pemerintahan, ekonomi dan akademi. Permasalahan yang timbul adalah pertanyaan apakah nilai arkeologi. Jawaban mengenai studi arkeologi sering kurang tepat dan tidak menyenangkan. Tujuan arkeologi dengan adanya kepentingan-kepentingan tersebut makin meluas. Dengan adanya kepentingan-kepentingan tersebut dibutuhkan sepesialisasi dalam ilmu arkeologi sedangkan dilain pihak perkembangan arkeologi masih mengalami keruwetan dalam teori dan metodologi. Permasalahan yang lain timbul adanya permintaan kontrak kerja bagi para ahli arkeologi dan mengakibatkan perpecahan dalam disiplin. Penggunaan dana yang besar mengakibatkan tugas dan tanggung jawab arkeologi bertambah.

Permasalahan di Indonesia yang sangat menonjol adalah permasalahan lahan dan pembangunan Nasional.

Sebenarnya dalam hal ini para arkeolog lupa tugas dari ilmu arkeologi yaitu bertanggung jawab kepada masyarakat. Pada masa kini peranan sosial dan tanggung jawab para arkeolog adalah memikirkan kembali jalan keluar tersebut. Adalah hal yang nyata bahwa hasil pengetahuan mempunyai hubungan politis oleh sebab itu adalah wajar bahwa penggunaan ilmu pengetahuan untuk semua hal. Bukan hanya berakhir pada masalah ilmiah saja. Permasalahan yang tetap timbul adalah mengenai masa lalu dan bagaimana para arkeolog memperkenalkan masa lalu kepada masyarakat. Banyak arkeolog hanya mempergunakan ilmunya untuk mempergunakan data mereka yang menjawab pertanyaan bagaimana jalannya adanya perubahan sosial. Tujuan arkeologi akhirnya bukan saja bagaimana membuat model penelitian yang baik tetapi juga untuk menganalisa

masa lampau untuk kepentingan masa kini dan masa akan datang (Ludomir 1993:431).

4. Penutup

Bagaimana peranan para arkeolog di Indonesia apakah para arkeolog juga termasuk dalam lingkaran keruwetan teori serta metodologi dan mendirikan kubu-kubu tersendiri dengan tidak memperhatikan tujuan akhir pekerjaan seorang arkeolog dalam masyarakat. Pengertian masyarakat bukan saja diluar arkeologi tetapi juga di dalam arkeologi. Dalam hal ini kami tidak perlu menguraikan secara panjang lebar tetapi jawabannya adalah pada diri kita masing-masing. Kalau di negara-negara yang telah berkembang dapat terjadi, apalagi di Indonesia yang baru berkembang dalam teori dan metode. Sebaiknya metode dan teori arkeologi Indonesia dikembangkan sesuai dengan jalan sejarah perkembangan arkeologi di Indonesia meskipun mendapat pengaruh dari luar mengenai metode dan teori tetapi mempunyai ciri yang dapat dipergunakan pada umumnya di Indonesia baik dalam penelitian maupun untuk kepentingan masyarakat. Seperti dijelaskan oleh Timbul Haryono (1955:1) bahwa arkeologi Indonesia harus berorentasi ke luar sesuai dengan perkembangan jaman dan tuntutan masyarakat. Harus disadari bahwa meskipun arkeologi hanya berhenti pada:*"mengetahui masa lampau"*. Seterusnya harus dihubungkan dengan masa sekarang dan masa yang akan datang. Oleh sebab itu bukan saja perlindungan terhadap benda-benda arkeologi tetapi juga dalam kesenian dan sosial masyarakat penelitian arkeologi dapat memberi masukan untuk dapat memberikan sumbangan untuk kepentingan masa kini dan masa akan datang.

Pameran arkeologi merupakan suatu cara untuk memperkenalkan hasil penelitian arkeologi kepada masyarakat. Tetapi jika diperhatikan dari tahun-ke tahun di Indonesia maka akan terlihat dalam hal ini tidak mengalami peningkatan. Pameran arkeologi selama ini hanya merupakan informasi singkat saja. Jika kami perhatikan pameran yang dilakukan dalam sebuah seminar di Santiago di Spanjol pada tahun 1995 kami mendapatkan sebuah pengalaman yang baik. Para peserta juga ditentukan judul-judul mengenai seminar yang akan dilaksanakan. Jika topik seminar tidak memenuhi syarat maka panitia mengusulkan membuat sebuah poster yang ditentukan ukuran dan formatnya. Dari

pengamatan kami ternyata poster-poster yang dipamerkan baik sekali. Dengan lain kata apa yang dipamerkan dalam poster mengenai hasil penelitian bukan informasi singkat tetapi merupakan suatu kesatuan hasil penelitian. Dalam poster tersebut disebutkan permasalahan, metodologi, hasil penelitiannya dan interpretasinya. Abstrak poster tersebut juga dimasukkan besama abstrak kertas kerja. Dengan demikian kami dapatkan dalam sebuah seminar suatu kesatuan dan saling menunjang dan tidak terjadi salah paham dan saling menghormati penelitian seseorang. Baik atau kurang baiknya hasil penelitian seseorang tetap harus kita hargai. Kekurangan sesorang dapat merupakan suatu input untuk yang lebih mengerti untuk memperbaiki dan membuat suatu tulisan yang lebih baik untuk menunjang tulisan yang kurang baik

Jika kami perhatikan museum nasional di Madrid juga kami dapatkan bahwa display dan informasinya mengarah ke sesuatu kesatuan dan bukan informasi lepas. Sehingga masyarakat mendapat gambaran yang jelas mengenai penelitian yang telah dilakukan para arkeolog dalam bidangnya

Moga-moga tulisan ini merupakan suatu masukan bagi perkembangan arkeologi di Indonesia.

KEPUSTAKAAN

Chang,K.C

1967 *Rethinking Archaeology*, New York. Roundom House

Deetz,J.F

1967 *Invitation to Archaeology*, Garden City: The Natural History Press

Dharmaputra,Nick G.

1995 "Kebudayaan Hidup Dan Arkeologi" dalam *Seminar Nasional Metodologi Reset Arkeologi* Depok, 23-24 Januari 1995.

Flannery,K.V.

1967 "Culture History Vs. Cultural Process: a. Debate in American Archaeology", dalam *Scientific American*, 217.

Grayson,D.K.

1983 *The Establishment of Human Antiquity*. New York

Hodder,Ian.

1991 *Reading the Past*: Cambridge: Cambridge University Press

Klejn,L.S.

1977 "A Panorama of Theoretical Archaeological". *Current Anthropology* 18.1-42.

Ludimir.R.Lozny

1993 A New Challenge: Archaeology and Its Social Millieu in the 1990's" dalam *Actes du XIIe Conggres International des Sciences Prehistoriques et Protohistoriques*, Bratislava,1-7 September 1991.

Malina Jaroslav & Zdenek Vasicek

1990 Archaeology Yesterday & today. New York.

Moore,L.A-Keene,A

1983 "Archaeology and the Law of the Hammer". In J.A.Moore-A Keens eds. *Arcaheological Hammers and Theories*. New York: Academic Press, 3-13

Mundardjito

1995 "Pendekatan Integratif dan Partisipatif dalam Pelestarian Budaya. "dalam Pidato disampaikan pada *Upacara Pengukuhan sebagai Gurubesar Madya Tetap*, pada Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 7 Oktober.

Sedyawati,Edi

1985 *Pengarcaan Ganesa Masa Kadiri dan Singhasari Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian*. Univeritas Indonesia.

Taylor,W.W

1948 *A Study of Archaeology*. Southern Illinois University Press.

Thomas, David Hurst

1979 *Archaeology*. New York.

Timbul Haryono

1995 "Arkeologi Kawasan dan Kawasan Arkeologis. Asas Keseimbangan Dalam Pemanfaatan".Dalam *Seminar Manusia Dalam Ruang Studi Kawasan Dalam Arkeologi*, Yogyakarta

Trigger, Bruce G

1989 *A History of Archaeology Thought*.Cambrige University Press



Foto 2. Suasana diskusi dalam persidangan

PEMUGARAN DAN DINAMIKA MASYARAKAT

Edi Triharyantoro

I. Pendahuluan

Pemugaran sebagai salah satu usaha dari pelestarian benda cagar budaya tampaknya mempunyai sejarah yang panjang dan tidak terlepas dari dinamika masyarakat. Sejarah yang panjang tersebut membawa implikasi permasalahan-permasalahan baik teknis maupun administratif.

Seperti diketahui bahwa ketika Jawatan Purbakala dipimpin oleh N.J.Krom pada tahun 1910 dan kemudian diganti oleh Bosch pada tahun 1916, di sana telah terjadi perdebatan sengit diantara ke duanya terutama menyangkut prinsip-prinsip pemugaran. Di satu sisi Krom selalu menekankan pertimbangan-pertimbangan ilmiah di dalam setiap pelaksanaan pemugaran, di sisi lain Bosch menyatakan bahwa di samping kepentingan ilmiah juga kepentingan masyarakat (Soekmono 1976 : 4 - 5).

Hampir satu abad perdebatan tersebut berlalu, tetapi gemanya masih terngiang sampai saat ini meskipun sudah tidak sekeras seperti dulu. Hal ini bukan berarti kita "jalan di tempat" dalam mencari perumusan-perumusan yang lebih baku untuk pemugaran, tetapi justru secara represif mengisyaratkan adanya suatu usaha berfikir yang tak kenal lelah untuk dapat menemukan perumusan-perumusan yang lebih baik.

Hal tersebut akan menjadi lebih jelas bila dikaitkan dengan seringnya masalah-masalah pemugaran yang muncul secara tiba-tiba dan tak sesuai dengan program pelaksanaannya. Perencanaan itu sendiri selalu berubah dan sukar ditentukan target penyelesaiannya. Hal ini disebabkan sifat pemugaran yang harus dapat dipertanggungjawabkan secara teknis arkeologis tidak boleh dipaksakan dan tidak boleh tergesa-gesa tanpa mempertimbangkan keharusan pertanggungjawab seperti diminta sesuai dengan prinsip-prinsip teknis pemugaran. Pemugaran harus mengembalikan kepada bentuk aslinya dan bukan membuat baru suatu bangunan. Andaikata rencana sudah ada dalam pelaksanaannya tiba-tiba dirumuskan bagian-bagian bangunan yang tidak termasuk rencana, harus diperhitungkan lagi sehingga apa yang direncanakan dapat berubah baik mengenai waktu maupun volume sasaran pemugaran. Sebagai contoh tahun 1981/1982 Candi Sambisari

harus selesai pemugarannya dengan pembuatan pertamanannya. Tetapi pada sewak mengerjakan taman tersebut pada jarak ± 50 meter dari pagar keliling I ditemukan la pagar, kalau ini harus dilakukan pencarian pagar II tersebut itu berarti baik anggaran d waktu yang tidak sedikit itu akan merubah rencana semula (Uka Tjandrasasmita 199 19-20).

Permasalahan lain yang mendesak yaitu belum adanya petunjuk teknis pelaksana pemugaran yang secara operasional digunakan sebagai pedoman dalam setiap pelaksan an pemugaran. Belum adanya pedoman tersebut tentunya akan menimbulkan berbag kesulitan bagi para pelaksana pemugaran, mengingat permasalahan pemugaran sendi sifatnya sangat kompleks dan bervariasi. Sebagai contoh dalam upaya penyelesaian r konstruksi benda cagar budaya yang bentuknya tidak diketahui. Keadaan demikian serir menimbulkan berbagai interpretasi atau persepsi yang berbeda- beda dan mengarah pac penyelesaian pemugaran yang sifatnya subyektif atau tidak seragam (kebijakan Tekn Pemugaran, 1994 : 5-6).

Permasalahan tersebut sebenarnya merupakan permasalahan yang internal sifatny yang tidak terlepas dari faktor eksternal yaitu dinamika masyarakat. Seperti dipahan bahwa sebagian besar masyarakat saat ini hanya tahu bahwa pemugaran dibiayai oleh p merintah dan yang digunakan adalah uang rakyat. Oleh karena itu sebagai pe tanggungjawaban kepada rakyat, pemugaran harus benar-benar selesai (Kusen dkk. 199 45).

Berikut ini akan dibahas secara singkat mengenai perkembangan pemikiran pemu garan selama beberapa dekade ini, sehingga mampu memberikan gambaran mengen kecenderungan pelaksanaan pemugaran selama ini.

II. Kepentingan Akademik

Seperti sudah disinggung sebelumnya Indonesia mempunyai sejarah yang panjan yang menyangkut tentang pemikiran pemugaran bangunan bersejarah. Ketika Jawata Purbakala lahir pada tahun 1913, pekerjaan utamanya ialah merencanakan serta meng ambil tindakan-tindakan dari bahaya runtuh lebih lanjut serta mela- kukan pengukura dan penggambaran. Inilah rumusan Krom, pendiri dan Direktur pertama Jawatan Pur bakala (Soekmono 1976: 11, 1995 : 5).

Mengenai pembinaan kembali suatu bangunan yang sudah rusak sekali atau runtuh Bosch merintis babak baru dan menyimpang lebih jauh dari garis-garis yang telah di

tetapkan olah Krom. Penyimpangan ini bahkan sampai menimbulkan pertentangan dan kehebohan yang luar biasa dan berlangsung sampai bertahun-tahun. Soalnya ialah bahwa Krom sangat kecewa terhadap pembinaan kembali Candi Mendut oleh Brandes (tidak dapat dipertanggungjawabkan sepenuhnya, dan lagi tidak dapat diselesaikan karena tidak cukup bahan-bahan serta bukti-buktinya yang harus menjadi petunjuk dan landasan) dan sangat mencela usaha-usaha pembinaan kembali candi induk Penataran yang dilakukan oleh Perquin, berpendirian bahwa suatu usaha melengkapkan bangunan candi yang sudah runtuh adalah soal ilmiah belaka dan karenanya cukup dilakukan di atas kertas. Melaksanakan rekonstruksi ini pada bangunannya sendiri atau tidak, sama sekali tidak akan menambah atau mengurangi arti ilmiahnya. Bahkan pelaksanaan rekonstruksi menjadi anastylose (pembinaan kembali) bertentangan dengan ilmu pengetahuan, oleh karena ini berarti pemalsuan bukti sejarah (Soekmono 1976:.4).

Sebaiknya Bosch berpendapat bahwa dalam keadaan tertentu pembinaan kembali merupakan suatu keharusan. Pengalamannya menunjukkan bahwa banyak sekali ditemukan kembali batu-batu runtuhan candi yang hiasannya atau pahatannya nyata-nyata merupakan pelengkap atau bagian dari pada apa yang masih tegak. Dalam hal yang demikian tak ada jalan pikiran yang lebih wajar dari pada menempatkan kembali batu-batu lepas itu kepada bangunannya (Ibid).

Namun perlu disadari bahwa tidak ada satu peninggalan purbakala yang telah rusak atau runtuh masih menyimpan setiap unsurnya secara utuh. Maka demi tetap tegaknya bangunan yang telah dipugar itu tidak dapat dielakkan adanya penggantian dan penambahan. Dalam hal ini timbulah semacam tawar menawar untuk menentukan sampai seberapa jauh tambahan atau penggantian bahan itu dapat dibenarkan dan dipertanggungjawabkan secara ilmiah (Soekmono 1992:2).

Keadaan tersebut nampaknya menimbulkan perdebatan baru yang tidak hanya mempermasalahkan kaidah-kaidah ilmiah saja didalam pemugaran, melainkan juga melibatkan kepentingan-kepentingan masyarakat. Kubu perdebatan tersebut dapat dibedakan antara yang berpegang pada prinsip "lama" berhadapan dengan yang berlandaskan pada prinsip "baru".

Prinsip "lama" menyatakan bahwa penggunaan batu baru untuk mengganti batu asli yang hilang hanya boleh dilakukan apabila bagian yang hilang tersebut berfungsi mendukung lapis batu di atasnya, atau dengan kata lain jika kehadiran batu baru memang diperlukan untuk keperluan teknik konstruksi. Selain dari pada itu batu baru hanya boleh

dibentuk sesuai dengan profil batu asli yang diganti tanpa dilengkapi dengan ukiran. Prinsip pemugaran "lama" berpijak pada alasan bahwa yang terpenting adalah membatasi penggunaan batu baru supaya keaslian bangunan lebih tampak nyata. Kekurang lengkapan unsur bangunan yang telah dipugar tak menjadi masalah sebab hal itu justru memberi kesan bahwa bangunan benar-benar kuna dan kekurangannya tersebut malahan dapat menuntun imaginasi seseorang untuk membayangkan bagaimana sesungguhnya bentuk bagian yang tidak lengkap tersebut. Menurut para penganut prinsip pemugaran "lama" membayangkan bentuk yang sudah hilang merupakan pengalaman batin yang sungguh mengesankan (Kusen 1992: 45).

Sebaliknya prinsip "baru" mempunyai kecenderungan mendefinisikan pemugaran sebagai mengembalikan bentuk bangunan secara utuh dan lengkap, meskipun untuk keperluan ini harus dipasang batu-batu baru, misalnya, puncak bangunan yang secara teknik konstruksi tidak diperlukan. Prinsip pemugaran "baru" bertolak pada pandangan bahwa sebagian besar anggota masyarakat hanya tahu bahwa pemugaran dibiayai oleh Pemerintah dan yang digunakan adalah uang rakyat. Oleh karena itu sebagai pertanggungjawaban kepada rakyat, pemugaran harus benar-benar selesai. Selesai pemugaran diukur dari lengkap dan utuhnya unsur-unsur bangunan yang dipugar. Bangunan yang kembali itu dapat memancarkan kemegahan dan keindahan seperti dimilikinya pada masa lampau (Ibid).

Sebenarnya yang menjadi sumber utama pertentangan- pertentangan tersebut tidak lain adalah kriteria ilmiah didalam pelaksanaan pemugaran. Oleh karena itu perlu dijelaskan seberapa jauh kriteria keilmiahan tersebut dapat diterima.

Dapat diketahui bahwa sejak awalnya usaha-usaha pelestarian warisan budaya berhubungan erat dengan bangkitnya kesadaran sejarah modern yang berkembang sampai abad 18. Kesadaran sejarah pada waktu itu berlandaskan pada anggapan bahwa masa lampau tidak lenyap begitu saja tetapi tetap berlangsung melalui nostalgia. Romantisme nostalgia masa lampau, yang menempatkan kembali kelangsungan tradisi antara masa lampau dan sekarang, dimanifestasikan pada pemeliharaan dan pemugaran hasil-hasil kesenian dan arsitektur. Untuk dapat mencapai obyektifitas ilmiah, maka diperlukan pendekatan ilmu pengetahuan yang dalam hal ini adalah ilmu sejarah (Paul Philippot 1972: 367-368).

Dalam kaitannya dengan arkeologi sebagai disiplin ilmu kiranya tidak perlu diragukan lagi bahwa pemugaran merupakan salah satu dari bagiannya. Charles R Mc

Gimsey III menyatakan bahwa arkeologi dan riset arkeologi menantang kita untuk berpikir dan menyiapkan jawaban-jawaban. Tantangan tersebut dapat muncul berupa pekerjaan-pekerjaan intelektual maupun fisik. Misalnya dengan menyusun informasi secara keseluruhan dan mencoba menciptakan bentuk asli dari sebuah bejana yang sudah pecah. Dalam hal ini seorang arkeolog berfungsi seperti seorang detektif (Charles R.Mc Gimsey III 19: 172).

Dalam kerangka ilmiahnya tersebut dapat dimengerti bila pekerjaan pemugaran menuntut peraturan-peraturan di dalamnya. oleh karena itu tidak menutup kemungkinan bahwa pada awalnya terdapat kesalahan dalam pelaksanaan pemugaran yang kemudian dibetulkan kembali. Sebagai contoh yaitu pemugaran Laokoon di Museum Vatikan oleh Montorsoli pada abad 16. Pemugaran tersebut dianggap salah karena tidak berlandaskan pada bahan dan bentuk asli, terutama mengenai sambungan tangan kanannya (Paul Philippot 1972: 373).

Dilihat dari apa yang telah disinggung di atas nampak bahwa keaslian bahan dan bentuk sejak awal sudah merupakan pertimbangan yang paling utama di dalam pemugaran. Oleh karena itu baik Venice Charter tahun 1964 maupun ICOMOS tahun 1966 memasukkan prinsip tersebut seperti tersirat di dalam artikel 9 yang berbunyi : *"The process of restoration is highly specialized operation. Its aim is to preserve and reveal the aesthetic and historic value of the monument and is based on respect for original material and authentic document. It must stop at the point where conjecture begin, and in this case moreover any extra work which is indispensable must be distinct from the architectural composition and must bear a contemporary stamp. The restoration in any case must be proceeded and followed by an archaeological and historical study of the monument".*

Dari artikel 9 tersebut dapat dipahami bahwa pemugaran bertujuan melestarikan dan mewujudkan kembali nilai estetis dan sejarah monumen. Pelaksanaan pemugaran harus didasarkan pada bahan-bahan orisinil dan dokumen yang otentik.

Dengan demikian jelas bahwa secara internasional pada dasarnya sudah disepakati adanya prinsip-prinsip yang melandasi pelaksanaan pemugaran, yaitu penggunaan bahan-bahan orisinil dan dokumen otentik. Namun perlu disadari bahwa tidak semua pelaksanaan pemugaran selalu secara ketat berlandaskan pada carter tersebut.

Contoh yang menarik dapat dilihat dalam pelaksanaan pemugaran bangunan dinding gua (*rock cut cave*) di Situs Ellora sekitar 30 kilometer dari Aurangabad, India.

Monumen tersebut berasal dari abad ke-5-8. Karakteristik dari kerusakan monumen i ialah pengelupasan kulit secara perlahan-lahan karena faktor abiotis (cuaca) sehing relief-reliefnya, pilar-pilar pendukungnya serta dinding-dindingnya mengalami disint grasi. Rembesan air melalui dinding-dindingnya mempercepat kerusakan tersebut. Untu menyelamatkan bangunan tersebut beberapa langkah telah ditempuh dengan cara (TR. Gairola 1968 : 143).

1. Membuat saluran untuk jalannya air.
2. Menyemen bagian-bagian yang retak.
3. Merestorasi (konsolidasi) pilar yang rusak dengan semen beton bertujuan mens tabilisasikan bangunan karena posisinya sudah menggantung.

Dari butir-butir pelaksanaan restorasi bangunan di Situs Ellora itu yang menarik untuk dibicarakan ialah butir ke 3, Yaitu penggunaan semen beton untuk bahan konso lidasi. Bila kita kembali pada charter ICOMOS artikel 9 sudah tentu bahwa hal ini meru pakan penyimpangan. Namun harus disadari bahwa bahan-bahan asli sudah tidak mung kin didapatkan kembali karena sifat kerusakannya yang cenderung memusnahkan bahan asli, sedangkan dari segi teknik diketahui bahwa posisi pilar tersebut merupakan kons truksi kunci, yang sangat mendukung stabilitas bangunan. Oleh karena itu, dalam hal-ha yang demikian sudah sewajarnya bila penggunaan semen beton tersebut dapat dibenar kan, namun harus diletakkan di bagian yang tidak kelihatan.

Sebaliknya ketika Sekolah Arkeologi Amerika memugar portiko dari abad ke-2 yang dibangun oleh Raja Attalus II di pinggiran Athena, usaha-usaha terbesar dari pelaksanaan pemugaran tersebut ialah meniru secara tepat konstruksi dan dekorasi Hellenistik. Penggalian dilakukan untuk mempersiapkan atau mencari bahan-bahan asli namun setiap batu juga diukir mirip model-model antik. Bagaimanapun hasilnya sulit diterima siapapun. Banyak pengunjung berpikir bahwa bangunan tersebut sebagian besar baru dan tidak menarik. Alasan psikologis bahwa tindakan-tindakan tersebut menunjukkan dimana justru keadaan runtuh tersebut menyimpan suatu pesona romantik yang dapat dihargai tanpa perlu usaha-usaha untuk menyamainya (Gilbert Charles-Picartd 1977: 129).

Contoh lain lagi misalnya pemugaran Colleqium Maius di Cracow oleh para sejarawan terkenal dari polish dengan cara seluruh material baru dibuat antik untuk mencocokkan dengan yang asli. Di sisi lain para kurator dari Folk Museet di Copenhagen

mesti memperbaiki salah satu kayu dari rumah petani tradisionil di sana, mereka memakai kayu-kayu baru yang polos (James Marston Fitch, 1972 : 321-322).

Contoh-contoh tersebut selain dapat dijadikan pembanding juga memberikan gambaran bahwa sebenarnya secara internasional petunjuk teknis sesuai dengan prinsip memang belum ada, sehingga pelaksanaan di masing-masing negara pun berbeda-beda.

Bagi kita sudah tentu bahwa prinsip-prinsip pemugaran secara tegas sudah tercatat di dalam Undang-undang no. 5 tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya. Seperti terdapat pada pasal 15 (2d) yang berbunyi : *" Tanpa ijin dari pemerintah setiap orang dilarang merubah bentuk dan/atau warna serta memugar benda cagar budaya "*. Dalam PP no.10 tahun 1993 Tentang Pelaksanaan Undang- undang no.5 tahun 1992 juga diatur mengenai peraturan pemugaran seperti terdapat pada pasal 23 dan 27. Pasal 23 (1) berbunyi : *" Perlindungan dan Pemeliharaan Benda Cagar Budaya dilakukan dengan cara penyelamatan, pengamanan, perawatan dan pemugaran "*.

Pasal 27 (1) berbunyi :

" Pemugaran sebagaimana dimaksud dalam pasal 23 ayat (1) hanya dapat dilakukan atas dasar ijin tertul;is yang diberikan oleh Menteri ".

Pasal 27 (2) berbunyi :

" Pemugaran sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dilakukan dengan memperhatikan keaslian bentuk, bahan, pengerjaan dan tata letak, serta nilai sejarahnya".

Penjelasan dari pasal 27 (2) tersebut menyatakan bahwa pemugaran adalah serangkaian kegiatan yang bertujuan untuk mengembalikan keaslian bentuk benda cagar budaya dan memperkuat strukturnya bila diperlukan, yang dapat dipertanggungjawabkan dari segi arkeologis, historis, dan teknis dalam upaya pelestarian benda cagar budaya. Pemugaran meliputi kegiatan restorasi, rekonstruksi, rehabilitasi, dan konsolidasi.

Dari PP no. 10 tahun 1993 beserta penjelasannya tersebut dapat diketahui bahwa kaidah-kaidah ilmiah merupakan faktor yang mutlak harus dipertimbangkan dalam setiap pelaksanaan pemugaran. Oleh karena itu supaya tetap tegaknya prinsip-prinsip tersebut maka justru muncul pemikiran-pemikiran baru dalam penyelesaian pemugaran. Dalam kaitan ini dapat ditunjukkan tentang adanya usaha-usaha penandaan untuk membedakan bahan-bahan baru dari yang lama. Seperti kita kenal apa yang disebut sebagai " pasangan acak " dan "pasangan keluar" di dalam pelaksanaan pemugaran.

Pengertian " pasangan acak " ialah pemasangan bahan-bahan baru yang senga dibuat tidak teratur (acak) bentuknya. Hal ini disebabkan karena data-data bentuk as memang tidak ada sama sekali, sedangkan dari teknik konstruksi sangat diperlukan ka rena berhubungan dengan stabilitas bangunan. Selain dari pada itu "pasangan acak" d buat memang untuk menciptakan kesan "terputus". Artinya konstruksi tersebut mestiny ada kelanjutannya, dengan demikian juga untuk memberi tanda bahwa pekerjaan terseb memang benar-benar merupakan pekerjaan yang baru sama sekali. "Pasangan acak" i dapat dilihat pada pemugaran Candi Brahu, Bajangratu dan Candi Jedong di Jawa T mur.

Adapun yang dimaksud dengan "pasangan keluar" ialah pemasangan bahan-baha baru yang bentuknya diketahui namun pengerjaannya tidak seperti aslinya. Artinya pa sangan tersebut dibuat lebih menonjol keluar dari pada aslinya, hal ini dimaksudkan un tuk memberikan kesan atau sebagai tanda bahwa pekerjaan tersebut memang benar benar merupakan pekerjaan yang baru sama sekali. "Pasangan keluar" ini dapat diliha pada pemugaran Candi Pari di Jawa Timur.

Bila kita kaitkan dengan prinsip-prinsip yang tercatat didalam Undang-undang no. tahun 1992 nampak bahwa "Pasangan acak" tersebut tetap memenuhi persyarat- an mes kipun tidak secara keseluruhan. Pekerjaan tersebut dapat dipertanggungjawabkan dari se gi teknis dalam upaya pelestarian benda cagar budaya. Sebaliknya "pasangan keluar" se harusnya tidak perlu dilaksanakan, sebab data- data bentuk asli masih ada sehingga seha rusnya dapat dilakukan pemasangan kembali melalui analogi. Pemasangan kembali me lalui analogi tersebut sebagai upaya memenuhi prinsip-prinsip keaslian bentuk, penger jaan dan tata letak.

Masalah penandaan benda cagar budaya hasil pemugaran yang sampai sekarang be lum terpecahkan ialah terhadap bangunan yang bahannya dari bata. Sementara ini yang diketahui bahwa untuk membedakan antara bahan batu baru dengan yang lama diguna kan timah hitam (cara lama) dan kemudian juga memakai epikol (cara baru). Penandaan semacam ini untuk bahan batu memang dapat diterima karena volume hasil pemasangan batu baru relatif kecil jumlahnya, sedangkan untuk bata dapat kita bayangkan beberapa ribu bata mesti diberi tanda. Apakah ini justru tidak akan mencemari bangunan itu sen diri?. Untuk mengatasi masalah tersebut sebenarnya kita harus kembali lagi kepada prin sip-prinsip pemugaran yang salah satunya ialah melestarikan nilai sejarah. Dengan de mikian untuk mempertanggungjawabkan secara ilmiah hasil pemugaran benda cagar

KEPUSTAKAAN

Borley, Lester

1992 *Revitalizing The Cultural Heritage*. International Conference on tural Tourism. UGM - Yogyakarta.

Clere, HF (ed)

1989 *Archaeological Heritage Management in the Modern World*. Lon Unwin Hyman.

Collen, Robertson E

1990 "Heritage and Tourism. Archeology. Worldwide", Federal. *Archeol Report*.

Ditlinbinjarah

1994 UU no.5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya. Kebijakan Tel Pemugaran (belum terbit).

Fitch, James Marston

1972 "On Formulating New Parameter for Preservation Policy". *Preserva and Conservation* : Principle and Practices.

Goirola, Tr

1968 Examples of the Preservation of monument in India. *The Conservat of cultural property*. UNESCO.

Gilbert, Charles - Picard

1977 *La Rausse Encyclopedia of Archeology* : London.

Kusen dkk,

1993 *Candi Sewu*. Ed. IG.N. Anom. Yogyakarta: Proyek Pelestarian/Penir galan Sejarah dan Purbakala Jawa Tengah.

harus mau menyesuaikan dari kecenderungan kepentingan masyarakat yang lagi mendominasi kehidupan sosial.

Saya memang tidak mengatakan bahwa obyektifitas ilmiah adalah mitos bagi pemugaran, tetapi kenyataannya kita juga tidak mampu melaksanakan pemugaran secara "steril" ilmiah sesuai dengan dalil ilmu pengetahuan.

Kuntowijoyo

1987 *Budaya dan Masyarakat*, Yogya: PT. Tiara Wacana

Mc. Cimsey IV, Charles R.

1972 *The Value of Archeology. Ethics and Values in Archeology*. The Free Press Moc Millan, New York.

Philippot, Paul

1972 *Historic Preservation Philosophy, criteria, Guidelines Preservation and Conservation : Principles and Practices*. Washington.

Soebadio, Haryati

1992 Arkeologi dan Pengembangan Sosial Budaya Bangsa.

Soekmono

1976 "Sedikit Riwayat", *50 Th Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional 1913-1963*. Jakarta.

Soekmono

1992 Pemugaran & Arkeologi. *PIA VI*. Jakarta: IAAI.

Soekmono

1995 "The Conservation/Restoration of Ancient Monuments", *Meeting of Experts for Formulation guidelines for archeological Field Procedure and Techniques.*

Tjandrasasmita Uka

1982 "Usaha-usaha Pemugaran dan Perlindungan Peninggalan Sejarah dan Purbakala, Permasalahan serta Usaha Pemantapannya". *Laporan Seminar Pemugaran dan Perlindungan Peninggalan Sejarah dan Purbakala*. Jakarta: Departemen P&K

1983 *Hasil Pemugaran Peninggalan Sejarah dan Purbakala sebagai Obyek Wisata Budaya Kamandalu*. Jakarta.

VARIABEL PENENTU DALAM ANALISIS KUBUR, UNTUK MELIHAT STRATIFIKASI SOSIAL MASYARAKAT MEGALITIK DI SITUS WOLOAN ; KAJIAN ATAS DATA KUBUR

Dwi Yuniawati Umar

1. Pendahuluan

Wadah kubur merupakan salah satu hasil ciptaan manusia pada akhir masa prasejarah. Sehubungan dengan tujuan arkeologi seperti yang dikemukakan oleh Lewis Binford dan dikutip oleh Mundardjito (1991: 164) yaitu :

1. Merekonstruksi sejarah kebudayaan
2. Merekonstruksi cara-cara hidup masyarakat masa lalu
3. Menggambarkan proses budaya

Maka wadah kubur waruga merupakan salah satu data penting yang dapat dipakai guna mencapai tujuan tersebut. Wadah kubur waruga ini, hanya terdapat di Provinsi Sulawesi Utara, khususnya di Kabupaten Minahasa dan sekitarnya (daerah terpadat terletak di bagian Utara Kabupaten Minahasa, makin ke selatan makin jarang ditemukan). Penemuan berupa waruga sampai saat ini masih terus berlangsung, itu cukup bervariasi, ada yang ditemukan masih insitu, tetapi banyak juga yang sudah mengalami vandalisme.

Bentuk waruga terdiri dari wadah (empat persegi panjang) dan penutup (prisma menyerupai atap rumah).

Secara etimologis kata waruga berasal dari kata wale waruga yang berarti rumah ampas, yaitu rumah badan yang akan hancur/kering (Kamus Bahasa Tonteboan), tetapi ada juga yang mengartikan waruga itu berasal dari kata *Wa* dan *Ruga* yang mempunyai arti menjadi lembek dan mencair (Kamus Bahasa Tombulu). Ada pula yang mengatakan bahwa kata waruga berasal dari kata maruga, yang artinya direbus (BPA 1984: 5).

Waruga-waruga di Kabupaten Minahasa hanya sedikit yang terbuat dari jenis batuan andesit (hal ini kemungkinan disebabkan karena batuan andesit ini bersifat keras sehingga menyulitkan jika ingin memahat atau mengukir batu tersebut), yang terbanyak digunakan adalah dari bahan baku (*raw materials*), tuff, dan batu pasir (*sand stone*). Hal ini dikarenakan tingkat kekerasannya lebih lunak jika dibanding dengan batuan andesit).

Menurut Hadimulyono, tradisi pembuatan waruga berkembang pada akhir masa prasejarah, tradisi ini berlangsung hingga pertengahan abad ke-19, yang dibuktikan dengan adanya waruga-waruga yang mencantumkan tahun 1769, 1839 dan 1850 Masehi (Hadimulyono 1983). Sedangkan menurut perhitungan Dr. J.G.F Riedel, tradisi penguburan dengan menggunakan waruga ini telah ada sejak abad ke-10, yaitu 3 (tiga) abad setelah adanya peristiwa Malesung di Watu Pinawetengan. Perhitungannya ini berdasarkan relatifitas yang didasarkan pada aspek komparasi (Karisma Bunaken 1988). Tim Balai Arkeologi Manado sendiri, sampai saat ini belum menentukan secara pasti kronologis dari waruga-waruga tersebut.

Menurut ukurannya waruga yang ditemukan di daerah Minahasa, dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu waruga yang berukuran kecil, sedang dan besar. Penguburan pada masyarakat Minahasa kuno dengan menggunakan wadah kubur waruga ini, menurut Graafland, terletak di pekarangan dari rumah atau keluarga si mati, karena fungsi dari waruga dipakai untuk pemakaman keluarga, jadi di dalam satu waruga dapat memuat lebih dari satu mayat, dan mayat dimasukkan dengan cara melipat kakinya (Graafland 1987: 84).

Waruga yang ditemukan di daerah Minahasa sangat beragam, keanekaragaman itu meliputi ukuran, pola hias maupun bakal kuburnya, hal ini mungkin bisa menunjukkan bahwa pada akhir masa prasejarah di daerah Minahasa ini telah berkembang suatu sistem penguburan, yang dapat memberikan gambaran tentang perbedaan tingkat sosial dan tingkat keterampilan yang berkaitan dengan teknologi serta kepercayaan masyarakat pada arwah nenek moyang. Sebab sampai sekarang masih berlaku anggapan bahwa tindakan yang menghasilkan pola kubur, merupakan aktifitas yang dilatarbelakangi oleh sistem kepercayaan tertentu. Artinya bahwa semua peralatan, baik kualitas maupun kuantitas dari bekal kubur diduga memiliki makna tertentu yang berkaitan dengan pandangan masyarakat mengenai kematian. Hal ini juga tidak berbeda dengan peletakannya. Oleh karenanya analisis penguburan dirasa sangat penting di dalam usaha untuk merekonstruksi kehidupan manusia masa lampau.

Analisis penguburan ini berusaha menelaah kehidupan manusia masa lampau berdasarkan data-data temuan yang berasal dari situs kubur (O'Shea 1984: 3). Situs kubur merupakan bagian dari suatu daerah kegiatan, tempat dilakukannya penguburan berulang dan membentuk suatu struktur kegiatan yang menggambarkan suatu unit sosial tertentu, maka bila demikian data kubur dari suatu situs, secara keseluruhan dapat dianggap mewakili suatu kelompok sosial tertentu (Sonny Wibisono, 1985: 371). Data-data kubur tersebut dapat mengungkapkan beberapa aspek-aspek penting mengenai kehidupan manusia masa lampau, antara lain yang berhubungan dengan demografi, biologi, religi dan struktur sosial (O'Shea 1984: 3).

Kematian merupakan suatu keadaan yang tidak merubah kedudukan sosial seseorang dalam proses peralihan dari duania nyata ke dunia arwah. Salah satu kegiatan sosial manusia yang berhubungan dengan kematian adalah penguburan. Penguburan merupakan salah satu kegiatan sosial manusia dalam rangka memindahkan mayat dari lingkungan orang yang masih hidup, dan pelaksanannya dilakukan secara berpola sesuai dengan pranata kelakuan tertentu, diakui serta bersumber pada kebudayan masyarakat pendukungnya. Dengan demikian, suatu kegiatan penguburan memerlukan pengelolaan dan pembagian kerja, serta melibatkan kerabat terdekat atau seluruh warga masyarakat yang bersangkutan (Binford 1972: 400; Soejono 1977: 9-10).

II. Pembahasan

Dengan berkembangnya kebudayaan pada setiap pendukungnya, mengakibatkan adanya perbedaan-perbedaan baik dalam tata cara penguburan maupun keadaan sosial dari masyarakatnya. Beberapa asumsi dasar tentang tata cara penguburan serta keadaan sosial masyarakatnya banyak dibicarakan oleh para ahli. Lewis Binford, di dalam mengadakan analisis penguburan, dia menitikberatkan pada keteraturan yang ada, antara status individu dalam kehidupan dan perlakuan dalam kematian. Kerangka kerja Binford dibuat untuk menghubungkan jenis dan kedudukan sosial individu pada kematian dan hubungannya tersebut berbeda-beda dengan anggota-anggota lainnya didalam masyarakat, dalam suatu pola yang tetap. Ia mengatakan ada dua komponen umum dari situasi sosial yang dapat dipelajari pada saat mencoba memahami tipe-tipe fenomena sosial yang dilambangkan dalam situasi penguburan yang telah ditentukan yaitu : 1) Status sosial dari orang yang meninggal (*the social persona of the deceased*). Ini merupakan suatu gabungan dari indentitas sosial yang dipertahankan dalam kehidupan, dan dikenal sebagai pertimbangan yang sesuai pada kematian. 2) Susunan dan ukuran dari unit sosial untuk mengetahui status tanggung jawab dari orang yang meninggal (Binford 1972: 225-226). Dikatakannya juga bahwa posisi dari individu, dan ukuran serta komposisi individu, memberikan kedudukan tanggung jawab (*status duties*), serta membentuk alat komunikasi utama dari diferensiasi penguburan. Penghubung yang sistematis antara diferensiasi penguburan dengan posisi sosial tergantung pada jumlah dari corporate participant, dan aspek-aspek pesona sosial yang secara ritual dilambangkan melalui perlakuan yang berbeda dari kedudukan relatif si mati dalam komunitas yang hidup. Ranking dan diferensiasi secara bersamaan sering dipandang sebagai kompleksitas yang logis. Model dari Binford ini cocok dengan standar sosial yang merupakan dikhotami dari yang sederhana lawan yang kompleks, serta yang menganut azas persamaan (*egalitarian*) lawan yang bertingkat (*ranked*). Binford juga mengusulkan alat untuk menguji formulasi-formulasinya

terhadap data etnografi. Hipotesis Binford yang pertama menyatakan bahwa seharusnya ada tingkat yang tinggi dari isomorphism antara : a) kompleksitas dari struktur status dalam suatu sistem sosio-kultural dan b) kompleksitas dari seremonial penguburan sehubungan dengan perlakuan yang berbeda dari orang-orang yang menduduki posisi- posisi status yang berbeda. Hipotesis ini dapat menopang validitas dari seluruh wilayah yang disimpulkan berdasarkan data arkeologi, tetapi jika data etnografi tidak dapat mendukung, maka sebagai pengganti dari sejumlah perbedaan pola-pola perlakuan terhadap penguburan dipergunakan sejumlah perbedaan-perbedaan dimensional seperti usia, jenis kelamin, kedudukan sosial, keanggotaan dalam sub-kelompok, sebab dan lokasi kematian, yang secara formal berbeda dalam pelaksanaan tata cara penguburan. Sedang pengganti didalam suatu ukuran struktur kedudukan dalam masyarakat dan bentuk dari hasil penghidupan (*hunter-gatherer, shifting agrikultiralist, settled agrikultiralist, pastoralist*) dirubah. Hipotesis kedua masih berhubungan dengan hipotesis petama, di sini ia menyatakan bahwa, di antara masyarakat- masyarakat yang lebih sederhana, perbedaan utama dari diferensiasi status akan didasarkan pada ciri-ciri umum seperti usia, jenis kelamin, dan hasil yang dicapai (*achievement*), sedangkan dalam masyarakat-masyarakat yang kompleks lebih banyak "karakteristik-karakteristik abstrak yang terlepas dari usia, jenis kelamin dan afiliasi pada sub kelompok yang akan tersebar luas" (1972: 230). Hipotesis ketiga ia berusaha menghubungkan ukuran dari kelompok-kelompok individu yang menerima pertanggungjawaban status tugas (*duty status*) dari orang yang meninggal, jumlah dari gangguan bersama (*corporate disturbance*) di mana upacara ritual penguburan tersebut akan dimunculkan dalam penampilannya, dan kedudukan relatif individu dalam masyarakat. Oleh sebab itu di dalam memprediksikan perbedaan-perbedaan usia akan dapat didiskriminasikan dalam upacara ritual penguburan, dengan penempatan yang berbeda dari wilayah-wilayah perkuburan dalam ruang kehidupan masyarakat. Pemilihan tempat ini akan berubah-ubah sesuai dengan status kedudukan yang diperlihatkan dalam upacara ritual yang meliputi anggota-anggota komunitas pada umumnya dalam aktifitas ritual dan dengan cara demikian mengganggu aktifitas mereka sehari-hari. Selain itu di dalam hipotesis ini juga dipakai 3 kategori nominal yang menggambarkan berbagai macam detail dimana diferensiasi penguburan dapat dimanifestasikan yaitu : perawatan jenasah (*treatment of the corpse*), persiapan tempat dimana jenasah akan diletakkan, dan kontribusi-kontribusi terhadap bekal kubur yang akan disertakan pada jenasah (1972: 232).

Saxe di dalam menganalisis penguburan, mencoba menyusun suatu dasar teoritis yang koheren untuk menyelidiki upacara ritual penguburan dan bekas-bekas peninggalannya, dengan menampilkan kesemuanya itu sebagai suatu perluasan yang terpadu dan tersambung dengan baik dari perilaku sosial yang

normal dalam suatu masyarakat. Ia membuat dalil dasarnya sebagai berikut : "Ketika para arkeolog mengadakan ekskavasi terhadap serangkaian pemakaman, maka mereka tidak hanya menggali untuk satu orang, tetapi juga menggali personalitas sosial yang saling berkaitan menurut aturan-aturan dan celah-celah struktural yang ditentukan oleh sistem sosial yang lebih besar (Saxe 1970: 4; O' Shea 1984: 11-12). Di sini Saxe juga mengatakan bahwa pada saat kematian beberapa pilihan harus dibuat di antara berbagai macam konflik indentitas sosial dari orang yang meninggal. Pilihan yang penting itu tentu saja dibuat oleh orang yang hidup. Faktor-faktor penentunya diputuskan melalui hak-hak dan kewajiban dari kesamaan hubungan-hubungan yang melekat di antara orang yang meninggal dan orang yang masih hidup. Dari sinilah baru ditentukan sifat dan ciri-ciri dari perawatan penguburan yang akan diterima oleh si mati, oleh sebab itu sangatlah beralasan apabila dalam perubahan bekas-bekas peninggalan dari penguburan tersebut akan mencerminkan perbedaan yang akan sama dengan kedudukan sosial semasa hidupnya dari orang yang meninggal. Kerangka kerja Saxe ini mencerminkan analisis komponensial (sebagai alat untuk mengidentifikasikan dimensi-dimensi dari disposal practices yang mendasari disposal domain, serta sebagai alat penyusunan nilai-nilai individu dari dimensi-dimensi didalam bentuk-bentuk pengaturan) yang didasarkan pada status dan peranan. Hipotesisi-hipotesis yang dibuat Saxe adalah:

No.	Hipotesis	Hasil
1.	Komponen-komponen dari suatu daerah yang telah ditentukan (a given disposal domain) bekerja sama dalam suatu pemba-gian dari keseluruhan bidang, kombinasi-kombinasi yang dihasilkan melambangkan persona sosial yang berbeda	Komponen-komponen tersebut bisa menggambarkan status sosial individu tetapi sekalipun tidak komponen-komponen tersebut merupakan bagian dari informasi yang menunjukkan peng-gambaran yang seperti itu.
2.	Dalam suatu daerah yang ditentukan, prinsip-prinsip yang mengorganisir sejumlah status sosial adalah sama dengan mereka yang mengorganisir hubungan-hubungan sosial dalam masyarakat pada umumnya.	Lebih kompleks suatu sistem sosial, maka lebih besar jumlah dimensi yang diorganisir yang mengaburkan banyak prinsip-prinsip egalitarian mengenai usia, jenis kelamin dan prestasi pribadi.

No.	Hipotesis	Hasil
3.	Dalam suatu domain yang telah ditentukan, daerah yang lebih sedikit signifikasi sosialnya cenderung menunjukkan lebih sedikit komponen-komponen positif dalam signifikasinya dibandingkan dengan yang lain atau sebaliknya.	Umumnya terjadi pada masyarakat egallitarian; dalam masyarakat berstrata, yang terjadi di masing-masing strata.
4.	Lebih besar signifikasi sosial orang yang meninggal, maka lebih besar kecenderungan akan persona sosial yang digambarkan dalam kematian. Agar sama dengan kedudukannya perlu diadakan pengendalian kesamaan sosial.	Hanya dukungan yang lemah, lebih kecil status yang dapat/tidak dapat dipangkas.
5.	Lebih bersifat paradigma lambang-lambang yang dibuktikan dalam struktur kunci dari domain, kurang kompleksnya dan lebih egalitarian organisasi sosial tersebut. Sebaliknya lebih banyak lambang-lambang yang menyerupai pohon maka lebih kompleks dan kurang egalitarian organisasi sosial tersebut.	Hipotesis ini tidak dapat diuji karena sifat penelitian etnografi yang kurang.
6.	Lebih sederhana suatu sistem sosiokultural maka kecenderungan terjadinya hubungan linear antara jumlah komponen dalam signifikasi, jumlah dari tendensi yang kontras yang diperlukan u/ menjelaskannya dan signifikasi sosialnya akan lebih besar atau sebaliknya.	Beberapa persamaan diperhatikan dan diperlukan pemurnian hipotesis.

No.	Hipotesis	Hasil
7.	Lebih sederhana sistem sosio-kultura akan lebih sedikit perbedaan nyata dalam perawatan dari berbagai jenis perbedaan penyimpangan status sosial, atau sebaliknya.	Tidak cukup data untuk pengujian.
8.	Pada tingkatan dimana kelompok bersama memperoleh hak u/ menggunakan atau mengontrol sumber-sumber yang sangat penting tetapi terbatas dicapai dan atau dilegitimasi dengan jalan pewarisan secara langsung dari orang yang meninggal, kelompok-kelompok yang demikian akan memelihara daerah-daerah pengaturan formal u/ pengurusan kematian mereka secara eksklusif atau sebaliknya.	Distribusi dan kepadatan dari kematian secara masuk akal dihubungkan dengan operasi dari sistem ekologi masyarakatnya.

O'Shea juga memberikan formulasinya/prinsip-prinsip mengenai analisis penguburan yaitu :

1. Semua masyarakat memakai prosedur biasa atau 1 perangkat prosedur dalam penguburan mayat.

   Asumsi : semua orang pasti mati

   Pertimbangannya : Perawatan terhadap mayat orang asing berbeda dengan perawatan terhadap anggota masyarakat sendiri. Pengendapan akan lebih berhubungan dengan pengendapan simbolis daripada dengan pemusnahan komplit dari sisa-sisa fisik ruang hidup masyarakat itu.

2. Jumlah populasi kubur akan menunjukkan ciri-ciri psikologi dan demografis yang mencerminkan ciri-ciri yang dimiliki oleh populasi yang hidup.

Asumsi : Penyimpanan dan penemuan kembali yang komplit terhadap sisa-sisa kubur.

Pertimbangannya Praktek-praktek kultural yang spesifik akan secara sistematis merubah komposisi demografis suatu populasi rumah mayat. Penghentian penggunaan suatu kuburan dari populasi yang hidu. Lokasi-lokasi kubur dipakai sepanjang waktu yang relatif singkat akan menekankan fluktuasi-fluktuasi jangka pendek atas tanggungan parameter-parameter demografis pokok.

3. Dalam suatu kejadian dalam kubur, tiang penguburan mewakili aplikasi sistematis dari suatu rangkaian arah yang memberi petunjuk dan pelarangan yang relevan terhadap individu itu.
   3a. Kealamian masyarakat akan membentuk dan membatasi praktek-praktek bagi pengendapan mayat.
   3b. Perawatan spesifik yang menurut suatu individu dalam kematian akan konsisten dengan posisi individu itu dalam kehidupannya.

Asumsi : Suatu perangkat petunjuk budaya yang melihat ciri-ciri penguburan (pengebumian)

Pertimbangannya : Jangkauan total arah-arah kultural yang berhubungan dengan pengendapan bermacam-macam kelas individu dalam kejadian penguburan manapun yang diberikan tidak akan diamati. Penyimpangan akan perubahan gradual dalam arah-arah pengendapan atau dalam manfifestasinya. Tingkat variasi istimewa yang diijinkan dalam praktek-praktek penguburan akan secara luas berbeda dari masyarakat ke masyarakat.

4. Elemen-elemen yang bergabung dalam konteks penguburan hendaknya menjadi kontemporer dalam masyarakat yang hidup pada waktu penguburan (Hukum Worsase).

Asumsi : Penguburan adalah suatu kejadian singkat. Penguburan mewakili suatu konteks tertutup.

Pertimbangannya : Percakapan tidak perlu ditegaskan dikarenakan paksaan-paksaan nonkrono-logis pada kejadian elemen.

Asumsi-asumsi tersebut di atas, kiranya akan memberikan gambaran di dalam analisis kubur yang akan dilakukan, guna mengungkapkan stratifikasi sosial pendukungnya. Namun dalam kenyataannya sekarang untuk menerangkan asumsi-asumsi tersebut, guna mengetahui status sosial dan tata cara penguburan tidaklah mudah bagi para arkeolog, karena seringkali para arkeolog terbentur pada kendala-kendala tertentu, seperti adanya :

1) Proses transformasi, dimana elemen-elemen materi berhenti berfungsi dalam sistem kultur dan akhirnya tertanam dalam konteks arkeologi yang telah diistilahkan sebagai proses-proses formasi (Schiffer 1976: 27; O'Shea 1984: 23). Proses transformasi ini berkaitan dengan tafonomi, proses-proses pembentukannya dapat ditetapkan untuk membedakan : a). *primary dispositional patways*, dimana suatu obyek yang tergabung dengan sisa-sisa penguburan menjadi tergabung dalam catatan kepurbakalaan dan b). *post dispositional process*, yang mencerminkan perubahan-perubahan yang mempengaruhi sisa-sisa penguburan setelah pertama kalinya masuk ke dalam konteks arkelogi (Clarke 1973: 16, O'Shea 1984: 24).

   Primary dispositional patways terbagi lagi menjadi :

   - *Intentional*: segala sesuatu yang memang disengaja, seperti pemberian bekal kubur, perawatan jenasah, dan wadah kubur itu sendiri.
   - *Coincidental*: sesuatu yang tidak sengaja ikut terpendam/terkubur, seperti misalnya adanya kancing atau manik-manik pada pakaian yang digunakan oleh si mati, kemudian karena lamanya waktu, ikut tercampur bersama lainnya yang memang sengaja diberikan. Meskipun benda-benda itu merupakan sumber informasi yang berharga tetapi arti yang diperoleh berbeda jenisnya dengan benda-benda yang memang secara khusus diletakkan dalam kubur sebagai simbolisnya.
   - *accidental* : merupakan sesuatu yang kebetulan tercampur, dalam artian di sini misalnya, mata anak panah yang masuk ke dalam tubuh si mati. Setiap jenis masukan accidental dapat mengungkapkan informasi yang bermanfaat seperti apa penyebab kematiannya, praktek-praktek pembongkaran kubur, dan sebagainya. Akan tetapi mereka ini bukan merupakan elemen-elemen yang dapat digunakan sebagai komponen-komponen dari kubur tersebut.

2) Proses penemuan kembali, seringkali teknik-teknik pengumpulan data dan jenis data yang dikumpulkan kurang baik, sehingga data yang ada akan hilang. Maka itu sangt lah perlu diadakan proses penemuan kembali dengan menggunakan analisis pollen misalnya, yang jarang diterapkan di Indonesia.
3) Keterwakilan: maksudnya disini tidak semua simbol atau perlambang serta latar belakang gagasan tentang penguburan dicerminkan dalam bentuk-bentuk tindakan dan dalam benda-benda yang dapat dijadikan sebagai data arkeologi.

Keadaan semacam ini dapat terlihat dari kasus di Situs Waruga Woloan, yang terletak di Desa Woloan, Kecamatan Tomohon, Kabupaten Minahasa, Provinsi Sulawesi Utara. Lokasinya terletak ± 36 km dari arah Barat ibukota provinsi (Menado). Sebelumnya dapat dijelaskan disini bahwa Situs Woloan merupakan situs kubur yang sebagian besar masih asli dan insitu (banyak yang seluruh wadahnya atau wadah bersama sebagian tutupnya yang masih terpendam di dalam tanah, hal ini kemungkinan akibat dari sering meletusnya G. Lokon), walaupun ada juga beberapa yang sudah tidak utuh lagi (kebanyakan waruga-waruga yang terletak diatas permukaan tanah). Situs Woloan ini berada pada areal yang cenderung datar, dan areal ini terbentang dari arah Barat-Timur sepanjang + 500 m dan dari arah Utara-Selatan ± 250 m. Berada di ketinggian ± 720 m di atas permukaan air laut. Jumlah waruga yang berhasil disurvei oleh tim Balai Arkeologi Menado berjumlah 60 buah waruga, yang tersebar di lahan-lahan pertanian milik penduduk setempat. Waruga di Situs Woloan dikelompokkan menjadi 2 (dua) yaitu : Kelompok waruga yang ada di sebelah Barat, dengan jumlah 47 buah dan kelompok waruga yang berada di sebelah Timur, berjumlah 13 buah waruga. Di dalam menentukan areal lokasi Situs Woloan ini didasarkan pada kemiringan tanahnya. Berdasarkan kemiringannya tersebut, maka batas-batas kelompok waruga di sebelah Barat dapat terlihat jelas, sedangkan batas-batas pada kelompok sebelah Timur tidak jelas, karena sebagian besar lokasinya berdekatan dengan pemukiman penduduk Woloan masa sekarang.

Pola hias yang ditemukan pada waruga di Situs Woloan mengacu pada pola hias geometris, flora dan fauna, dan hanya sedikit yang bermotif manusia, Sedangkan arah hadap dari kubur-kubur waruga sebagian besar mengarah ke Utara-Selatan.

Keterbatasan-keterbatasan yang ada dalam kasus di Situs Woloan,

1. Adanya keragaman bekal kubur, yang mungkin disebabkan karena kubur-kubur tersebut merupakan kubur komunal. Hal ini terlihat dari penelitian yang telah dilakukan oleh pihak Balar Menado selain berupa survei, juga dilakukan ekskavasi pada 4 (empat) kubur waruga yang dianggap dapat mewakili kubur-kubur disekitarnya. Ternyata setelah diadakan ekskavasi, tiap-

tiap kubur (waruga tersebut bernomor : 10, 15, 23, 17) mempunyai isi yang bervariasi (lihat tabel) :

No.	Jenis Temuan	KW-10	KW-15	KW-17	KW-23
		Jumlah	Jumlah	Jumlah	Jumlah
1.	Gerabah Polos				
	1. Utuh/setengah utuh	-	2	-	1
	2. Pecahan (fragmen)	-	88	-	38
2.	Gerabah Berhias				
	1. Utuh/setengah utuh	-	-	-	-
	2. Pecahan (fragmen)	4	288	4	31
3.	Keramik				
	1. Utuh/setengah utuh		-	-	6
	2. Pecahan (fragmen)		136	1	10
4.	Logam				
	A. Besi				
	1. Pisau	-	5	-	12
	2. Mata tombak	1	1		14
	3. Fragmen (?)	4	5	4	1
	B. Tembaga				
	1. Kalung rantai	-	-	-	1
	2. Gelang	-	2	-	2
	3. Cincin	-	1	-	1
	4. Bandul	-	1	-	2
5.	Mata uang logam	1	-	-	10
6.	Manik-manik	-	25	-	73
7.	Sisir	-	-	-	1
8.	Fragmen Tulang Manusia	110	20	368	115
9.	Gigi	39	48	20	126

KW = Kubur Waruga

Sedangkan analisis kubur yang baru bisa dilakukan sampai saat ini berdasarkan data kubur berupa gigi, itupun dilakukn untuk mengetahui jenis kelaminnya saja dan umur secara kasar. Analisis gigi ini dilakukan oleh drg Eman Suherman, ternyata masing- masing kubur tedapat variasi jumlah orang yang dikuburkan dalam waruga (lihat tabel) :

No.	Wadah Kubur	Jumlah gigi	Jumlah orang dikuburkan		
			Pria Dewasa	Wanita Dewasa	Anak-anak
1.	Kubur Waruga No. 10	39	3 orang	-	1 orang
2.	Kubur Waruga No. 15	48	1 orang	-	1 orang
3.	Kubur Waruga No. 17	20	1 orang	-	-
4.	Kubur Waruga No. 23	126	8 orang	1 orang	2 orang

Jadi jika dilihat dari temuan-temuan dari tiap-tiap waruga, maka disini dapatlah ditarik kesimpulan sementara bahwa : waruga tersebut merupakan kubur komunal, sehingga jika didalam waruga banyak ditemukan bekal kubur, hal ini mungkin tidak selalu berarti akan menunjukkan status sosial dari jenasah yang dikuburkan, sebab mungkin saja banyak terdapat bekal kubur dikarenakan banyaknya jenasah yang dimasukkan dalam kubur waruga tersebut. Dan pemberian bekal kubur itu dimungkinkan merupakan kebutuhan batin agar si mati dapat tenang hidup di dunia arwah. Tetapi jika dilihat dari jenis dan variasi bekal kubur pada tiap kubur mungkin saja bakal kubur itu mencerminkan suatu simbol yang pesan atau artinya dimengerti, berlaku dan terwujud dalam kegiatan penguburan di Situs Woloan.

2. Dengan melihat lokasi atau keletakan kuburnya, juga tidak bisa dibedakan mana mereka yang berstatus sosial tinggi dan mana yang berstatus sosial rendah, karena keletakannya yang acak. Hanya berdasarkan arah hadapnya (Utara-Selatan) kita masih dapat berasumsi bahwa pendukung kubur waruga, kemungkinan menunjukkan asal usul kedatangan nenek moyang mereka yang datang dari arah Utara (Heine Geldern 1945: 151).
3. Ukuran-ukuran dari wadah kubur waruga cukup bervariasi, dan jika dihubungkan dengan jenis dan variasi bekal kuburnya serta jumlah jenasah yang dikuburkan bersama denhgan variabel penunjang lainnya seperti umur dan jenis kelaminnya, sulit juga untuk menempatkan asumsi-asumsi yang berkaitan dalam analisis kubur untuk mengetahui stratifikasi sosial pendukungnya.

III. Penutup

Walaupun beberapa asumsi-asumsi yang telah dikemukakan sulit diterapkan pada variabel-variabel kubur, didalam mengadakan analisis untuk menentukan stratifikasi sosial masyarakat megalitik di Situs Woloan, yang dalam hal ini merupakan pendukung dari kubur waruga, tetapi tidak menutup kemungkinan

untuk tetap terbukanya pembahasan lebih lanjut, karena mungkin ada kekeliruan didalam memberikan variabel-variabel didalam analisis penguburan ini. Untuk itulah didalam menarik suatu kesimpulan tentang stratifikasi sosial atau struktur masyarakat dari data penguburan di dalam arkeologi kiranya perlu dilakukan secara hati-hati.

KEPUSTAKAAN

Binford, Lewis R.

1972 *An Archaeological Perspective*. New York.

Hadimuljono, dkk

1984 Survei di Daerah Kabupaten Minahasa, Provinsi Sulawesi Utara. *BPA*, No. 3, Jakarta: Puslit Arkenas.

Mundardjito

1991 "Metode Penelitian Pemukiman Arkeologi", *Buku Acuan Kuliah Indonesian Fields School of Archaeology*, Trowulan 1-21 Juni 1991, Puslit Arkenas dan The Ford Foundation, Jakarta

N. Graafland

1987 *"Minahasa Masa Lalu"*, diterjemahkan oleh Yoost Kullit, Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumen dan Informasi.

O 'Shea, John M.

1984 "Mortuary Variability", *An Archaeological Investigation*. Academic Press, Inc.

Soejono. R.P.

1977 *Sistim-sistim Penguburan pada akhir Prasejarah di Bali*, Disertasi, Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Sonny Chr. Wibisono

1984 "Sebaran Situs Kubur Sebagai Studi Awal Pola Pemukiman di Pulau Selayar", dalam *Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi II*, 5-10 Maret 1984, Jakarta: Puslit Arkenas

WATU TUMOTOWA (MENHIR) DALAM MASYARAKAT MINAHASA (TINJAUAN FUNGSI DAN RELIGI)

Muhammad Husni

I. Pendahuluan

Sebagaimana diketahui bahwa berbagai bentuk peninggalan kebudayaan tersebar di Kepulauan Indonesia, baik peninggalan prasejarah maupun peninggalan sesudahnya, banyak menarik perhatian kalangan sarjana baik luar maupun dari dalam negeri sendiri guna mengadakan penelitian. Hasil-hasil penelitian tersebut membuktikan bahwa sisa-sisa peninggalan megalitik ataupun tradisi masa perundagian khususnya mempunyai daerah persebaran yang sangat luas seperti di daerah Flores, Pulau Nias, dan daerah Indonesia bagian Timur.

Berdasarkan hasil penelitian yang dapat dikumpulkan, peninggalan megalitik di Indonesia menunjukkan berbagai bentuk dan coraknya. Salah satu contoh peninggalan mengalitik yang paling kompleks dan dianggap paling lengkap dapat dikemukakan disini ialah Pasemah di Sumatera Selatan. Di daerah tersebut ditemukan bermacam-macam bentuk peninggalan megalitik yang secara garis besar telah diklasifikasikan oleh Van der Hoop dalam bukunya "Megalithic Remains in South Sumatra" menjadi beberapa jenis antara lain menhir, dolmen, lumpang batu, peti kubur batu, teras piramid dan sebagainya (Van der Hoop, 1932).

Peninggalan megalitik baik yang sudah mati maupun yang masih dipakai mempunyai ciri khas yang berbeda di satu daerah dengan lainnya. hal ini merupakan adaptasi dari keadaan lingkungan setempat, seperti di daerah Jawa, Batak, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Bali, Sulawesi, Maluku dan Irian jaya. Peninggalan megalitik yang ada di Sulawesi Utara khususnya di Kabupaten Minahasa diklasifikasikan sebagai megalitik tua berupa bentuk

menhir. Menurut Von Heine Geldern, tradisi megalitik diklasifikasikan atas megalitik tua yaitu peninggalan dalam bentuk menhir, dolmen, teras berundak, piramida dan tahta batu dan megalitik muda seperti kubur peti batu, dolmen semu, sarkofagus dan bejana batu.

Di Sulawesi Utara peninggalan megalitik mempunyai persebaran di berbagai tempat. Tempat-tempat persebaran tersebut adalah Desa Motoling, Desa Tinoor, Desa Wailang, Desa Kiawa dan Desa Sendangan. Lokasi tersebut semuanya berada dalam wilayah Kabupaten Minahasa. Tinggalan megalitik yang ada di daerah tersebut adalah tiang batu (menhir) yang terdiri dari dua macam bentuk yaitu bentuk pipih dan bentuk muka manusia (arca).

Kedua bentuk tersebut biasa disebut dalam bahasa lokalnya Watu Tumotowa Sulawesi Utara khususnya daerah Minahasa sebagian besar adalah pegunungan dan perbukitan, menhir umumnya berada pada tempat yang datar dan dekat perkampungan, hal ini dimaksudkan agar selalu mendapatkan perlindungan dari roh leluhurnya.

Dari penjelasan di atasdapat memberikan suatu pikiran dan pandangan tentang eksistensi peninggalan megalitik berupa Watu Tumotowa (menhir) yang disesuaikan alam pikiran kepercayaan dengan lingkungan serta keanekaragaman budaya di Minahasa ditinjau dari fungsi dan religi disamping menambah khasanah interpretasi data tentang peninggalan megalitik dengan daerah lainnya di Indonesia pada umumnya dan di Sulawesi Utara pada khususnya.

II. Konsepsi Watu Tumotowa

Berpangkal pada suatu konsep kepercayaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Unsur yang menonjol dari alam kepercayaan pada masa perundagian adalah pemujaan terhadap arwah leluhur. Dalam konsep kepercayaan ini bahwa kematian tidak membawa perubahan esensil dalam kedudukan dan sifat seseorang.

Sehingga seseorang yang meninggal mempunyai kedudukan yang sama seperti ketika masih hidup. Atas dasar anggapan ini makaroh seseorang yang meninggal tidak lenyap dan hidup abadi di alam arwah (Harun Kadir, 1977). Dalam konsep kepercayaan pendukung kebudayaan watu tumotowa (menhir) di Minahasa bahwa hubungan roh leluhur dengan yang masih hidup masih tetap

terjalin baik oleh karena itu diciptakan sarana dalam bentuk monumen sebagai medium penghormatan kepada roh lelluhur.

Adanya pemujaan terhadap roh leluhur melalui bentuk-bentuk monumen megalitik yang diciptakan sebagai medium penghormatan dengan tujuan untuk memelihara hubungan harmonis antara dunia arwah dengan masyarakat pendukungnya guna memohon perlindungan, kesuburan dan keselamatan (Ayu Kusumawati, 1983). Demikian pula konsepsi kepercayaan pendukung kebudayaan Watu Tumotowa (menhir) ini dimaksudkan agar roh leluhur selalu menjaga dan melindungi baik dalam berumah tangga maupun dalam bermasyarakat.

Pada umumnya Watu Tumotowa berorientasi pada gunung karena konsep kepercayaan sebagai tempat bersemayamnya para roh leluhur dan sebagai tempat yang subur. Watu Tumotowa umumnya berorientasi pada gunung karena kepercayaan masyarakat pendukungnya beranggapan bahwa nenek moyangnya berasal dari gunung.

Watu Tumotowa yang pada hakekatnya berpangkal pada suatu konsepsi kepercayaan atau pemujaan terhadap roh leluhur ditempatkan pada daerah yang datar atau dekat perkampungan hal ini dimaksudkan agar roh leluhur dapat memberikan perlindungan dan kesejahteraan bagi masyarakat pendukungnya.

Adanya menhir dalam bentuk arca di Desa Kiawa dan Desa Sendangan Minahasa adalah merupakan manifestasi kepercayaan masyarakat yang dilambangkan dalam bentuk manusia yang ditempatkan sebagai tapal batas perkampungan.

III. Peranan Watu Tumotowa (Menhir) Dalam Masyarakat MinahasaA

Watu Tumotowa dalam masyarakat Minahasa mempunyai makna tersendiri, hal tersebut tercermin dalam penempatan dan orientasi Watu Tumotowa. Penempatan Watu Tumotowa, baik yang dipergunakan sebagai pemujaan maupun sebagai sarana untuk kebutuhan profan yang tidak berkaitan dengan pemujaan umumnya berada pada tempat yang datar. Watu Tumotowa dipergunakan masyarakat sebagai tempat untuk mengadakan upacara ritual, seperti yang terdapat di Desa Motoling di Desa Tinoor dipergunakan sebagai tempat pertemuan masyarakat, di Wailang dipergunakan sebagai tempat untuk meng-

adili masyarakat yang melanggar hukum sedangkan Watu Tumotowa yang terdapat di Desa Kiawa dan Desa Sendangan dibuat dalam arca, oleh masyarakat setempat dikenal sebagai tapal batas dan sebagai penjaga kampung dan sebagai penolak bala.

Dari fungsi Watu Tumotowa tersebut pada dasarnya merupakan pemujaan terhadap arwah nenek moyang. Oleh sebab itu eksistensi Watu Tumotowa merupakan tempat yang dianggap sakral dalam bentuk monumen yang mendatangkan perlindungan, kemakmuran dan kesejahteraan, disamping itu Watu Tumotowa dipergunakan sebagai simbol/tempat dalam mengadakan acara yang tidak berkaitan dengan pemujaan seperti tempat pengadilan bagi orang-orang melanggar hukum dan dipergunakan sebagai tapal batas.

Adanya monumen atau bangunan megalitik yang dipergunakan sebagai tempat yang tidak berkaitan dengan kepercayaan atau yang bersifat profan menunjukkan adanya kesinambungan tradisi megalitik baik dari segi materi, ideologi maupun pranata sosial yang lain. Oleh karena itu perlu untuk menyatu padukan penelitian-penelitian dari berbagai disiplin ilmu untuk menunjang mengungkapkan segi tradisi megalitik antara lain etnoarkeologi, antropologi dan sosiologi yang ada kaitannya dalam pendirian bangunan megalitik (Haris Sukendar 1983).

Telah diuraikan pada bagian terdahulu tentang alam pikiran kepercayaan kebudayaan megalitik yang menganggap bahwa monumen/tinggalan megalitik adalah merupakan medium penghormatan kepada roh leluhur, namun dalam alam pikiran pendukung kebudayaan Watu Tumotowa umumnya lebih mengarah kepada fungsi profan.

Nilai-nilai hidup pendukung kebudayaan Watu Tumotowa adalah merupakan perkembangan kemudian dari konsepsi megalitik yang berkembang sebelumnya, hal ini nampak dari perubahan fungsinya lebih banyak dipergunakan sebagai simbol/status sosial dari pada dipergunakan sebagai simbol pemujaan kepada roh leluhur.

Dari alasan tersebut di atas dilatar belakangi oleh masyarakat yang semakin maju ilmu pengetahuannya serta memiliki tingkat derajat sosial masyarakatnya semakin tinggi pula. Disamping itu Masyarakat Minahasa pada saat itu sudah memiliki kelompok-kelompok etnis yang yang mendiami wilayah Mina-

hasa sehingga pembagian wilayah kekuasaan semakin diperlukan guna menjaga ketentraman dan kedamaian dalam bermasyarakat. Kebudayaan Watu Tumotowa sangat berarti dalam kehidupan masyarakat Minahasa terutama dari segi lambang status sosial dari pada lambang kepercayaan.

Berdasarkan uraian di atas maka peranan Watu Tumotowa dianggap sebagai cerminan dari masa perundagian karena konsep kepercayaan yang mendasari pendirian bangunan/monumen tersebut.

IV. Penutup

Dari gambaran yang telah dikemukakan di atas, peninggalan megalitik adalah merupakan konsepsi kepercayaan yang mengarah kepada pemujaan roh leluhur. Dari konsepsi tersebut maka didirikanlah monumen/bangunan megalitik yang dijadikan sebagai medium penghormatan.

Adanya bangunan/monumen megalitik yang sifatnya profan adalah merupakan kelanjutan dari penggunaannya dari masa sebelumnya. Bangunan megalitik yang bersifat profan tersebut semata-mata diperuntukkan sebagai simbol atau status tanpa mengarah kepada pemujaan.

Di Sulawesi Utara khususnya di Kabupaten Minahasa, bangunan megalitik yang berupa Watu Tumotowa (menhir) lebih banyak bersifat profan dari pada bersifat pemujaan, hal ini disebabkan karena pendukung kebudayaan tersebut sudah lebih maju tingkat status sosialnya dibanding masa sebelumnya. Oleh karena itu diperlukan adanya suatu struktur yang mengatur tata kemasyarakatan seperti pengadilan, tempat pertemuan masyarakat, disamping itu masyarakat Minahasa sudah mengenal tingkat pembagian wilayah karena wilayah tersebut didiami oleh lima etnis yang menempati satu wilayah kecil, sehingga diperlukan adanya pembatas atau penjaga dari segala kemungkinang yang tidak diinginkan.

Dengan demikian Watu Tumotowa dalam masyarakat Minahasa merupakan suatu unsur yang penting baik dalam bermasyarakat maupun dalam religi kepercayaan.

KEPUSTAKAAN

Haris Sukendar

1982/1983 *Analisis Kebudayaan*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Th. III No. 2

1985 *Peninggalan Megalitik di Daerah Cianjur*, Jawa Barat, PUSPAN, Jakarta.

Harun Kadir

1977 Aspek Megalitik di Toraja, Sulawesi Selatan, *PIA*, Cibulan.

Heekeren, H.R.van,

1958, The Bronze Iron Age of Indoneasia, *VKI*, XXII. 's-Gravenhange, Martinus Nijhoff,

Hoop A.N.J. Th. a Van der

1932 *Megalitik Remains in South Sumatra*. Zutphen : W.J. Thieme & Ge.

Sumiati, Atmosudiro

1981 "Bangunan Megalitik Salah Satu Cerminan Solidaritas Masa Perundagian", *Berkala Arkeologi II* (I) Yogyakarta.

Teguh Asmar

1983 "Megalitik Unsur Pendukung Sikap Hidup", *PIA III*, Ciloto

SIMBOL DALAM UPACARA MASYARAKAT TORAJA: SUATU ASPEK MEGALITIK

Budianto Hakim

1. Pendahuluan

Arkeologi oleh masyarakat awam dikenal sebagai suatu disiplin ilmu yang berkenaan dengan prasejarah atau candi-candi, dan secara implisit dikenal sebagai ilmu yang berkenaan dengan sejarah masa lalu manusia melalui tinggalan berupa benda. Kajian arkeologi sekarang ini, dengan berkembangnya ilmu pengetahuan yang semakin pesat, tidak saja terfokus pada tinggalan masa lalu. Tetapi arkeologi dewasa ini mencoba melirik budaya hidup (*living culture*) yang berlanjut dari masa lalu (prasejarah), bahkan menjelang abad ke-21 ini, untuk dijadikan suatu data perbandingan dalam menarik berbagai eksplanasi mengenai masa lalu manusia (Dharmaputra, 1995 : 2).

Sejalan dengan itu, Indonesia dengan latar belakang masyarakat yang majemuk, seperti kemajemukan etnis, kepercayaan dan agama, latar sejarah dan kebudayaan yang berbeda-beda, sangat memungkinkan untuk dijadikan acuan dalam mencari benang penghubung kebudayaan masa lalu, sebab sebagian dari masyarakat kita masih memiliki pola hidup sederhana yang merupakan kelanjutan pola hidup masa lalu (budaya nenek moyang).

Kenyataan tersebut di atas dijumpai dalam masyarakat tradisonil yang tersebar di kepulauan Indonesia, seperti *suku Baduy (Jawa Barat), suku Batak (Sumatera Utara), Suku Dayak (Kalimantan Timur), suku Asmat (Irian Jaya)*, dan lain-lain, masih giat melaksanakan upacara tradisonal yang berkisar pada lingkaran hidup (*life cycle*), misalnya menyangkut lapangan hidup dan upacara sosial yang berkenaan dengan pembinaan kondisi dan kemaslahatan masyarakat. Demikian pula masyarakat tradisionil di Sulawesi Selatan masih melakukan bermacam-macam upacara tradisionil yang bersifat inisiasi, seperti upacara kelahiran, sunatan, perkawinan dan upacara kematian (Yunus dkk 1986 : 9).

Khusus masyarakat Toraja berlaku berbagai upacara tradiosionil yang rumit, namun keragaman upacara itu dikelompokkan dalam dua jenis, yaitu upacara *Rambu Tuka*, dan upacara *Rambu Solo*. Kedua jenis upacara ini berpangkal dari kepercayaan Aluk Tudolok yang merupakan konsepsi kepercayaan yang dianut secara turun temurun oleh masyarakat Toraja. Kepercayaan Aluk Tudolok pada dasarnya merupakan bentuk kepercayaan pemujaan terhadap arwah nenek moyang yang menganggap bahwa sesudah orang mati atau meninggal dunia, arwahnya (roh) pergi ke alam gaib (puya) sebagai tempat berkumpulnya arwah-arwah. Manifestasi dari kepercayaan tersebut, adalah upacara berupa persembahan kurban-kurban (hewan, perhiasan, dsb). Kurban-kurban dan beberapa perlengkapan lainnya merupakan simbol-simbol yang tersirat dalam setiap pelaksanaan upacara.

Keberadaan budaya hidup di atas, dalam era globalisasi ini tampak mulai terusik dengan pengertian terjadi pergeseran nilai yang dikandung, bahkan cenderung punah oleh masuknya pengaruh budaya asing, kemajuan iptek, dan akibat pembaharuan pembangunan di segala bidang. Dengan demikian, perlu kiranya dilakukan inventarisasi dan pengkajian terhadap nilai-nilai luhur yang terkandung dalam warisan masa lalu itu, sebagaimana yang diamanatkan dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN).

Bertolak dari masalah di atas, maka dalam makalah ini dibahas mengenai peran simbol yang berkenaan dengan upacara bagi masyarakat Toraja. Makalah ini diharapkan dapat memberi gambaran atau perbandingan mengenai kehidupan masa lalu, melalui kehidupan masyarakat tradisionil Toraja yang merupakan imbasan dari pola hidup masa lalu (megalitik). Lebih dari itu dalam makalah tersebut juga akan dibahas tentang sejauh mana masyarakat Toraja mempertahankan nilai-nilai budaya nenek moyangnya.

Adapun data yang ditampilkan dalam makalah ini, adalah data dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Jakarta, serta hasil pengamatan dari penulis sendiri.

2. Masyarakat Toraja dan Kepercayaan Aluk Tudolok

Masyarakat tradisionil Toraja, adalah salah satu dari empat etnis yang berdiam di daratan Sulawesi Selatan. Tanah Toraja (Tator) dengan ibukota Ma-

kale terletak ±350 km ke arah utara Ujungpandang menempati lahan pemukiman di sekitar Gunung Lompobattang dengan ketinggian antara ±150 m -- ±2000 m dpl, dengan luas wilayah adalah ± 3178 Km^2 terdiri dari daerah lereng perbukitan dan pegunungan.

Etnis Toraja memiliki wilayah persebaran, antara lain di Sulawesi Selatan, dan Poso, Koro (Sulawesi Tengah). Berdasarkan hasil penelitian diduga bahwa nenek moyang orang Toraja berasal dari ras Austro-Melanesia yang diperkirakan tersebar dari daratan Asia melalui Taiwan, Philipina sekitar ±4000 tahun yang lalu (Mas'ud 1993 : 1; Volkman, 1975 : 62-63).

Daerah Toraja dengan kondisi alam yang berbukit-bukit menjadi salah satu faktor yang menyebabkan daerahnya terisolasi dalam waktu yang sangat panjang. Hal tersebut menjadi penghalang atau penghambat masuknya pengaruh luar, sekaligus merupakan pendukung sehingga kebudayaan atau adat astiadat nenek moyang toraja masih dapat bertahan atau berlanjut hingga sekarang, yang dikenal dengan kepercayaan *Aluk Tudolok*.

Aluk Tudolok ialah suatu bentuk religi masyarakat Toraja yang merupakan bagian dari sistem kebudayaan yang meresap dan menyebar secara luas, dengan kedudukan yang berbentuk hubungan sebab-akibat (*causal*) untuk menciptakan dan mengembangkan keteraturan kebudayaan dan religi itu sendiri. Dan menjadi pedoman bagi kebudayan, yaitu melalui kegiatan yang berbentuk sistem simbol-simbol pada tingkat emosi, kognitif, dan individual (Yunus 1984 : 34).

Seperti yang dikemukakan pada bagian terdahulu, bahwa konsepsi yang melatar-belakangi kepercayaan *Aluk Tudolok* merupakan imbasan dari tradisi megalitik. Hal ini terlihat dari upacara-upacara yang dilakukan umumnya berkenaan dengan pemujaan arwah nenek moyang. Bukti tinggalan tradisi megalitik yang ditemukan di Toraja berupa bangunan menhir (*simbuang*) yang tersebar pada beberapa tempat antara lain, Pallawa, Lempo, Batu Tumonga, Loko mata, Bori dan Tallung Lembanna (Kadir 1980 :95). Dari data itu, tampak antara ritus-ritus pemujaan roh nenek moyang terjalin hubungan erat dengan monumen-monumen megalitik yang merupakan satu- kesatuan yang tidak terpisahkan. Akan tetapi, tidak selamanya ritus-ritus pemujaan roh nenek moyang diabadikan dengan monumen berupa batu yang berukuran besar, batu berukuran

kecil maupun kayu juga seringkali dipakai dalam ritus pemujaan leluhur, bahkan dalam suatu ritus pemujaan roh nenek moyang terkadang tidak disertai pendirian monumen. Kenyataan ini membuktikan bahwa manifestasi ide-ide megalitik tersebut mengacu kepada konsepsi kepercayaan yang menganggap, bahwa jika seorang meninggal dunia, maka selanjutnya menempati dunia baru (dunia arwah). Oleh karena itu, setiap orang yang meninggal mutlak dilakukan upacara persembahan baik melalui kurban sewaktu upacara, juga si mati dibekali bermacam-macam benda, seperti perhiasan, alat rumah tangga, dll, yang kemudian dikubur bersama dengan maksud agar perjalanan si mati ke dunia arwah atau kehidupan selanjutnya akan terjamin sebaik-baiknya (Djoened dkk. 1984 : 208).

Menurut kepercayaan *Aluk Tudolok*, hidup dan mati merupakan suatu kesinambungan dalam proses kehidupan. Kesinambungan itu tidak berarti membentuk lingkaran yang tidak terputus, melainkan suatu hal yang mengalir dengan harapan akan sampai pada suatu tujuan tertentu dalam keadaan jernih. Serta, hidup dan mati dianggap tidak memiliki batas yang tajam, mati hanya perpindahan alam atau peralihan bentuk (wujud), dan hidup merupakan jembatan menuju ke alam gaib (*puya*). Di alam *puya* masih terdapat kehidupan lain yang berhubungan dengan kehidupan nyata (dunia). Oleh karena itu, *Aluk Tudolok* mengajarkan para pengikutnya agar selama hidup di alam dunia benar-benar mengumpulkan kebajikan, harta, keadilan, kebenaran, serta memupuk hubungan keluarga yang harmonis. Semua ini adalah bekal dalam perjalanan kehidupan ke alam gaib (arwah). Jadi kedudukan roh seseorang di alam gaib sangat ditentukan oleh perbuatan individunya.

Di samping itu, konsep hidup dalam paham *Aluk Tudolok*, menganggap bahwa hidup hanya untuk dipersembahkan kepada *Puang Matua* (Pencipta alam semesta), sebab manusia yang meninggal akan kembali kepada *Puang Matua*, sebagai sumber kehidupan. Sedang konsepsi tentang mati dalam kepercayaan *Aluk Tudolok* , yaitu orang yang mati hanya berganti alam, sedang arwah leluhur yang meninggal atau sudah menempati alam *puya* (arwah) akan menjadi setengah dewa (*Tomembali Puang*) dan *Deata* (Dewa). Oleh sebab itu, seseorang yang meninggal harus diupacarakan dengan persembahan kurban yang dianggap sebagai bekal untuk di alam puya. Selain itu bekal merupakan syarat dan perlengkapan bagi si mati untuk dapat diterima di alam arwah, dan sekaligus di-

anggap memiliki peran dalam menentukan kedudukannya di alam arwah. Semakin banyak bekal yang dibawa si mati dalam perjalanannya ke alam arwah, semakin besar pula kesempatan arwah si mati untuk diterima menjadi dewa. Sedang arwah yang sudah menjadi dewa dianggap memiliki kekuatan dan pengaruh besar terhadap kehidupan keluarga yang ditinggal, baik yang berhubungan dengan reski, kebahagian, ketentraman, kesejahteraan, dsb. Jadi semakin sering keluarga yang tinggal mengadakan upacara persembahan, semakin baik pula hubungan kausal antara si mati dan keluarga yang ditinggal.

Dengan konsep tersebut, maka terkesan orang Toraja menonjol dalan hal upacara, bahkan jika seseorang meninggal dan belum ada kesanggupan dari pihak keluarga untuk melakukan upacara, maka orang mati tersebut belum sepenuhnya dianggap mati (hanya dianggap sebagai orang sakit) sebab rohnya masih bergentayangan di dunia atau rohnya masih berada diantara keluarga. Oleh karena itu, mayat si mati diperlakukan sebagaimana layaknya orang sakit (*Tomakula*), yaitu disediakan perlengkapan makanan, minuman, dan lain-lain. Apabila pihak keluarga sudah melaksanakan upacara barulah si mati benar-benar dianggap mati oleh pihak keluarga. Dengan pengertian segala urusan duniawi dari si mati sudah terputus dan arwahnya sudah dianggap berkumpul di alam gaib.

Sehubungan dengan kehidupan dan kematian dalam kepercayaan *Aluk Tudolok* dikenal ada tiga penguasa yang selalu menjadi tujuan persembahan dalam suatu upacara, yaitu *Puang matua* (Penguasa yang tertinggi yang menciptakan alam semesta), *Deata-Deata* (Dewa-dewa yang menjaga ciptaan *Puang Matua* di alam raya), *Tomembali Puang* (arwah leluhur yang menjadi dewa atau dewa setengah manusia, yang berhubungan langsung dengan manusia, dan menjaga keselamatan manuasia dan keturunannya). Ketiga penguasa tersebut jika dikaitkan dengan upacara kematian masyarakat Toraja, maka terlihat adanya perbedaan dalam pemberian sesajen atau kurban.Tahapan pelaksanaan upacara dan perlengkapannya, merupakan rangkaian simbo-simbol yang memberikan makna khusus.

3. Simbol-simbol Dalam Upacara

Dalam pelaksanaan upacara tradisionil Toraja, baik upacara yang bersifat duka maupun bersifat suka berbagai macam cara yang dilakukan untuk mengu-

kuhkan kembali idea-idea yang terkandung dalam setiap faham-faham. Salah satu di antaranya yang memiliki peran besar dalam mengungkap emosi keagamaan dan rasa religi adalah simbol-simbol dalam setiap upacara.

Menurut Sylvester, simbol dalam upacara religi adalah petunjuk, tanda, dan gambar, yang berkenaan dengan hal-hal yang nyata, maupun hal yang tidak nyata. Dikatakan pula, bahwa simbol dapat berfungsi sebagai alat penghantar manusia berhubungan dengan roh-roh suci untuk meraih suatu kerukunan, kedamaian, dan harmonis dalam hidupnya (1924 900-901). Sedang menurut Colin Renfrew, simbol merupakan salah satu alat pengatur suatu kelompok orang. Dan sebagai bahasa yang dapat memberikan keterangan khusus pada suatu kelompok tertentu atau masyarakat umum, serta simbol dapat berarti petunjuk yang memudahkan dalam penyampaian informasi dari satu orang kepada orang lain (1991 : 355).

Jadi pada hakekatnya simbol adalah lambang atau petunjuk yang mengandung makna abstrak, luas, dan universal. Sedang simbol dalam konteks upacara dapat berarti bahasa yang berfungsi sebagai sarana penhubung yang memberikan keterangan atau informasi kepada kelompok yang segolongan atau sepaham. Simbol juga dapat berfungsi sebagai pengukuhan makna dalam upacara.

Dalam upacara bermacam-macam simbol yang dihadirkan, dan kelihatannya setiap simbol tersebut sudah merupakan kesepakatan, serta simbol ini berfungsi sebagai alat kontrol bagi setiap orang yang ikut serta dalam upacara itu. Maka, pelaksanaan suatu upacara berjalan secara khidmat dan sakral. Untuk mengetahui makna simbol tersebut, maka selanjutnya akan diuraikan beberapa upacara beserta tata caranya.

3.1. Upacara Rambu Tuka

Upacara *Rambu Tuka* adalah upacara masyarakat tradisionil Toraja yang bersifat kesukaan (kelahiran, perkawinan, dan macam-macam upacara syukuran). Dalam pelaksanaan upacara tersebut diatur atau berpatokan pada ketentuan yang disebut *Alu Rampe Matallo*, dan setiap pelaksanaannya bertempat di sebelah timur rumah *Tongkonan*.

Tongkonan atau rumah adat Toraja dalam kepercayaan *Aluk Tudolok* dianggap sebagai lambang kosmos, sehingga dalam setiap upacara menjadi centrum atau patokan. Hal ini didasarkan bahwa Tongkonan merupakan refleksi dari makrokosmos yang mewakili tingkatan dunia (atas, tengah, dan bawah). Dan ketiga tingkatan tersebut dianggap memiliki keterkaitan dengan tiga penguasa dalam ajaran *Aluk Tudolok* (*Puang Matua* yang menempati *banua* atas atau dunia atas, *Deata-deata* menempati *banua* tengah atau dunia tengah, dan *Tomembali Puang* menempati banua bawah atau dunia bawah). Selain itu, bentuk fisik rumah Tongkonan yang berbentuk persegi empat, memiliki makna filosofis, yaitu melambangkan empat penjuru angin (utara, selatan, timur, dan barat). Arah utara diartikan sebagai *Ulunna Langi* (kepala langit), selatan diartikan sebagai *Pollokna Langi* (pantat langit), timur merupakan simbol kehidupan, dan barat diartikan sebagai simbol kedukaan. Oleh sebab itu, dalam upacara *Rambu Tuka* selalu berada di sebelah timur rumah Tongkonan dan upacara *Rambu Solo* dilaksanakan di sebelah barat rumah Tongkonan. Bentuk persegi empat dari bangunan rumah Tongkonan tersebut diartikan juga sebagai empat azas (*a'pa eto'na*) atau petunjuk bagi empat aturan yang berhubungan dengan kelahiran, kehidupan, pemujaan, dan kematian.

Seperti diketahui, bahwa upacara *Rambu Tuka* adalah upacara yang bersifat suka. Bentuk upacara ini adalah persembahan kepada *Puang Matua, Deta-deata, dan Tomembali Puang*. Sedang waktu pelaksanaan upacara Rambu Tuka ini selalu dilakukan pada saat matahari terbit. Maksud penentuan waktu pelaksanaan tersebut, berhubungan dengan matahari yang menurut ajaran Aluk Tudolok dianggap sebagai sumber/sinar kehidupan. Simbol matahari ini, banyak ditemui dalam pola hias rumah adat Tongkonan, seni ukir Toraja, dan peti mayat.

Umumnya simbol matahari tersebut seringkali dijumpai secara berdampingan dengan gambar ayam jantan yang dianggap simbol kekuatan, semangat, dan kedisiplinan (Yunus dkk 1984:34).

Adapun pelaksanaan upacara *Rambu Tuka* berdasarkan *Alu Rampe Mataallo* memiliki tahapan, misalnya dalam upacara yang bersifat syukuran, baik keberhasilan panen padi, negeri bebas dari wabah penyakit, dan Negeri aman dari segala marah-bahaya. Upacara ini, dalam tingkatan upacara *Rambu Tuka*

merupakan bentuk upacara yang paling tinggi. Dan upacara ini diikuti oleh beberapa tahapan upacara, seperti upacara *Kapuran Pangan* yaitu upacara sajian sirih pinang yang melambangkan pernyataan akan adanya pelaksanaan upacara syukuran. Selanjutnya tahapan upacara *Piong Sanglampa*, yaitu upacara penyajian sebuah nasi lemang (nasi ketan yang dibakar dalam bambu). Lemang tersebut diletakkan di tempat tertentu, seperti pematang, persimpangan jalan, dan padang. Yang diartikan sebagai simbol peringatan atau pemberitahuan kepada orang-orang, bahwa dalam waktu dekat akan dilakukan upacara di sekitar perkampungan peletakan Lemang itu. Dan kemudian diikuti upacara *Ma`paling*, yaitu upacara persembahan seekor ayam sebagai kurban. Maksudnya sebagai pernyataan permohonan maaf kepada *Tomembali Puang*, jika seandainya dalam pelaksanaan upacara terdapat kesalahan atau kekeliruan. Berikutnya adalah upacara *Ma`tadoran* dan *Ma`pakande Deata To Banua* merupakan upacara persembahan kurban seekor ayam dan seekor babi yang ditujukan kepada Deata-deata, terutama Deata yang menguasai tempat dimana akan dilaksanakan upacara. Upacara ini dianggap juga sebagai pengakuan dosa. Setelah itu, dilakukan upacara *Ma`pakande Diong Padang* yaitu upacara kurban pemujaan dan penyembahan seekor babi yang dilakukan di depan (sudut kiri) rumah Tongkonan yang melambangkan permohonan berkah kepada Deata-deata agar tempat yang dijadikan pusat upacara dapat perlindungan. Setelah rangkaian upacara di atas, maka selanjutnya dilakukan tiga jenis upacara inti dalam upacara syukuran, yaitu upacara *Massura` Tallang, Merok,* dan *Ma`bua* atau *La`pa*

Upacara *Massura` Tallang*, yaitu upacara persembahan kepada Deata-deata dengan kurban beberapa ekor babi yang dilaksanakan di depan (sudut kiri) rumah Tongkonan. Dalam upacara ini, diucapkan beberapa mantera dan doa, sebagai rasa syukur atas berkah yang diberikan. Selain itu, upacara ini juga bertujuan sebagai pentahbisan atau peresmian arwah leluhur menjadi *Tomembali Puang*. Sedang upacara *Merok* merupakan bentuk upacara pemujaan kepada *Puang Matua* yang ditandai dengan persembahan kurban utama, yaitu kerbau ditambah beberapa ekor babi dan ayam. Dalam pelaksanaan upacara ini, dibacakan beberapa doa dan matera dengan menyebut *Puang Matua* sebagai pokok ungkapan secara berulang. Hal ini, disimbolkan sebagai pernyataan rasa syukur atas berkah dalam panen padi, dan juga pertanda peresmian arwah leluhur men-

jadi *Tomembali Puang*, serta diperuntukkan untuk penyelesaian suatu rumah Tongkonan. Dan tahapan terakhir dari upacara syukuran tersebut adalah upacara *Ma'bua atau La'pa* suatu upacara pemujaan kepada *Puang Matua, Deata-deata, dan Tomembali Puang* dengan melakukan persembahan kurban (kerbau, babi, dan ayam) dalam jumlah yang besar. Maksudnya permohonan maaf atas dosa-dosa yang pernah diperbuat. Akhir dari upacara tersebut ditandai dengan menari dan menyanyi.

Rangkaian pelaksanaan upacara di atas, tidak terbatas berapa lama pelaksanaannya. Dalam arti semakin besar atau meriah pelaksanaan upacara, semakin lama pula pelaksanaannya (antara 3--7 hari) dan terkadang waktu pelaksanaannya juga sangat singkat, tergantung dari proses dan tujuan upacara itu sendiri serta tergantung dari kemampuan orang yang melaksanakan.

3.2 Upacara Rambu Solo

Upacara *Rambu Solo* dalam masyarakat Toraja dikenal sebagai upacara yang bersifat kedukaan, khususnya yang berkenaan dengan kematian (pemakaman). Upacara ini berdasarkan ajaran *Aluk Tudolok* pelaksanaannya telah diatur atau berpedoman pada aturan *Aluk Rampe Matampu*. Sebagaimana aturan tersebut upacara *Rambu Solo* memiliki jenis dan tingkatan dalam proses pelaksanaannya. Pembagian upacara kematian tersebut berpatokan pada status sosial (*Tana'*) masyarakat itu sendiri, misalnya untuk Bangsawan Tinggi (*Tana' Bulaan*), Bangsawan Menengah (*Tana' Bassi*), Rakyat kebanyakan (*Tana' Karu'-rung*), dan Hamba sahaya (*Tana' Kua- kua*). Perbedaan dalam pelaksanaan upacara, antara lain dapat dilihat dari sarana dan prasarana upacara yang dipergunakan, kurban yang dipersembahkan, simbol-simbol yang dipakai, tahap dan waktu pelaksanaannya.

Sedangkan untuk tahapan atau tingkatan dalam upacara kematian menurut aturan *Rampe Matampu* terdiri dari tahap persiapan upacara, tahap pelaksanaan upacara, dan pasca upacara. Tahap persiapan upacara merupakan tahap penyediaan segala perlengkapan upacara (alat-alat upacara, pondok upacara, lokasi upacara, perundingan tentang besar kurban dalam upacara, waktu dan lama pelaksanaan upacara, dan penentuan petugas upacara). Dalam tahap tersebut selain bertujuan untuk mempersiapkan perlengkapan upacara, juga ber-

tujuan untuk menunggu seluruh kerabat dan sanak keluarga. Kemudian pelaksanaan upacara dimulai setelah seluruh perlengkapan upacara sudah siap termasuk seluruh keluarga sudah hadir. Dalam tahap pelaksanaan upacara dilakukan persembahan kurban secara bertahap sesuai ketentuan *Aluk*, dan tahap pasca upacara merupakan tahapan pelengkap dari seluruh proses upacara pemakaman yang ditentukan oleh *Aluk Tudolok*.

Sebagaimana yang disebutkan, bahwa upacara kematian atau pemakaman dalam masyarakat Toraja berdasarkan *Tana`* yang meninggal. Maka dalam makalah ini mengambil salah satu dari jenis upacara kematian, yaitu upacara kematian untuk Bangsawan Tinggi (*Tana` Bulaan*) yang disebut upacara *Rapasan*. Dalam tahap persiapan upacara tersebut yang pertama kali dilakukan, adalah *Maddio Tomate* atau pembersihan mayat yang dilanjutkan dengan pemotongan kurban seekor kerbau dan pembunyian gong sebagai tanda akan dilakukan pembersihan mayat, setelah dibersihkan mayat diperlengkapi dengan pakaian adat sesuai asal Tongkonannya sebagai simbol status sosial si mati. Selanjutnya mayat didudukkan pada kursi selama tiga malam, dengan maksud menunggu kedatangan seluruh keluarga. Pada hari keempat pakaian adat yang dikenakan si mati dilepas. Baju tersebut lalu dimasukkan ke dalam peti mayat (*Erong*) dan mayat dibungkus dengan kain kafan, dibalsem, dan diberi wewangian, lalu dibaringkan dengan posisi kepala di sebelah barat dan kaki di sebelah timur. Yang berarti simbol kedukaan dan kehidupan.

Khusus pembuatan prasarana dan penyediaan alat-alat dalam upacara *Rapasan* yang merupakan keharusan yang ditetapkan dalam ajaran *Aluk*, antara lain *Lantang* atau pondok bambu untuk tamu, *Lakiang* atau rumah Tongkonan tempat meletakkan mayat pada saat upacara, *Balaa Kayan* atau pondok pembagian daging, *Tau-tau* atau patung si mati sebagai simbol si mati, *Saragen* atau usungan mayat, *Duba-duba* atau kain antik untuk langit-langit Saragen, *Tombi-tombi* atau fandel-fandel dari kain panjang, sebagai simbol keagungan, *Sarita* atau fandel berumbai, sebagai simbol ketenangan dan kesabaran , *Kulambu* atau kain lingkar untuk lakiang dan lantang, *Kandaure* atau kalung dari manik-manik, *Gandang* atau gendang terbuat dari kayu dan kulit, simbol pengatur upacara, *Maa`* atau kain berukir dari tenun ikat, sebagai simbol kemuliaan, *Bombongan* atau gong dari logam, sebagai simbol kepiluan hati , dan *Gayang* atau ke-

ris pusaka, sebagai simbol kesakralan. Bagi rakyat kebanyakan tidak semua perlengkapan tersebut dapat dipergunakan, dan perlengkapan yang umum dipakai, bentuknya dibuat secara berbeda.

Perbedaan yang menonjol dari perlengkapan upacara kematian antara Bangsawan tinggi dengan rakyat kebanyakan dan hamba sahaya, antara lain terletak pada pembuatan *Lakiang* bagi bangsawan dibuat tiga tingkat dan bangsawan menengah serta rakyat biasa hanya satu tingkat. Demikian pula terhadap pembuatan *Kulambu* untuk bangsawan tinggi memakai kain berwarna merah dan non bangsawan tidak berwarna merah. Selanjutnya *Saragen* bagi bangsawan tinggi memakai *Duba-duba* di atasnya sebagai simbol kebangsawanan. Dan untuk golongan rakyat biasa tidak memakai *Duba-duba*. Begitupun warna-warni yang dipakai dalam upacara kematian bangsawan tinggi ditentukan seperti warna merah sebagai simbol keberanian, kekuatan dan kebangsawanan, warna kuning sebagai simbol *kedewataan* atau simbol *Puang Matua* sebagai dewa tertinggi, warna hitam sebagai simbol kesusahan, kesedihan, dan hitam merupakan warna tanah, warna putih sebagai lambang kemurnian dan kesucian yang selalu berhubungan dengan kematian. Dalam upacara kematian warna yang paling banyak digunakan adalah warna hitam dan merah.

Pelaksanaan upacara pemakaman *Rapasan* sebelum diadakan ditempat atau lapangan yang sudah ditentukan, terlebih dahulu diadakan di sekitar Tongkonan si mati berasal, yaitu dari persekutuan adatnya. Upacara ini disebut upacara *Ma'batang* atau *Dirapai* dan dilangsungkan selama 7 hari 7 malam. Upacara tersebut pada hakekatnya sama seperti upacara *Ma'palao* yang nantinya akan diadakan di lapangan atau di padang. Tujuan upacara disekitar Tongkonan ini adalah untuk melepas arwah si mati dari ikatan Tongkonannya.

Hari pertama dari pelaksanaan upacara *Ma'batang* dilakukan membalik atau memutar posisi mayat dari posisi timur-barat menjadi posisi utara-selatan, kepala si mati diletakkan di sebelah utara dan kaki di sebelah selatan. Upacara ini dilakukan persembahan seekor babi.

Hari kedua, dilakukan upacara *Ma'karu'dusan* yaitu upacara pembuatan *tau-tau* (patung perwujudan si mati) dari kayu nangka. Upacara bertujuan untuk meresmikan patung perwujudan si mati, yang ditandai dengan persembahan

kurban kerbau sebanyak 7 ekor, yang ditujukan kepada *Puang Matua, Deata-deata, dan Tomembali Puang*.

Hari ketiga, hanya dilakukan satu persembahan babi sebagai tanda penghormatan kepada roh si mati.

Hari keempat, dilakukan upacara *Ma'balun* atau membungkus jenazah dengan kain berwarna merah yang diikuti pembacaan mantera. Dalam upacara ini dilakukan persembahan seekor kerbau dan seekor babi.

Hari kelima, dilakukan upacara *Matombi* atau upacara pengibaran fandel-fandel di depan rumah Tongkonan tempat penyimpanan mayat. Dalam upacara ini, juga dilakukan peresmian *Balakayaan* yang sudah selesai dikerjakan, yang ditandai dengan penyembelihan 2 ekor kerbau dan seekor babi sebagai simbol pensucian Balakayaan.

Hari keenam, sebagai hari penerimaan tamu yang akan memberikan ucapan belasungkawa. Pada hari ini, juga dilakukan acara penambatan kerbau-kerbau pada *Simbuang atau Menhir* yang akan dipersembahkan pada hari berikutnya. Makna dari penembatan kerbau tersebut, adalah sebagai permohonan kepada leluhur agar kurban-kurban yang dipersembahkan dalam upacara nantinya akan mendapat berkah.

Hari ketujuh, dilakukan upacara *Ma'parempe* atau penguburan jenazah secara simbolik di atas rumah Tongkonan, yaitu memasukkan mayat ke dalam *erong* atau peti mayat. Upacara ini ditandai dengan penyembelihan 2 ekor kerbau yang sudah ditambatkan pada *simbuang* sebagai simbol *Tomembali Puang*.

Selanjutnya sebelum upacara dilangsungkan di lapangan atau di padang, terlebih dahulu diadakan upacara yang bersifat perantara sebagai tanda penghormatan kepada Puang Matua, Deata-deata, dan Tomembali Puang. Upacara tersebut biasanya dilakukan 3 atau 4 hari setelah acara Ma'batang selesai. Maksud dari upacara selingan ini, adalah untuk meresmikan segala perlengkapan upacara yang akan dipergunakan di padang, yang sudah merupakan ketentuan *Aluk* yang ditandai dengan penyembelihan 3 ekor kerbau dan seekor babi, juga dilakukan penghitaman kain-kain yang dipakai dalam upacara, yang ditandai dengan pemotongan seekor kerbau dan babi. Serta dilakukan acara pengantaran sesajen berupa makanan ke tempat penguburan yang sudah ditentukan, dengan maksud mengantar roh si mati ke kuburan. Dalam masa antara tersebut

juga diadakan upacara *Ma'pasuluk*, yaitu upacara mempersiapkan hewan-hewan yang akan dikurbankan dalam upacara di padang. Dilanjutkan dengan upacara *Ma'parokko Alang*, yaitu jenazah diturunkan dari atas Tongkonan ke rumah lumbung padi. Dalam upacara ini kain pembungkus mayat diganti dengan kain yang berhias bermotif ukiran dengan warna emas. warna ini disesuaikan irama hidup si mati. Sedang upacara berikutnya adalah upacara *Mangrui' Batu*, yaitu upacara menarik batu dari bukit atau gunung ke lapangan tempat upacara dilangsungkan. Batu ini dikerjakan atau dipahat berbentuk persegi, juga terkadang tidak dilakukan pengerjaan lebih lanjut. Adapun batu tersebut berfungsi sebagai simbol pelaksanaan upacara persembahan leluhur, yang nantinya ditanam di tempat upacara dilangsungkan.

Upacara *Ma'palao* di padang seperti yang disebutkan sebagai kelanjutan dari upacara *Ma'batang*. Upacara ini berdasarkan aturan *Aluk* dilaksanakan secara teratur dan berkesinambungan selama berhari-hari bahkan berbulan-bulan. Rangkaian upacara tersebut, adalah sebagai berikut:

Hari pertama, dilakukan upacara *Ma'tunda* yaitu upacara membungkus mayat yang dilaksanakan pada dini hari pukul 03.00. Upacara ini ditandai dengan pembunyian gong dan tari kematian (*Ma'badong*). Selain itu, pada hari tersebut seluruh petugas upacara dipersiapkan termasuk pandai emas untuk mempersiapkan hiasan-hiasan emas pada pembungkus mayat.

Hari kedua, upacara *Ma'balung* atau upacara membungkus ulang jenazah, kain jenazah diganti dengan kain yang berhiasan emas, yang selanjutnya membuat ulang *tau-tau* dari kayu nangka. Dalam pelaksanaan upacara ini dilakukan persembahan seekor kerbau dan babi yang kemudian diiringi tari perang. Aturan pelaksanaan upacara tersebut sekurang- kurangnya 3 hari setelah upacara *Ma'tunda*.

Hari ketiga, upacara *Mangkalao Alang* adalah upacara memasukkan mayat ke dalam usungan yang sudah diukir. Pelaksanaan upacara ini ditandai dengan penyembelihan seekor kerbau dan babi, serta diiringi tarian *Ma'badong dan tari perang*.

Hari keempat, merupakan upacara *Ma'palao* yaitu mengarak jenazah dari rumah Tongkonan menuju ke lapangan upacara. Upacara ini merupakan yang paling ramai dalam rangkaian upacara *Rapasan*. Selain dilakukan arak-arakan

juga disertai pemasangan seluruh perlengkapan upacara, seperti pemasangan rumbai-rumbai atau fandel-fandel di sekeliling lokasi upacara, dan pemasangan kain antik berhias pada pondok-pondok upacara. Dalam arakan jenazah tersebut posisi pengarak diatur menurut ketentuan Aluk, berturut-turut dari depan kebelakang adalah barisan kerbau kurban, penari perang, pemegang rumbai usungan jenazah, usungan jenazah, usungan sesajen, usungan janda atau duda, dan terakhir barisan para sanak keluarga dan kerabat dekat dengan pakaian yang berwarna hitam. Setelah arak-arakan tersebut tiba di padang tempat upacara, maka kerbau-kerbau kurban diarak mengelilingi *Balakayaan* dan mayat dinaikkan ke *lakiang*, sedang petugas upacara dan para keluarga memasuki pondok-pondok yang sudah ditentukan. Kemudian dilakukan aktraksi aduan kerbau dan aktraksi *sisemba* yang lakukan oleh anak-anak gembala sambil memekikkan irama gembala. Upacara tersebut ditandai dengan pemotongan seekor kerbau dan babi, kemudian malam harinya diadakan *Ma badong* semalan suntuk.

Hari kelima, upacara *Ma'tunu* yaitu upacara penyembelihan kurban secara besar-besaran dan sebelum kerbau-kerbau tersebut disembelih terlebih dahulu ditambatkan pada *Simbuang atau menhir*, ini disimbolkan bahwa kerbau yang dipersembahkan ini adalah untuk *Tomembali Puang* (arwah leluhur). Pada tahap ini juga sebagai tahap peresmian penerimaan tamu-tamu yang ikut dalam upacara. Selain itu, dalam tahap tersebut juga dilakukan upacara *Metua'* atau upacara memohon berkah pada arwah si mati, yang dilaksanakan pada malam hari sebagai ungkapan rasa duka yang dalam dari seluruh keluarga, ungkapan tersebut disimbolkan oleh pihak keluarga dengan mengenakan pakaian serba hitam berjalan mengelilingi *Lakiang* sambil memegang obor.

Hari keenam, tahap ini tidak ada kegiatan upacara sebab dianggap sebagai masa istirahat guna mempersiapkan segala sesuatunya untuk upacara *Ma'peliang*.

Hari ketujuh, upacara *Ma'peliang* yaitu upacara memasukkan mayat ke liang batu yang sudah disiapkan secara turun-temurun (makam keluarga). Dalam upacara ini dilakukan persembahan seekor kerbau, babi, dan ayam yang disembelih dekat liang kubur sebagai simbol permohonan berkah kepada deata-deata yang menjaga daerah di sekitar liang tersebut.

Selanjutnya 3 hari sesudah upacara *Ma'peliang* dilakukan upacara *Ma'bolong* yang tandai dengan penyembelihan seekor kerbau dan babi. Dan tujuh hari setelah upacara Ma'peliang diadakan upacara mengantar sesajen berupa makanan ke kubur. Serta hari kedelapan sampai hari ke tiga belas merupakan upacara *Pote* yaitu upacara pelepasan pakaian hitam yang dikenakan oleh si janda atau duda dan seluruh sanak keluarga. Dalam acara ini dilakukan kurban 2 ekor kerbau dan diadakan tarian suka semalam suntuk sebagai pertanda dari selesainya masa duka dari keluarga si mati.

Rangkaian upacara *Ma'palao* tersebut di atas menurut ajaran *Aluk Tudolok* belum dianggap selesai atau rampung, khususnya bagi janda dan duda jika belum mengadakan upacara *Ma'nene* atau upacara peringatan arwah si mati. Upacara ini bersifat wajib bagi janda dan duda sebab keduanya belum bisa kawin lagi atau bergaul secara bebas dengan masyarakat di sekitarnya, apabila upacara tersebut belum dilaksanakan. Dalam upacara tersebut dilakukan penggantian pakaian si mati, tau-tau si mati, dan pintu liang si mati, dan selanjutnya janda maupun duda diharuskan menangisi dan memeluk rangka si mati, sebagai tanda pelepasan rasa duka yang terakhir. Pelaksanaan upacara ini bisa dilakukan antara 1 tahun sampai 10 tahun.

4. Penutup

Berdasarkan dari uraian data dalam penulisan tersebut, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sementara, sebagai berikut:

- Secara umum praktek upacara tradisionil Toraja, baik yang bersifat suka maupun duka masih merupakan kelanjutan budaya asli nenek moyang (budaya Indonesia asli).
- Upacara-upacara yang dilakukan dalam masyarakat Toraja, tampaknya dipengaruhi atau didorong oleh fanatisme dan emosi keagamaan yang melekat dari ajaran Aluk Tudolok. Selain itu, juga ada kecenderungan dari orang Toraja melakukan upacara secara besar-besaran dengan tendensi penonjolan status sosial. Penonjolan status dalam upacara tersebut, kemungkinan berkembang pada masa kini yang didorong oleh beberapa faktor, seperti pem-

bangunan dibidang parawisata, menyebabkan perekonomian rakyat meningkat.

- Ajaran Aluk Tudolok bagi masyarakat Toraja sangat diresapi secara dalam atau sudah berakar secara turun-temurun, terlihat dari masyarakat Toraja yang sudah memeluk agama Kristen maupun Islam masih juga setia menjalankan atau terlibat dalam kegiatan ajaran *Aluk Tudolok*. Hal ini merupakan salah satu faktor yang menyebabkan kebudayaan nenek moyang dapat bertahan. Dan faktor lain yang juga diduga menyebabkan kebudayaan tersebut dapat bertahan, yaitu Daerah Toraja yang berbukit-bukit (lereng gunung) sehingga daerahnya terisolasi dalam waktu yang panjang dan menyebabkan pula masyarakatnya bersifat konservatif dan kenyal terhadap benturan-benturan dari luar. Dengan Kondisi yang demikian tampak orang Toraja harmonia antara individu, aluk, dan lingkungannya.
- Ajaran Aluk Tudolok yang begitu dipatuhi, menyebabkan orang-orang Toraja dalam mengarungi kehidupan senantiasa ulet, tabah, disiplin, bijaksana, dan bertanggung jawab. Hasil kerja keras tersebut dianggap sebagai bekal untuk kematian. Di samping itu, adanya konsep hidup dari ajaran *Aluk Tudolok* yang menganggap, bahwa hidup hanya untuk Puang Matua telah memotivasi orang-orang Toraja untuk bekerja keras dalam mengumpul harta yang sebanyak-banyaknya demi bekal untuk dan persembahan kepada leluhur di saat meninggal kelak. Dan hal tersebut, juga menjadi salah satu penyebab upacara dilaksanakan secara meriah atau besar-besaran.
- Dalam pelaksanaan upacara-upacara tradisional Toraja, baik yang bersifat duka maupun suka, tampak bahwa unsur-unsur megalitik masih berlanjut atau masih ditradisikan. Hal ini dapat dilihat dari pendirian monumen di lapangan tempat setiap upacara dilaksanakan. Juga penggunaan menhir atau *simbuang* sebagai tiang penambatan kerbau yang akan dikurbankan dalam upacara persembahan kepada arwah leluhur.
- Kepercayaan *Aluk Tudolok* dari hari kehari dengan adanya pertumbuhan penduduk yang memeluk agama Islam dan Kristen serta akaibat kemajuan pembangunan, menyebabkan kepercayaan Aluk tersebut mulai terancam dari kepunahan. Hal ini antara lain dapat dilihat adanya pembatasan upacara, dan adanya rekayasa dari ajaran agama tersebut di atas.

- Simbol yang berkenaan dengan upacara dalam masyarakat Toraja secara umum terbagi ke dalam tiga jenis simbol, yaitu simbol yang berbentuk materi (sarana dan prasarana upacara), simbol yang berbentuk tingkah laku (tari, dan aktraksi-aktraksi), dan simbol yang berbentuk ucapan (mantera, doa, dan lagu).
- Simbol dalam upacara tradisionil Toraja sebagaimana yang diatur dalam ajaran Aluk, memberi makna religius yang dalam sehingga pengikut upacara merasa terikat atau merasa terlibat.
- Simbol dalam upacara tradisionil masyarakat Toraja mengandung muatan suatu obyek kultural, sosial, dan religi. Selain itu simbol dapat mengandung objek kejadian yang diformulasikan secara nyata dari pengalaman dalam bentuk yang ditangkap atau dimengerti.
- Secara umum data-data upacara tradisional Toraja yang ditampilkan, khususnya yang berkenaan dengan upacara kematian menggambarkan intesitas hubungan yang tinggi antara manusia yang ditinggal dengan orang mati. Hubungan ini dipercaya bersifat kausal. Dengan pengertian saling berdampak baik bagi kedua pihak,selama ketentuan dalam ajaran *Aluk* dilaksanakan secara baik.
- Dari praktek-praktek upacara tradisional Toraja, khususnya dalam upacara kematian tampak adanya dimensi solidaritas kelompok. Dengan pengertian ada kebersamaan rasa duka antara keluarga si mati dengan kerabat maupun masyarakat pada umumnya. Di samping itu, dari intensitas upacara yang dilakukan merupakan salah satu faktor yang mengangkat derajat sosial dari pelaku upacara.
- Selain itu, dari praktek upacara tradisonil Toraja, kerbau memiliki peran sebagai hewan kurban yang utama. Juga menjadi salah satu simbol penentu status sosial bagi pelaku upacara dan orang yang mati. Keadaan ini, menyebabkan pula kerbau menjadi salah satu yang diatur di dalam ajaran *Aluk*, bahwa kerbau yang akan dikurbankan dalam upacara kematian, harus disesuaikan dengan latar belakang status sosial si mati. Dengan aturan ini, kerbau bagi orang Toraja memiliki nilai dan harga yang tinggi, tergantung dari kualitas dan jenis kerbau itu sendiri. Di samping itu, kerbau dalam ajar-

an *Aluk* dianggap memiliki kekuatan magis untuk menolak bala, sebagai kendaraan leluhur di alam *puya*, dan juga merupakan simbol dari leluhur.

- Berdasarkan praktek upacara kematian di atas, maka dapat dikenal ada empat cara atau pola penanganan atau perawatan mayat dalam budaya masyarakat Toraja, yaitu tahap pembersihan, tahap pembalseman atau pengawetan, tahap pensucian dan tahap penguburan.

Dari rangkaian data yang telah diurai di atas, maka suku bangsa Toraja dengan latar sejarah dan kebudayaannya, seperti sejarah dan kebudayaan suku bangsa atau daerah-daerah lainnya turut pula memberikan sumbangan tersendiri dalam pembentukan jatidiri bangsa Indonesia secara keseluruhan. Oleh karena itu, dalam rangka memperkokoh atau memperkaya kebudayaan Nasional perlu kiranya dilakukan pengkajian secara luas dan mendalam terhadap kebudayaan daerah, khususnya kebudayaan Toraja agar rakyat senantiasa dapat mengenal, menggemari, dan dapat merasa memiliki sendiri, walaupun diluar lingkungan suku bangsa asalnya.

KEPUSTAKAAN

Dharmaputra, Nick

1995 Kebudayaan Hidup dan Arkeologi. Dalam Seminar Nasional *Metodologi Riset Arkeologi*. Depok : Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra. Universitas Indonesia

Djoened, Marwati, dkk

1984 *Sejarah Nasional Indonesia I*. Jakarta. Balai Pustaka. Depdikbud

Kadir, Harun

1977 Aspek Megalitik Di Toraja Sulawesi Selatan. Dalam *PIA I*. Jakarta : Puslit Arkenas

Koentjaraningrat

1985 *Ritus Peralihan di Indonesia*. Jakarta : Balai Pustaka. Depdikbud

Mas'ud, Darmawan

1993 *Orang Toraja Dan Budayanya : Uraian Singkat Tentang Identitasnya Dari Masa Kemasa. Tidak terbit*

Renfrew, Colin

1991 Archaeology Theories Methods and Practice. London: Thames And Hudson. Ltd

Sylvester

1925 "Symbolism and Iconography Religios". *The New Encyclopedia Bretanica*, 17

Yunus, Ahmad dkk,

1986 *Upacara Tradisional (Kematian) Daerah Sulawesi Selatan*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah. Direktorat Sejarah dan Nilai- nilai Tradisional. Depdikbud

SUMBER EPIGRAFI SEBAGAI ACUAN JATIDIRI BANGSA INDONESIA

Machi Suhadi

Kebudayaan Nasional dan Kebudayaan Tradisional

Masalah kebudayaan nasional telah diperdebatkan dan didiskusikan di berbagai forum, antara lain dalam Kongres Kebudayaan Nasional I yang diselenggarakan di Magelang tanggal 20-24 Agustus 1948, Kongres ke-2 yang diselenggarakan di Bandung tanggal 6-11 Oktober 1951, Kongres ke-3 yang diselenggarakan di Solo tanggal 18-23 September 1954 (lihat Muhadjir 1987: 3-18) dan 37 tahun kemudian dibahas lagi dalam Kongres Kebudayaan ke-4 yang diselenggarakan di Jakarta tanggal 29 Oktober - 3 November 1991. Kongres Kebudayaan yang terakhir ini pesertanya semakin banyak dan semakin kompleks, kajiannya penuh berbagai nuansa dari yang lembut hingga yang dinamis dan menantang, landasannya penuh makna dari yang agamis hingga filosofis. Kita semua tahu bahwa kebudayaan itu sangat penting dan wajib kita cermati, kita bina, kita kembangkan dan kita masyarakatkan bagi peningkatan persatuan dan peradaban yang mampu memperhalus budi dan citra seni dan citra pergaulan bangsa Indonesia khususnya dan warga dunia pada umumnya. Untuk itu diperlukan wadah, strategi, dana, pemikir, pencipta, pemangku, dan para praktisi kebudayaan beserta masyarakat pecinta seni yang dapat menghayati pluralisme bangsa Indonesia. Strateginya sudah ada dan dimuat dalam UUD 1945 pasal 32 demikian: "Pemerintah memajukan kebudayaan nasional Indonesia". Penjelasan UUD 1945 tersebut demikian:

"Kebudayaan bangsa ialah kebudayaan yang timbul sebagai buah usaha budinya rakyat Indonesia seluruhnya. Kebudayaan lama dan asli terdapat sebagai puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia, terhitung sebagai kebudayaan bangsa. Usaha kebudayaan harus menuju ke arah

kemajuan adab, budaya dan persatuan, dengan tidak menolak bahan-bahan baru dari kebudayaan asing yang dapat memperkembangkan dan memperkaya kebudayaan bangsa sendiri, serta mempertinggi derajat kemanusiaan bangsa Indonesia" (Muhadjir 1987: 41).

Penjelasan UUD tersebut telah merumuskan bahwa pengembangan kebudayaan Indonesia mencakup adanya pengakuan terhadap kebudayaan daerah dan kesediaan membuka diri bagi masuknya unsur asing yang dianggap baik dan dapat meluhurkan derajat bangsa Indonesia.

Di atas disebut adanya kebudayaan daerah yang dapat dianggap sebagai kebudayaan yang tumbuh dan berada di wilayah-wilayah bagian dari teritori Indonesia. Makna daerah di sini mencakup pengertian etnis sehingga wilayah Betawi yang berada di jantung ibukota R.I. juga tetap sebagai daerah Betawi yang memiliki kebudayaan sendiri.

Selain kebudayaan daerah dikenal pula istilah kebudayaan tradisional yang maknanya mengacu kepada kebudayaan lama yang tidak mengalami perubahan walaupun berbenturan dengan pengaruh asing atau pengaruh baru dari segala penjuru dunia. Kebudayaan tradisional ini memiliki bentuk, corak, dan gaya yang tetap yang terus bertahan hingga kini. Kalaupun ada perubahan maka perubahan itu hanya mengenai bentuk kemasannya saja atau pernak-perniknya.

Bangsa-bangsa di seluruh dunia tetap mempertahankan kebudayaan tradisionalnya karena kebudayaan ini mampu memberikan ciri dan warna yang khas yang dapat membedakannya dengan bangsa lainnya. Dengan kata lain kebudayaan tradisional dapat memberikan "trade mark" atau sejenis "national identity" atau jatidiri kepada bangsa pemiliknya. Bagi bangsa Indonesia jatidiri ini dapat digali dari berbagai sumber atau bidang, misalnya bidang pegangan hidup, "welt-anschauung", (lihat Poespowardoyo 1994: 77) yang berupa Pancasila beserta jabaran falsafahnya.

Kandungan Kebudayaan

Kembali kepada masalah kebudayaan, menurut Koentjaraningrat, unsur-unsur yang terkandung di dalamnya mencakup tiga hal yaitu:

1. wujud gagasan, pikiran, konsep, nilai-nilai budaya, norma- norma, pandangan-pandangan dan sebagainya yang bentuknya abstrak, serta berlokasi dalam

kepala para pemangku kebudayaan yang bersangkutan, dan yang oleh para ahli disebut sitem budaya (*cultural system*);

2. wujud aktivitas, tingkah-laku berpola, peri laku, upacara-upacara serta ritus-ritus, yang wujudnya lebih kongkrit, dapat diamati, dan yang oleh para ahli disebut sistem sosial (*social system*);
3. wujud benda, yang biasanya merupakan hasil tingkah laku dan karya para pemangku kebudayaan yang bersangkutan, dan yang oleh para ahli disebut kebudayaan fisik atau kebudayaan material (*material culture*) (lihat Koentjaraningrat 1986: 82-83).

Jika uraian Koentjaraningrat ini dijadikan acuan maka kebudayaan tradisional kita juga mengandung tiga unsur tersebut di atas. Di bidang gagasan abstrak muncul berbagai pandang hidup seperti ungkapan "mikul duwur mendem jero", "sangkan paraning dumadi", "aja dumeh", dan lain-lain (bagi sukubangsa Jawa). Secara nasional berbagai ungkapan Jawa telah diterima, misalnya "bhinneka tunggal ika" dan "tut wuri handayani". Berbagai pandangan hidup sukubangsa Jawa itu telah dituangkan dalam berbagai kitab sastra, antara lain **Wulangreh, Wedhatama, Nitisastra, Serat Rama, Serat Centini**, dan lain-lain. Di bidang sistem sosial telah dilahirkan berbagai produk aturan dan tatanan hidup seperti undang- undang Majapahit yang disebut **Kutara Manawa** (abad ke-14 M), undang-undang di Bali yang disebut **Swara Jambu, Darmopapatti** dan **Dewagama**. Dalam perundang-undangan itu ditetapkan adanya stratifikasi sosial beserta sanksi hukum bagi pelanggaran dalam pelaksanaan interaksi sosial. Di bidang kebudayaan material telah dihasilkan berbagai bangunan seperti bendungan, kolam, kanal, peralatan pertanian dan rumah tangga, candi, arca, relief, sastra, musik, tari, dan lain- lain.

Jatidiri

Jatidiri suatu bangsa sangat beragam, ada unsur ritus keagamaan, bahasa, sistem pengetahuan, warna kulit, ritus- ritus kelahiran, perkawinan hingga kematian, kesenian, bangunan rumah, pola kehidupan, jenis pekerjaan, dan lain-lain (bandingkan Koentjaraningrat 1982:11-48). Bangsa Indonesia yang terdiri atas ratusan sukubangsa juga memiliki aneka ragam bahasa dan tradisi. Semua unsur yang ada di dalam subkultur Indonesia harus diakui sebagai ciri khusus

bangsa kita. Sebagai misal dapat diambil wujud kebudayaan material yang mudah diamati yaitu bentuk dan tata ruang bangunan. Secara visual rumah Batak, Minangkabau, Jawa, Toraja, dan Irian berbeda satu dengan lainnya dan bentuk-bentuk ini tidak didapati di tempat lain. Tatacara kelahiran, perkawinan dan kematiannya juga saling berbeda, jadi sangat beraneka ragam. Ikatan ke-Indonesia-an mereka ditandai oleh semangat Pancasila dan untuk mencapai tujuan Pancasila serta ditunjang pula oleh itikad bersama untuk mentaati perundang-undangan nasional yang berlaku. Jika ada satu saja dari unsur kebudayaan daerah ini yang tampil di tengah unsur kebudayaan bangsa lain maka unsur kebudayaan daerah itu mewakili unsur kebudayaan Indonesia. Identitas Indonesia masa kini adalah wujud gagasan, aturan sosial dan kebudayaan fisik yang tidak dimiliki bangsa lain. Dengan kata lain, unsur kebudayaan yang khas dari bumi Indonesia itulah yang menjadi salah satu identitas atau jatidiri Indonesia.

Jika kita telusuri sejarah perkembangan bangsa dan kebudayaannya maka bangsa dan bumi Indonesia pernah didatangi bangsa India dengan kebudayaan Hindu yang menganut agama Hindu dan Buddha sejak awal abad pertama tarikh Masehi. Dari titik tolak ini dapat dipertanyakan, yang manakah unsur-unsur kebudayaan Indonesia sebelum dipengaruhi kebudayaan Hindu? Dari jawaban yang diperoleh nanti akan dapat disimpulkan bahwa unsur-unsur kebudayaan yang asli tersebut merupakan bagian dari jatidiri bangsa Indonesia sebelum dipengaruhi kebudayaan India.

Pengaruh Kebudayaan India

Dari uraian tentang muatan kebudayaan tradisional ini belum tampak dimana letak jatidiri Indonesia karena unsur-unsur muatan tradisional itu sendiri tidak sepenuhnya merupakan milik asli bangsa Indonsia; sebagian di antaranya merupakan pengaruh India atau hasil rakitan antara unsur kebudayaan tamu dengan unsur kebudayaan sendiri. Koentjaraningrat merumuskan adanya 6 unsur kebudayaan India yang mempengaruhi kebudayaan-kebudayaan di Indonesia dalam rentang waktu antara abad ke-4 hingga ke-10 M yaitu:

1. Bahasa (Sansekerta);
2. Teknologi;
3. Organisasi Sosial;

4. Sistem Pengetahuan;
5. Agama;
6. Kesenian (seni sastra, seni bangun, seni patung, seni hias) (lihat Koentjaraningrat 1986: 84).

Dalam kenyataannya pengaruh India itu memang ada dan terbukti benar namun demikian sebelum datangnya orang India ke bumi Indonesia, penduduk Indonesia juga sudah mengenal berbagai pengetahuan.

Unsur Kebudayaan Pra Hindu dan Local Genius

Adalah seorang pakar Indologi bangsa Belanda bernama **Jan Laurens Andries Brandes** yang pada tahun 1889 menerbitkan tulisan berjudul "Een Jayapatra of Acte van Eene Rechterlijke Uitspraak van Saka 849" dalam **TBG** 32 yang isinya antara lain menyebutkan adanya 10 unsur kepandaian atau kemampuan masyarakat (yang kemudian bernama Indonesia) sebelum kedatangan bangsa India yaitu: **wayang, gamelan, tembang (metrum), membatik, mengerjakan logam, sistem mata uang, ilmu pelayaran, astronomi, pengairan sawah (irigasi)**, dan **pemerintahan yang teratur** (lihat Brandes 1889: 122-123). Di jamannya hasil pengamatan Brandes ini belum merangsang untuk ditanggapi atau dijadikan bahan polemik. Masalah interaksi kebudayaan antara kebudayaan India dengan kebudayaan di daerah-daerah yang didatangi orang India belum diperhatikan orang. Setengah abad kemudian barulah muncul sebuah tulisan H.G. Quaritch Wales berjudul "The Making of Greater India: A Study of South-east Asian Culture Change" dalam **Journal of Royal Asiatic Society**, 1948-1949. Di sini Wales memperkenalkan istilah **local genius** untuk menunjuk "ciri-ciri kebudayaan yang dimiliki bersama oleh sebagian besar rakyat bangsa sebagai hasil pengalaman hidupnya di masa lalu". Batasan Wales untuk istilah "local" ialah kurun waktu prasejarah atau masa pra-Hindu (lihat Soediman 1986: 66). Hipotesa Wales ini didasarkan pada konsep Robert von Heine Geldern yang memisahkan adanya dua gaya seni dalam kebudayaan megalitik (lihat Geldern 1942: 15-30). Geldern membedakan antara **kebudayaan megalitik tua** yang merupakan cabang dari kebudayaan kapak persegi jaman neolitik, dengan **kebudayaan megalitik muda** yang merupakan cabang dari dari kebudayaan Dong-son jaman perunggu. Ciri megalitik tua ialah pengguna-

an batu-batu besar untuk mendirikan bangunan yang khususnya untuk sarana pemujaan roh nenek moyang dan upacara kesuburan. Hiasan yang khusus dari periode ini ialah ukiran-ukiran yang berbentuk lambang. Jenis **kebudayaan megalitik tua** berasal dari masa antara kurun waktu 2500 - 1500 SM. Adapun ciri khusus **kebudayaan megalitik muda** ialah banyaknya ukiran ornamentik; kebudayaan ini berasal dari kurun waktu tahun 400 - 300 SM (lihat Soekmono 1986: 231-232). Jadi ciri-ciri khusus kebudayaan megalitik itu oleh Wales dijadikan pegangan untuk menyusun teori "local genius". Untuk mengembalikan teorinya Wales membagai dua wilayah **Greater India** menjadi dua yaitu **wilayah barat** (Sri Langka, Birma, Thailand Tengah, Semenanjung Melayu Utara dan Sumatera) dan **wilayah timur** (Jawa, Campa, Kamboja) (lihat Wales 1951: 18). Bedanya, di wilayah barat unsur "local genius" sudah habis, kalah oleh pengaruh India; di wilayah timur unsur "local genius" masih kuat dan mampu beradaptasi dengan pengaruh India.

Ada pendapat setuju dan tidak setuju atas tulisan Wales. F.D.K. Bosch menulis makalah "Local genius en Oud-Javaanse Kunst", 1952, dalam **Mededee lingen der Koninklijke Academie voor Wetenschappen**, Nieuwe Reeks, afd. Letterkunde, deel 15: 1-25, yang isinya menolak pendapat Wales. Istilah **local genius** minta diganti dengan **genius** lain seperti **bakat** atau **kemampuan luar biasa** (lihat hal. 24). Wales menyoroti aspek kebudayaan fisiknya sementara Bosch menyoroti peranan pelaku akulturasi sehingga keduanya tidak dapat bertemu.

Sumber Dari Prasasti, Relief Dan Naskah

Ketika Brandes menulis artikel tentang Prasasti *jayapatra* dalam **TBG** tahun 1889, yang dikupas ialah masalah keputusan hukum yang dituliskan pada prasasti Guntur bertahun 849 Saka (927 M) dari masa pemerintahan raja Sindok, hanya latar belakangnya jauh menyusup ke berbagai masalah, termasuk 10 unsur kebudayaan asli Indonesia yang sudah ada sejak sebelum kedatangan pengaruh kebudayaan Hindu. Dari Prasasti Guntur ini ini saja terbersit kenyataan bahwa masalah hukum dan tata tertib dalam masyarakat telah membudaya dengan baik, ini berarti bahwa di Jawa telah berlangsung pemerintahan yang teratur [1].

Sinyalemen Brandes mengenai adanya 10 unsur kebudayaan lokal ini buktinya dapat dicari atau ditemukan pada sumber tertulis yang berupa prasasti, baik yang terpahat pada batu maupun pada lempeng tembaga atau perunggu maupun pada naskah kuna. Mari kita simak usaha penelusuran ini.

1. Unsur Wayang

Pertama kali istilah **wayang** dijumpai pada prasasti tembaga Sangsang (tembaga Minto) bertahun 850 Saka (928 M) pada lempeng II sisi B baris ke-10 (lihat Sarkar 1972, II: 90). Di sana tertulis:

> "si jaluk macarita ramayana mamirus mabanyol si mungmuk si galigi **mawayang** buatthyang macarita bhimma ya kumara mateher mang-hyunnakan...."

Adanya data dari prasasti ini awal abad ke-10 M ini tidak berarti bahwa wayang baru ada dalam abad tersebut. Jauh sebelumnya wayang sudah dimainkan sebagai sarana hiburan dan upacara oleh masyarakat Jawa Kuna, hanya saja data otentiknya tidak atau belum ditemukan.

Kitab **Hariwangsa** gubahan Mpu Panuluh dari masa Kediri (abad XII M) yang menceritakan perkawinan Rukmini dengan Kresna, pada pupuh ke-20 digambarkan pepohonan dan keadaan alam umumnya sebagai gambaran wayang.

2. Unsur Gamelan

Kata **gamelan** tidak dijumpai dalam prasasti. Dalam naskah hanya sedikit yang menyebutnya, antara lain dalam kitab Kidung Sorandaka dan kitab Malat dari Bali (Kunst 1968: 109). Namun demikian ada banyak unsur gamelan seperti **gong, bende, padahi, curing, merdangga, gangsa, bangsi, suling, sangkha, kendang, kamanak, taluktak, calung, genta, gubar, sundari, wina, salunding, salukat, tabeh-tabehan, bheri, samepa, teteg, ganjuran, garantung, guntang, pangarah, mardala, regang, mahasara**, dan lain-lain telah disebut dalam prasasti dan naskah kuna (Kunst 1968: 90-127). Prasasti tertua yang memuat unsur gamelan ialah prasasti batu Kuburan Candi bertahun 821 Saka (di wilayah Magelang) menyebut **padahi** dan **regang**. Menurut daftar yang disusun oleh Jaap Kunst ada 52 prasasti Jawa Kuna dan Bali Kuna yang menyebut unsur gamelan ini (Kunst 1968: 90-102). Adapun kaitan antara unsur gamelan dengan

prasasti, unsur gamelan disebut pada bagian akhir upacara peresmian desa *sima* dimana saat itu diselenggarakan pertunjukan kesenian. Jika tidak demikian, orang-orang penabuh atau yang memainkan alat gamelan itu disebut dalam rangkaian orang-orang yang dikenai pajak atau mendapatkan penghasilan dari kekayaan raja (istilahnya *drawyahaji*).

3. Unsur Sistem Metrum

Metrum yaitu sistem pengaturan irama atau nada dalam musik, Metruim juga sudah dikenal. Nada **pelog** dan **slendro** sudah dikenal sejak lama; mengenai **slendro** mungkin berkembang sejak wangsa **Sailendra** berkuasa di Jawa Tengah sejak abad ke- 7 M. Tembang **macapat** juga ada metrumnya walaupun mungkin timbulnya pada masa agak kemudian.

4. Unsur Batik

Motif batik sudah diketahui dan dikembangkan, terutama untuk menghias pakaian raja dan ratu dalam ikonografi masa Jawa Kuna, misalnya pakaian pada arca Prajnyaparamita. Nama pakaian atau **wdihan** yang disebut dalam prasasti juga beraneka macam, hal ini juga menunjukkan penguasaan seni batik. Contoh-contoh nama kain ialah : **ambay-ambay, angsit muang putih, angsit muang rangga, cadar siwa kidang, ganjar haji patra sisi, ganjar patra, kalyaga, lunggar mnayang, pilih angsit, pilih magong, sadugala, sulasih, tapis, atmaraksa** dan lain-lain (lihat Jones 1984: **Early Tenth Century Java from the Inscriptions**, p.46).

5. Unsur Pengerjaan Logam

Dalam prasasti juga banyak disebut para pande seperti **pande wsi, mas, gangsa, kangsa, perak**, dan **pande tamwaga** (lihat prasasti Kaladi, Watukura, Ayam Teas dll.). Selain itu hasil-hasil kerajinan dari logam yang keindahannya sangat istimewa, semuanya menunjukkan bahwa dalam teknologi dan budidaya logam masyarakat Jawa Kuna sudah mahir.

6. Unsur Sistem Mata Uang

Adanya penggunaan mata uang dalam pembayaran pajak atau iuran kepada kerajaan, jelas merupakan bukti adanya sistem mata uang, baik sebagai alat tu-

kar maupun sebagai alat pembayaran yang sah. Saat itu nilai nominal belum diketahui, yang dijadikan pedoman ialah ukuran berat dari jenis mata uang mas dan perak sehingga volumenya berbeda-beda. Untuk uang mas ukuran beratnya disebut: **kati, tahil, suwarna, masa** dan **kupang**, sedangkan untuk uang perak satuannya disebut **kati, dharana** dan **masa** (lihat Darmosutopo 1977: 510-511).

7. Unsur Pelayaran

Secara teoritis mungkin ilmu pelayaran tidak dituangkan dalam pelajaran tertulis, sebaliknya ilmu itu langsung diberikan kepada para pelaut muda melalui praktek berlayar ketika mereka mengikuti orang tuanya saat berlayar di laut. Sambil bekerja mereka juga belajar ilmu pelayaran. Suatu contoh bentuk perahu kuna ialah gambar perahu sebagai relief di Candi Borobudur (abad 8-9 M). Pelayaran ke berbagai belahan dunia juga sudah dilakukan, hal ini tampak dari luasnya persebaran bahasa Melayu di kawasan Nusantara.

Di luar relief itu hal-hal yang berkaitan dengan pelayaran seperti penyebutan perahu dan lain-lain disebut-sebut dalam prasasti. Prasasti masa raja Balitung (901-929 M) yang menyebut adanya prahu ialah: **Ayam Teas, Telang I**, dan **Sangsang**. Setelah masa Balitung lebih banyak lagi prasasti yang menyebutkannya yaitu: **Palebuhan, Sangguran, Jeru-Jeru, Linggasuntan, Cunggrang I, Sarangan, Cane, Kambang Putih, Kamalagyan**, dan lain-lain.

8. Unsur Astronomi

Ilmu perbintangan dikenal dan dikuasai dengan baik, hal ini terbukti adanya sistem pranata mangsa yang dikaitkan dengan kebutuhan pertanian dan lain-lain dimana manusia harus bergelut dengan alam pada musim yang sesuai. Pranata mangsa merupakan hasil pengamatan alam yang lama dan teratur. Perhitungannya sesuai dengan peredaran matahari (solar system atau hitungan syamsyiah). Satu tahun dibagi menjadi 12 bulan, satu bulan dibagi menjadi 30 - 31 hari. Nama-nama bulan ialah : **Kasa, Karo, Katiga, Kapat, Kalima, Kanem, Kapitu, Kawolu, Kasanga, Kasepuluh, Desta, Sada**. Nama pekan siklus 5 hari ialah: **Manis, Pahing, Pon, Wage**, dan **Kliwon**. Selain itu dikenal sistem **wuku** yang siklusnya 210 hari dibagi ke dalam 30 **wuku** (lihat Pigeaud 1963, V: 23-24).

9. Unsur Pertanian Padi Basah

Adanya bendungan atau waduk yang sengaja dibuat, bukanlah semata-mata untuk mengatasi masalah banjir melainkan juga agar masalah pengairan dapat dikuasai melalui sistem yang baik. Usaha-usaha pertanian sangat memerlukan keteraturan ini; di antara jenis tanaman yang sangat bergantung kepada penyediaan air ialah jenis padi basah. Data pada prasasti **Tugu** (abad ke-5 M), **Harinjing** (abad ke-9 M), **Kamalagyan** (abad ke-11 M) menjadi indikasi adanya pertanian, termasuk padi basah. Budidaya padi basah sudah dikenal dan dikuasai sejak dahulu oleh masyarakat Jawa.

10. Unsur Pemerintahan Yang Teratur

Seperti apa yang dibahas Brandes dalam prasasti Guntur yang merupakan **jayapattra** (keputusan hukum) tahun 849 Saka itu adalah contoh yang sangat baik mengenai berlakunya hukum utang-piutang dan sekaligus menunjukkan bahwa seorang wanita mempunyai hak yang sama kuatnya dengan pria dalam membuat transaksi dengan pihak lain. Juga berita yang dimuat dalam kronik sejarah Cina mengenai Kerajaan Simo di Jawa dalam abad ke-7 M telah menunjukkan betapa taatnya rakyat kepada peraturan yang berlaku (lihat Groeneveldt 1960: 14).

Lokal Genius Dan Jatidiri

Jika Quaritch Wales menamakan kemampuan masyarakat setempat dalam mengelola kebudayaannya sendiri untuk mengantisipasi datangnya kebudayaan asing sebagai **local genius**, sementara pakar lainnya mengusulkan perubahan istilah **genius**, bagi kita bukanlah persoalan besar. Juga cara pemilahan unsur-unsur kebudayaan yang dianggap lokal dan lainnya pengaruh asing, dapat dianggap sederhana dan dapat pula dianggap rumit. Persoalannya, kebudayaan sebagai barang abstrak (lihat Koentjaraningrat 1986: 82-83) tidak dapat dipisah-pisahkan sebagaimana orang memisahkan benda batu dengan benda kayu. Percampuran kebudayaan itu ibarat percampuran air tawar dengan air laut atau minyak solar dengan minyak bensin. Jika ingin dibuat perbandingan yang sedikit lebih kasar, barangkali seperti percampuran antara bubuk kopi dengan bubuk jagung. Lain halnya dengan hasil kebudayaan fisik, antara kebudayaan yang satu

dengan yang lainnya mudah dikenali, misalnya boneka Eropa dengan boneka wayang golek Sunda, pakaian orang Eropa dengan pakaian orang Jawa.

Masyarakat adalah kelompok manusia yang terdiri atas berbagai lapisan sosial, ekonomi, agama, bahasa, pendidikan formal dan tak formal, ketrampilan, tata susila, warna kulit, bahasa, pandangan hidup, lingkungan pergaulan dan lingkungan alamnya, dan lain-lain. Tiap kelompok ada perbedaannya tetapi juga mengandung unsur persamaan di antara kelompok itu. Semakin sederhana suatu masyarakat maka tingkat persamaannya makin tinggi, sebaliknya semakin modern suatu masyarakat maka tingkat perbedaannya semakin tinggi. Namun demikian perbedaan-perbedaan ini hanyalah suatu gradasi yang tidak menggoyahkan cita-cita suatu bangsa. Kebhinekaan ini dipersatukan oleh semangat Pancasila dan Undang Undang Dasar 1945. Ke luar kita tampil sebagai bangsa Indonesia yang bersatu yang memiliki jatidiri sendiri, berbeda misalnya dengan orang Eropa atau Afrika.

Percampuran kebudayaan adalah semacam arus yang bergerak pasti walaupun lambat; di sana ada evolusi dan revolusi sekaligus. Jika kita tengok sejarah kemerdekaan bangsa-bangsa di Asia dan Afrika maka kedua perubahan itu tampak bergerak bersama-sama. Yang bersifat evolusi biasanya pada lapisan agama dan tradisi; yang bersifat revolusi biasanya pada lapisan kesadaran akan kemerdekaan, politik, ekonomi dan teknologi.

Di satu pihak orang merasa risih, terganggu dan timbul rasa marah terhadap perubahan itu. Di lain pihak orang mendapatkan keuntungan material dari adanya perubahan itu. Di pihak lain orang bahkan sangat menikmati adanya perubahan itu. Pasti masih ada kelompok lain yang memikirkan dan merasakan perubahan itu menurut kondisi dan persepsi masing-masing. Jadi di dalam satu kelompok masyarakat terjadi friksi, pergesekan kepentingan atau pikiran, terjadi debat dan diskusi atau terjadi plesetan untuk menetralisir keadaan yang sifatnya sementara. Putaran peristiwa ini berjalan terus ibarat barang persegi empat digelundungkan di jalan datar, akhirnya sudut-sudutnya terkikis lalu benda ini makin bulat untuk sementara dan terus bergerak ke suatu tempat atau muara yang disebut masa depan.

Kembali kepada masalah "lokal genius", dalam masyarakat di negara maju atau sedang berkembang, kemampuan lokal ini kurang terlihat karena arus

globalisasi telah lama menggejala sehingga sulit memisahkan yang mana yang lokal dan yang mana yang asing. Perbedaan ini lebih nyata pada masyarakat tradisional yang kurang mendapatkan pengaruh dari luar sebagai akibat kurangnya media telekomunikasi. Perbedaan yang paling nyata ialah masyarakat tradisional dari kurun waktu beberapa abad yang silam dipertentangkan dengan masyarakat Eropa atau India yang jelas berbeda pada segi fisik maupun segi tradisinya. Perbedaan kebudayaan kedua bangsa itu lalu dilihat atau diamati dengan kacamata dari kurun waktu kemudian sehingga tampak nyata bedanya. Jika pengamatan atau observasi itu dilakukan pada abad ke-15 atau 17 M maka antara yang lokal dan asing pun sulit ditemukan. Jadi dalam hal ini Quaritch Wales atau kita telah membuat rekonstruksi keadaan masa lalu khususnya keadaan masyarakat Jawa Kuna dibandingkan dengan keadaan masyarakat India berikut segala aspek kebudayaannya.

Jatidiri Masa Kini

Masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang merupakan garis panjang tiada batas. Masa lalu (***atita***), masa kini (***warttamana***), dan masa yang akan datang (***nagata***) ibarat perjalanan lewat anak tangga; kita tidak dapat melewati masa kini tanpa menembus masa lalu, demikian masa yang akan datang baru tampil setelah masa kini kita tembus. Yang disebut masa kini pada akhir abad ke 20 M, satu abad lagi akan menjadi masa lalu. Sebaliknya masa abad ke 21 M yang sekarang merupakan masa depan akan berubah menjadi "masa kini", demikian seterusnya. Harus dibatasi, manakah kurun kekinian kita. Unsur-unsur sosial politik sering lebih dominan sehingga kurun waktu antara tahun 1966 hingga 1996 disebut masa Orde Baru dan masih dianggap sebagai masa kini. Dari sudut pandang pergerakan nasional maka masa kini dimulai sejak awal abad ini.

Generasi masa kini adalah generasi peralihan, sebagian kecil (angkatan tua) lahir di masa penjajahan dan sebagian besar (angkatan muda) lahir sesudah proklamasi tahun 1945. Dengan berpangkal pada perjalanan **atita, warttamana** dan **nagata**, jelas bahwa generasi baru ini tinggal menerima konsep-konsep dan falsafah kehidupan dari generasi sebelumnya. Namun demikian sebagaimana suatu **these** bertemu **antithese** yang berupa globalisasi tentu akan melahirkan

Kepustakaan

Atomodjo, M.M. Sukarto K.

1986 "Pengertian Local Genius Dan Relevansinya Dalam Modernisasi", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa* (Ayatrohaedi, ed.), p. 46-53. Jakarta: Pustaka Jaya.

Bosch, F.D.K.

1952 "Local Genius en Oud-Javaanse Kunst", *MKNAW-L*, 15.1.

Brandes, J.L.A.

1889 "Een Jayapattra of Acte van Eene Rechterlijke Uitspraak van Saka 849 ", *TBG*, 32, p. 98-149.

Cassirer, Ernst

1987 *Manusia Dan Kebudayaan,* (terjemahan Alois A. Nugroho). Jakarta: P.T. Gramedia.

Darmosoetopo, Riboet

1980 "Ukuran Dan Satuan", dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi* I, Cibulan, Februari 1977, p. 505-522. Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional.

Geldern, R. Von Heine

1942 "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia", dalam *Far Eastern Quarterly II*: 15-30.

Groeneveldt. W.P.

1960 *Historical Notes on Indonesia & Malaya Compiled From Chinese Sources.* Djakarta: Bhratara.

Jones, Antoinette M. Barrett

1984 *Early Tenth Century Java From The Inscriptions.* Dordrecht-Holland: Foris Publications.

sinthese. Jika sebagian besar jatidiri masyarakat Jawa Kuna dan diwarisi oleh masyarakat Jawa abad ke-20 M., kemudian telah diterima sebagai akar jatidiri bangsa Indonesia maka kini kita tinggal menunggu munculnya batang tubuh jatidiri bangsa Indonesia yang baru. Besarnya pengaruh luar dan besarnya kemampuan diri akan saling bersentuhan dan bercampur melalui penyerapan dan adaptasi. Perjalanan hidup yang diwarnai oleh perkembangan teknologi dan ekonomi akan menjadikan norma dan tatanan baru yang tidak sama dengan kemapanan yang sudah berlaku. Namun demikian jika di sepanjang perjalanan hidup itu kita masih mau memperhatikan ekosistem Indonesia (istilah lama: ***desa - kala - patra***, artinya: tempat, waktu dan keadaan) serta faktor kebaikan dalam hubungan manusia dengan lingkungan alam dan rumahnya maka kita yakin bahwa landasan jatidiri yang telah ada akan mampu melahirkan bangsa Indonesia yang memiliki nilai SDM tinggi dan siap bersaing dengan bangsa lain di dunia ini. Perjalanan hidup bangsa Indonesia akan mencapai keseimbangan yang dinamis sebagai hasil pertarungan kekuatan yang saling berlawanan; pertarungan tidak mengesampingkan adanya "harmoni yang terselubung" (lihat Cassirer 1987: 337). Kebudayaan manusia dapat dianggap sebagai sebagai proses maju ke arah pembebasan diri manusia (Cassirer 1987: 345).

Pelestarian

Sadar akan perlunya akar jatidiri bangsa Indonesia dan ternyata kita memiliki acuannya yang sebagian besar terekam dalam sumber-sumber epigrafi maka kita semua wajib menjaga dan memelihara sumber itu. Para pakar yang berkepentingan dipersilahkan mengkajinya lebih lanjut agar api semangat di dalam sumber-sumber tersebut tidak padam atau hilang.

Koenst, Jaap

1968 *Hindu-Javanese Musical Instruments*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Koentjaraningrat

1982 *Ritus Peralihan Di Indonesia*. Jakarta: P.N. Balai Pustaka

1986 "Peranan Local Genius Dalam Akulturasi", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa* (Ayatrohaedi -ed.) p. 80- 90. Jakarta: Pustaka Jaya.

Muhadjir (ed.)

1987 *Evaluasi dan Strategi Kebudayaan*. Depok: Fakultas Satra Universitas Indonesia.

Pigeaud, Th. G. Th.

1963 *Java in the 14th Century*, vol.V. The Hague: Martinus Nijhoff.

Poepowardojo, Soerjanto

1994 *Filsafat Pancasila*. Jakarta: P.T. Gramedia.

Sarkar, Himansu Bhusan

1972 *Corpus of the Inscriptions of Java*, 2 vols. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.

Soebadio, Haryati

1986 "Kepribadian Budaya Bangsa", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa* (Ayatrohaedi, ed.), p. 18-25. Jakarta: Pustaka Jaya.

Soediman

1986 "Local Genius Dalam Kehidupan Beragama", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa* (Ayatrohaedi, ed.), p. 66-71. Jakarta: Pustaka Jaya.

Soekmono, R.

1986 "Local Genius Dalam Perkembangan Bangunan Sakral Di Indonesia", dalam *Kepribadian Budaya Bangsa* (Ayatrohaedi, ed.), p. 228-246. Jakarta: Pustaka Jaya.

Wales, H.G. Quaritch
1948 "The Making of Greater India: A Study of Southeast Asian Culture". *Journal of Royal Asiatic Society.*

Catatan

1. Prasasti Guntur berangka tahun 849 Saka atau 927 M ini berisi tuntutan keluarga Pu Gawul dan isterinya Pu Gallam dari Desa Puluwatu kepada Pu Tabwel dari Desa Guntur sehubungan dengan utang Si Campa, isteri Pu Tabwel sebesar uang mas 1 **suwarna** setelah Si Campa meninggal dunia. Sementara itu perkawinan Pu Tabwel dengan Si Campa tidak membuahkan anak, lagi pula Pu Tabwel tidak diberi tahu isterinya tentang utangnya kepada keluarga Pu Gawul dan Pu Gallam. Atas sengketa utang piutang ini maka pejabat desa bernama Samgat Pinapan memanggil para saksi; beliau menerangkan adanya hukum bahwa utang si isteri tidak dapat dipindahkan tanggung jawabnya kepada suami yang tidak mengetahui utang itu, apalagi perkawinannya tidak membuahkan anak. Oleh sidang diputuskan bahwa gugatan keluarga Pu Gawul tidak dapat diterima, Pu Gawul dikalahkan dalam sengketa ini; dengan demikian selesailah masalah utang piutang itu. Ketetapan ini berlaku untuk selama-lamanya, ditulis oleh Dyah Ranggal pada tanggal 12 hari Budha (Rabu) pasaran Mawulu (siklus 6), Pon (siklus 5) paro terang bulan Srawana (antara 17 Juli - 13 Agustus). Prasasti yang berisi keputusan hukum ini disebut **jayapattra**.

ARCA DOMAS DAN MASYARAKAT BADUY: ETNOARKEOLOGI TENTANG TATA RUANG

R. Cecep Eka Permana

PENDAHULUAN

Kenyataan menunjukkan cukup banyak masalah yang dihadapi oleh para arkeolog dalam menafsirkan data-data arkeologi. Rentang waktu yang sangat panjang sejak obyek tersebut berfungsi hingga sekarang ini menyebabkan pemahaman mengenai obyek dan manusia pendukung kebudayaan tersebut sangat sedikit. Untuk menjembatani atau mencari kedekatan fungsi dan makna data-data arkeologi tersebut langkah yang ditempuh antara lain melalui etnoarkeologi.

Studi etnoarkeologi bukanlah sesuatu 'barang' baru dalam dunia arkeologi. Sudah banyak para pakar yang mengulas tentang etnoarkeologi tersebut (lihat antara lain Ascher 1961; Kramer 1979; Mundardjito, 1981). Namun, dalam makalah ini saya tidak akan membicarakan mengenai konsep-konsep atau teori-teori dari para pakar tentang etnoarkeologi, tetapi lebih pada implikasinya terhadap realitas pada masyarakat.

Saat ini masih ada masyarakat kita yang menyimpan pusaka budaya leluhur yang kiranya cukup relevan digunakan dalam kajian etnoarkeologi ini. Masyarakat yang dimaksud di sini adalah masyarakat Baduy, masyarakat yang tergolong masih bersahaja dan masih bertalian erat dengan obyek arkeologi yang dikenal dengan nama Area Domas (Orang Baduy menyebutnya Sasaka Domas). Bahkan hingga sekarang ini, obyek arkeologi tersebut masih berfungsi dan dipuja.

Makalah ini akan menyoroti hubungan antara Arca Domas dan masyarakat Baduy, serta implikasinya terhadap penataan ruang. Melalui kajian ini diharapkan dapat mengenali makna dan fungsi Arca Domas bagi masyarakat Ba-

duy sekarang sebagai pencarian analogi atau kedekatan makna dan fungsi Arca Domas pada masa lalu.

MASYARAKAT BADUY

Masyarakat Baduy berada pada wilayah sebelah barat Jawa Barat, pada daerah yang merupakan bagian dari Pegunungan Kendeng (900 meter dari permukaan laut). Secara geografis, lokasi masyarakat Baduy ini terletak pada 6^{o} 27' 27" - 6^{o} 30' Lintang Utara (LU) dan 108^{o} 3' 9" - 106^{o} 4' 55" Bujur Timur (BT) (Iskandar 1992: 21). Berdasarkan topografinya, daerah Baduy ini terdiri atas bukit-bukit dengan kemiringan lereng rata-rata 45%, sedangkan ketinggian daerah berkisar antara 150 hingga 450 meter dari permukaan air laut.

Secara administratif, wilayah Baduy sekarang termasuk dalam Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Propinsi Jawa Barat, yang meliputi luas sekitar 5.101,85 hektar. Luas wilayah sekarang ini lebih kecil dari masa-masa sebelumnya. Menurut laporan A.J.Spaan (1867) dan B. van Tricht (1929) bahwa pada akhir abad ke-18 wilayah Baduy terbentang mulai dari Kecamatan Leuwidamar sekarang sampai ke pantai selatan. Batas desa seperti yang ada sekarang ini dibuat pada permulaan abad ke-20 bersamaan dengan pembukaan perkebunan karet di Desa Leuwidamar dan sekitarnya. Sedangkan menurut perkiraan Judhistira Garna, luas wilayah Baduy meliputi beberapa kecamatan, seperti Muncang, Sajira, Cimarga, Maja, Bojongmanik dan Leuwidamar. Hal ini didasarkan atas kesamaan kepercayaan Sunda lama yang dikenal dengan *kabuyutan* (buyut, nenek moyang), dan pertalian kerabat masyarakat yang menempati daerah-daerah tersebut. Wilayah Baduy tersebut terus dipersempit oleh Kesultanan Banten dalam rangka penyebarluasan agama Islam (Garna, 1993a: 124-135).

Sebutan orang Baduy atau *urang Baduy* awalnya bukanlah berasal dari mereka sendiri. Istilah "Baduy" diberikan oleh orang-orang di luar wilayah Baduy, dan kemudian digunakan oleh laporan-laporan etnografi pertama oleh orang-orang Belanda. Dalam laporan orang Belanda tersebut mereka menyebutnya dengan **badoe'i, badoei**, dan **badoewi** (Hoevell 1845, Jacob dan Meijer 1891, Pleyte 1909), sehingga sebutan "Baduy" lebih dikenal. Sebutan diri yang biasa mereka gunakan adalah *Urang Kanekes*, atau biasa pula dengan menyebut

asal dan wilayah kampung mereka seperti *Urang Cibeo* (nama salah satu kampung), *Urang Tangtu* (Baduy Dalam), dan *Urang Panamping* (Baduy Luar). Istilah *Baduy* ini juga muncul dari nama sebuah bukit bernama **Gunung Baduy**, dan di dekatnya mengalir sungai kecil bernama **Cibaduy**. Menurut beberapa pendapat, sebenarnya hanya penduduk di daerah inilah yang disebut *Urang Baduy*. Karena daerah Baduy merupakan pintu gerbang masuk ke daerah ini. Disamping, penduduk daerah ini sering bepergian ke luar dan bergaul dengan penduduk di sekitarnya, maka orang luar lebih mengenal sebutan *Urang Baduy* untuk masyarakat yang lebih luas lagi (Danasasmita dan Djatisunda 1986:1).

Data demografi tentang orang Baduy pertama kali tercatat pada tahun 1888 berjumlah 291 orang yang menempati 10 buah kampung. Namun, pada tahun berikutnya data jumlah penduduk Baduy meningkat menjadi 1.407 orang yang tinggal di 26 kampung (Jacobs dan Meijer 1891; Pennings 1902). Pada awal abad ke-20, tepatnya tahun 1908 penduduk Baduy dilaporkan berjumlah 1.547 orang. Sedangkan dua puluh tahun kemudian, jumlah penduduk dilaporkan sedikit berkurang menjadi 1.521 orang (Tricht 1929).

Pada tahun 1966 penduduk Baduy diketahui berjumlah 3.935 orang, dan menjadi 4.063 pada tahun 1969. Pada tahun 1980 jumlah penduduk Baduy tercatat agak menurun menjadi 4.057 orang. Namun tiga tahun kemudian jumlah penduduk Baduy naik lagi menjadi 4.574 orang. Pada tahun 1984 penduduk Baduy berjumlah 4.587 orang, dan tahun 1986 berjumlah 4850 orang (Garna, 1985a, 1987, 1993; Iskandar, 1992). Pada tahun 1994 orang Baduy tercatat berjumlah 6.483 jiwa yang terdiri dari 3.339 orang pria dan 3144 wanita. Populasi penduduk umumnya didominasi oleh penduduk Baduy Luar, yaitu kira-kira 90% dari total penduduk keseluruhan (Cecep, 1996).

Secara umum, masyarakat Baduy terbagi menjadi tiga bagian, yaitu *tangtu*, *panamping*, dan *dangka*. *Tangtu* dan *panamping* berada pada wilayah Desa Kanekes, sedangkan *dangka* terdapat di luar desa Kanekes. Bila dilihat berdasarkan kesucian dan ketaatannya kepada adat, *tangtu* lebih tinggi dibanding *panamping*, dan *panamping* lebih tinggi dibanding *dangka*. Namun, pembagian yang sering digunakan adalah *tangtu* merujuk pada masyarakat Baduy Dalam, sedangkan *panamping* dan *dangka* merujuk pada masyarakat Baduy Luar.

Tangtu menurut pengertian masyarakat Baduy dapat diartikan sebagai masyarakat pendahulu atau cikal bakal. Di wilayah *tangtu* ini terdapat tiga buah pemukiman (kampung), masing-masing: (1) **Cikeusik** atau disebut pula **Tangtu Pada Ageung**; (2) **Cibeo** atau disebut pula **Tangtu Parahiyang**; dan (3) **Cikartawana** atau disebut pula **Tangtu Kujang**. Ketiga kampung tersebut sering pula disebut sebagai *telu tangtu* (tiga tangtu). Masyarakat *tangtu* ini sering pula dinamakan **Baduy Jero, Urang Kajeroan**, atau **Baduy Dalam**. Hal ini disebabkan wilayah *tangtu* ini terletak pada bagian 'dalam' dan dikelilingi oleh wilayah *panamping*. Tanah tempat berdiamnya masyarakat *tangtu* dianggap suci oleh orang Baduy secara keseluruhan. Oleh karenanya wilayah *tangtu* ini disebut pula daerah **Tanah Larangan**, yaitu daerah yang dilindungi dan tidak sembarang orang dapat masuk dan berbuat sekehendaknya di wilayah tersebut.

Panamping menurut orang Baduy berasal dari kata '*tamping*' yang berarti 'buang', jadi *panamping* berarti pembuangan. Dengan kata lain, *panamping* merupakan tempat bagi orang *tangtu* yang dibuang atau dikeluarkan karena melanggar adat. Pendapat lain mengatakan bahwa *panamping* berarti pinggir atau daerah pinggiran. Masyarakat yang tinggal di daerah *panamping* masih terikat kepada *tangtu*-nya masing-masing. Mereka berkewajiban untuk '*nyanghareup*' atau menghadap atau melakukan/mengikuti aktivitas sosial budaya dan religi kepada *tangtu*-nya.

Dangka menurut beberapa pendapat berarti 'rangka' atau 'kotor' sebagai tempat pembuangan warga Baduy yang melanggar adat. Wilayah *dangka* ini adalah daerah yang berada di luar wilayah Kanekes namun masih merupakan wilayah budaya dan keturunan Baduy. Kehidupan masyarakat *dangka* lebih bebas dan boleh dikatakan tidak berbeda dengan masyarakat lainnya. Keterlibatan mereka dengan orang Baduy lainnya hanyalah dalam kegiatan adat. Mereka pada dasarnya tidak kehilangan statusnya sebagai warga masyarakat Baduy. Para pemimpin masyarakatnya selalu diikutkan dalam pengambilan keputusan dalam pemerintahan masyarakat Baduy.

Pada masyarakat Baduy ini dikenal dua sistem pemerintahan, yaitu sistem nasional dan sistem tradisional (adat). Dalam sistem nasional, masyarakat Baduy termasuk dalam wilayah Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Propinsi Jawa Barat. Seperti halnya dengan daerah lain di Indo-

nesia, setiap desa terdiri atas sejumlah kampung. Desa Kanekes ini dipimpin oleh kepala desa yang disebut **Jaro Pamarentah** (dahulu disebut **Jaro Warega**, lalu pada jaman kolonial disebut **Jaro Gubernemen**). Seperti kepala desa atau lurah di desa lainnya, ia berada dibawah camat, kecuali untuk urusan adat yang tunduk kepada kepala pemerintahan tradisional (adat) yang disebut **puun**. Uniknya bahwa bila kepala desa lainnya dipilih oleh warga, tetapi untuk Kanekes ditunjuk oleh puun, baru kemudian diajukan kepada bupati (melalui camat) untuk dikukuhkan sebagai kepala desa.

Dari segi pemerintahan tradisional, masyarakat Baduy bercorak kesukuan yang disebut *kapuunan*, karena *puun* menjadi pimpinan tertinggi. *Puun* di wilayah Baduy ini terdapat tiga orang, masing-masing *puun* Cikeusik, *puun* Cibeo, dan *puun* Cikartawana. *Puun-puun* ini merupakan **"tritunggal"**, karena selain berkuasa di wilayahnya masing-masing, juga secara bersama-sama memegang kekuasaan pemerintah tradisional masyarakat Baduy. Walaupun merupakan satu kesatuan kekuatan, ketiga *puun* tersebut juga mempunyai wewenang tugas yang berlainan. Wewenang *kapuunan* Cikeusik menyangkut urusan keagamaan dan ketua pengadilan adat, yang menentukan pelaksanaan upacara-upacara (*seren tahun, kawalu*, dan *seba*), dan memutuskan hukuman bagi para pelanggar adat. Wewenang *kapuunan* Cibeo menyangkut pelayanan kepada warga dan tamu ke kawasan Baduy, termasuk pada urusan administratur tertib wilayah, pelintas batas dan berhubungan dengan daerah luar. Sedangkan wewenang *kapuunan* Cikartawana menyangkut urusan pembinaan warga, kesejahteraan, keamanan, atau sebagai badan pelaksana langsung di lapangan yang memonitor permasalahan yang berhubungan dengan kawasan Baduy.

Sementara itu, kepercayaan orang Baduy pada dasarnya adalah penghormatan pada roh nenek moyang dan kepercayaan kepada satu kuasa yang dinamakan **Nu Kawasa** atau **Nu Ngersakeun** atau **Batara Tunggal**. Keyakinan mereka sering disebut dengan *Sunda Wiwitan* atau agama *Sunda Wiwitan*. Orientasi, konsep- konsep dan kegiatan-kegiatan keagamaan ditujukan kepada *pikukuh* agar supaya orang hidup menurut alur itu dan menyejahterakan kehidupan Baduy dan dunia ramai. Menurut keyakinan mereka, orang Baduy berasal dari khirarki tua, sedangkan dunia ramai (di luar Baduy) merupakan keturunan yang lebih muda. Orang Baduy bertugas menyejahterakan dunia melalui

tapa (perbuatan, bekerja) dan *pikukuh*. Konsep keagamaan dan adat terpenting yang menjadi inti *pikukuh* Baduy adalah "*tanpa perubahan apa pun*", seperti tertuang dalam *buyut* titipan *karuhun* sebagai berikut:

buyut nu dititipkeun ka puun
nagara satelung puluh telu
bangsawan sawidak lima
pancer salawe nagara
gunung teu meunang dilebur
lebak teu meunang diruksak
larangan teu meunang dirempak
buyut teu meunang dirobah
lojor teu meunang dipotong
pondok teu meunang disambung
nu lain kudu dilainkeun
nu ulah kudu diulahkeun
nu enya kudu dienyakeun

Artinya:

buyut yang dititipkan kepada puun
negara tigapuluhtiga
sungai enampuluhlima
pusat duapuluhlima negara
gunung tak boleh dihancur
lembah tak boleh dirusak
larangan tak boleh dilanggar
buyut tak boleh diubah
panjang tak boleh dipotong
pendek tak boleh disambung
yang bukan harus ditiadakan
yang jangan harus dinafikan
yang benar harus dibenarkan

(Garna 1988:53-54, 1993:139)

Tapa bagi orang Baduy bukannya melakukan samadi atau tirakat berdiam diri di tempat sunyi, melainkan justru 'sedikit bicara banyak kerja'. Bekerja itulah tapanya orang Baduy, khususnya bekerja di ladang. Bagi mereka, berladang bukan sekedar menanam padi belaka, tetapi lebih dari itu. Berladang menanam padi merupakan pelaksanaan ajaran agama berupa menjodohkan atau mengawinkan Dewi Padi yang disebut Nyi Pohaci Sanghyang Asri dengan bumi. Pemujaan pada Nyi Pohaci ini merupakan fokus utama kegiatan keagamaan masyarakat Baduy. Upacara yang khusus menghormati Dewi Sri ini adalah **kawalu**. Upacara ini merupakan upacara terbesar dan terpenting yang diselenggarakan masyarakat Baduy, di samping upacara lain seperti *muja*.

ARCA DOMAS

Tidak semua orang dapat dan leluasa pergi mengunjungi Arca Domas, sehingga gambaran secara lengkap dan menyeluruh mengenai obyek ini sangatlah sukar dilakukan. Obyek itu sangatlah bersifat rahasia dan sakral, karena merupakan obyek pemujaan paling suci bagi Orang Baduy. Bahkan Orang Baduy sendiri hanya setahun sekali yaitu pada bulan *Kalima* (upacara *muja*) dan orang terpilih oleh *puun* saja yang boleh ke sana.

Beberapa informan yang pernah ke sana menjelaskan kepada saya bahwa tempat pemujaan itu merupakan sebuah bukit yang membentuk punden berundak sebanyak tujuh tingkatan, makin ke selatan undak-undakan tersebut makin tinggi dan suci. Dindinmg tiap-tiap undakan terdapat *hambaro* (benteng) yang terdiri atas susunan batu tegak (*menhir*) dari batu kali. Pada bagian puncak punden terdapat menhir dan arca batu. Arca batu inilah yang dikenal dengan sebutan Arca Domas (kata 'domas' berarti keramat/suci).

Koorders (1869), Jacob dan meijer (1891), dan Pleyte (1909) menggambarkan bahwa Arca Domas menyerupai bentuk manusia yang sedang bertapa. Arca ini terbuat dari batu andesit dengan pengerjaan dan bentuk yang sangat sederhana (seperti arca tipe polinesia atau arca megalitik - penulis). Arca Domas ini terletak di tengah hutan yang sangat lebat tidak jauh dari mata air luhu sungai Ciujung. Kompleks Arca Domas ini meliputi areal sekitar 0,5 hektar dengan suhu yang sangat lembab, sehingga batu-batu yang ada di sana semuanya berwarna hijau ditumbuhi lumut. Kompleks Arca Domas ini juga dikenal de-

ngan sebutan 'petak 13', karena undakan-undakan punden tersebut terdiri atas petak-petak yang berjumlah 13. Tiap petak dibatasi oleh batu kali dengan ukuran sisi-sinya berkisar 3-5 meter. Dari ke-13 petak tersebut, hanya tiga petak yang ada isinya; petak pertama berisi 8 buah menhir (seperti makam) berorientasi utara-selatan; petak kedua berisi 5 buah menhir yang juga berorientasi utara-selatan; dan petak ketiga terdapat sebuah batu lumpang.

Upacara muja di Arca Domas oleh Orang Baduy setiap tahun diselenggarakan pada tanggal 16, 17, dan 18 bulan *Kalima* (pada tahun 1995 yang lalu bertepatan tanggal 14, 15, dan 16 Juli). Awal prosesi ini dimulai pada pagi hari tanggal 17 *Kalima* di undakan pertama. *Puun* Cikeusik memimpin upacara ini dengan membicarakan mantra-mantra dan doa-doa tertentu sampai tengah hari. Setelah itu dilanjutkan dengan membersihkan dan membenahi pelataran dan susunan batu yang berserakan hingga ke puncak. Sesampainya di puncak, mereka menyucikan muka, tangan dan kaki pada sebuah batu lumpang yang disebut Sanghyang Pangumbaran.

Menurut Orang Baduy, batu lumpang tersebut merupakan pertanda baik dan buruk. Bila saat itu batu lumpang ditemukan dalam keadaan air yang penuh dan jernih, pertanda akan banyak turun hujan, cuaca baik dan panen berhasil. Sebaliknya, bila airnya dangkal dan keruh, pertanda kekeringan dan kegagalan panen. Pertanda lain terlihat pada keadaan batu-batu menhir yang berada di puncak punden tersebut. Bila batu-batu tersebut dipenuhi lumut pertanda akan memperoleh kesentosaan dan kesejahteraan dalam tahun yang bersangkutan. Tetapi bila keadaannya justru sebaliknya maka akan dapat mendatangkan kesengsaraan dan kesulitan.

ARCA DOMAS SEBAGAI OBYEK UTAMA PEMUJAAN

Di atas telah disinggung bahwa Arca Domas merupakan obyek dan pusat pemujaan utama Orang Baduy, mengapa? Menurut kosmologi Orang Baduy dikisahkan bahwa bumi ini pada mulanya disebut *ngenclong* yakni berwujud kental dan bening serta hanya sebesar biji *pare* (padi). Pada suatu saat, pada suatu titik mulai mengeras dan membesar. Tempat suatu titik awal yang mengeras itu oleh Orang Baduy dinamakan Sasaka Domas atau Arca Domas. Karena Sasaka Domas atau Arca Domas merupakan awal kejadian bumi dan terlatak di wilayah

Baduy, maka diyakini oleh Orang Baduy bahwa wilayahnya sebagai *pancer bumi* (inti jagat) atau Sasaka Pusaka Buana (pusat dunia).

Arca Domas selain dianggap sebagai *pancer bumi*, juga dianggap sebagai tempat diturunkannya cikal bakal Orang Baduy dan manusia penghuni bumi lainnya. Dikisahkan bahwa bertempat di Sasaka Domas itu Yang Maha Kuasa yang disebut *Nu Kawasa* atau dikenal juga dengan Batara Tunggal menciptakan tujuh keturunannya. Salah satu versi mengatakan keturunan tertua yang bernama Batara Cikal identik dengan Nabi Adam yang nantinya menurunkan keturunan Orang Baduy. Sedangkan yang bungsu bernama Batara Tujuh identik dengan nabi Muhammad yang nantinya menurunkan orang-orang di luar Baduy.

Sasaka Domas atau Arca Domas dalam kepercayaan Orang Baduy dianggap juga sebagai tempat berkumpulnya para *karuhun* (leluhur atau nenek moyang). Para leluhur tersebut selalu memantau dan menjaga anak keturunannya. Mereka sering datang ke kampung-kampung melalui *leuweung kolot* (hutan tua/primer) dan *leuweung lembur* (hutan kampung). Dengan adanya keyakinan ini pula maka konservasi hutan terjaga.

ARCA DOMAS SEBAGAI 'KIBLAT' PENATAAN RUANG

Arca Domas sebagai obyek utama pemujaan dan sebagai tempat yang paling sakral, secara keruangan terletak di sebelah selatan wilayah Baduy, pada lingkungan hutan lindung di Gunung Pamuntuan di Lereng pegunungan Kendeng. Tidak ada pusat atau tempat kegiatan dan pemukiman lain di sebelah selatan Arca Domas. Bahkan daerah ini terlarang untuk dilewati, sekalipun Orang Baduy sendiri pada sembarang waktu.

Keletakan Arca Domas yang paling sakral di selatan itu, menyebabkan arah tempat terdapatnya arca tersebut dianggap orientasi yang paling baik atau paling suci dibanding arah-arah lain. Sehingga saya cenderung untuk menyebut selatan sebagai 'kiblat' Orang Baduy. Konsep selatan yang suci ini jelas terhambar pada penataan kawasan Baduy secara keseluruhan dan lingkungan suatu pemukiman. Bahkan dalam berbagai kegiatan upacara adat pun konsep selatan tetap menjadi acuan penting.

Pada penataan kawasan Baduy secara keseluruhan makin ke selatan makin sakral. Pada bagian selatan wilayah Baduy ini terdapat tiga pemukiman inti

Baduy yakni yang disebut *tangtu* (sakral), sedang pada arah yang berlawanan tersebar pemukiman *panamping* (profan). Selain daripada itu, tiga pemukiman *tangtu* tersebut pun makin ke selatan makin tua dan sakral. Hal ini didasarkan atas urutan keturunan dimana pemukiman atau Kampung Cikeusik (paling selatan) sebagai keturunan tertua, kemudian Kampung Cikartawana (di tengah) sebagai keturunan kedua, dan Kampung Cibeo (paling utara) sebagai keturunan ketiga. Dari segi kesakralannya, khususnya dalam penjagaan adat dan tradisi, makin ke selatan makin tinggi dan kuat. Cikeusik bertugas menjaga kemurnian agama dan *pikukuh*, Cikartawana bertugas menjaga keamanan dan kesejahteraan kawasan, dan Cibeo bertugas 'penerima tamu', 'hubungan masyarakat', dan kepemerintahan. Dilihat dari konturnya pun makin ke selatan makin tinggi; Cikeusik berada pada ketinggian sekitar 450 m, serta Cibeo dan Cikartawana pada ketinggian sekitar 400 m dari permukaan laut.

Tamu yang berkunjung ke kawasan Baduy ini secara adat tidak diperkenankan lewat sebelah selatan, melainkan harus lewat 'pintu depan' di sebelah utara, yakni lewat kampung *panamping* paling utara di Kaduketug (tempat tinggal/kantor Jaro Pamarentah). Demikian pula bila hendak memasuki kawasan *tangtu*, hendaknya melewati *tangtu* 'penerima tamu' di sebelah utara, yakni Cibeo, kemudian baru menuju ke arah selatan ke Cikartawana dan Cikeusik.

Pada penataan suatu kampung, khususnya *tangtu*, pada dasarnya merupakan semacam miniatur dari penataan yang lebih besar (penataan kawasan). Arah selatan tetap merupakan 'kiblat' dari suatu pemukiman. Semua rumah dalam suatu pemukiman berorientasi selatan-utara, kecuali *bale* (balai kampung) dan *saung lisung* (bangunan tempat penumbuk padi) yang berorientasi timur-barat. Daerah yang paling tinggi berada di sebelah selatan, dan hanya terdapat sebuah rumah yaitu *imah puun* (rumah puun) yang menghadap ke utara. Di sebelah utara rumah *puun* ini terdapat rumah-rumah penduduk, alun-alun, *bale*, dan *saung lisung*.

Seperti halnya memasuki kawasan Baduy, jalan masuk ke kampung *tangtu* ini juga tidak boleh melewati sisi di sebelah selatan. Orang yang akan masuk ke kampung *tangtu* secara adat harus melewati sisi sebelah utara. Setelah melewati hutan kampung (*leuweung lembur*) dan lumbung (*leuit*), akan ma-

suk ke perkampungan dari arah belakang *bale* dan *saung lisung*. Para tamu yang datang akan diterima di bangunan *bale*.

Dalam berbagai kegiatan upacara adat, arah selatan juga menjadi acuan penting. Pertama, pada upacara minta berkah kepada *puun/jaro* Cikeusik yang baru turun muja di Arca Domas. *Puun/Jaro* sebagai tokoh suci pemberi berkah duduk di sisi sebelah selatan, sedangkan warga pemohon berkah berada di sisi utara (saling berhadapan). Kedua, pada upacara *ngaseuk* (menanam padi) pertama di *huma serang* (ladang adat) secara simbolik dilakukan mulai dari sisi selatan, lalu berputar searah jarum jam dan kembali ke sisi selatan. Ketiga, pada upacara *geser* (potong gigi bagi anak wanita), dan sunatan (untuk anak pria), pemimpin upacara (*tangkesan* atau *bengkong* atau dukun) berada di sisi selatan dan anak yang di*geser* atau disunat berada dihadapannya. Keempat, pada upacara perkawinan di *bale, puun* sebagai pemimpin adat tertinggi dan pemimpin upacara berada pada sisi sebelah selatan, dan di hadapannya duduk sepasang pengantin yang akan dikawinkan. Kelima, pada upacara penguburan, jenazah dibujurkan barat-timur (kepala di barat), kemudian muka dan badannya dimiringkan sehingga menghadap ke arah selatan.

PENUTUP

Baduy sebagai masyarakat yang bersahaja dan masih teguh mempertahankan adatnya, merupakan gambaran masyarakat yang menjalankan tradisi 'asli' mereka. Arca Domas atau Sasaka Domas sebagai obyek utama pemujaan Orang Baduy, pada dasarnya merupakan salah satu peninggalan tradisi megalitik di Jawa Barat. Berdasarkan hal tersebut, kiranya masyarakat Baduy ini dapat dijadikan sebagai analogi dalam usaha 'menghidupkan' obyek arkeologi berupa Arca Domas agar dapat memberikan gambaran masyarakat masa lalu.

Melalui telaahan terhadap Arca Domas dan masyarakat Baduy ini diharapkan dapat memberikan wawasan lain dalam dunia arkeologi, khususnya pada penataan ruang, selain makna dan fungsi obyek yang bersangkutan. Selain itu, melalui kajian ini diharapkan pula menjadi rancangan untuk memberikan penafsiran dan penyusunan strategi penelitian kepada obyek-obyek megalitik lain yang berada di wilayah Jawa Barat (mungkin juga di tempat lain). Sebagaimana diketahui di wilayah yang relatif dekat dengan Baduy ini terdapat pening-

galan megalitik lain yang penting, misalnya Labak Sibedug (Lebak), Panguyangan, Tugu Gede, Salak Datar (Sukabumi), dan Gunung Padang (Cianjur Selatan).

KEPUSTAKAAN

Ascher, Robert

1971 "Analogy in Archaeological Interpretation", dalam James Deetz (ed.) *Man's Imprint from The Past*. Boston: Little Brown, hal. 262-271.

Danasasmita, Saleh, dan Djatisunda, Anis

1986 *Kehidupan Masyarakat Kanekes*. Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi).

Cecep Eka Permana, R

1996 *Tata Ruang Masyarakat Baduy*. Tesis Antropologi Program Pascasarjana Universitas Indonesia.

Djoewisno MS

1987 *Potret Kehidupan Masyarakat Baduy*. Jakarta: Khas Studio.

Ekadjati, Edi S.

1995 *Kebudayaan Sunda (Suatu Pendekatan Sejarah)*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Garna, Judistira

1984 "Pola Kampung dan Desa, Bentuk serta Organisasi Rumah Masyarakat Sunda", dalam Edi S. Ekadjati (ed.) *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya*. Jakarta: PT. Girimukti Pusaka, hal. 223-276.

1988 'Perubahan Sosial Budaya Baduy", dalam Nurhadi Rangkuti (Peny.). *Orang Baduy dari Inti Jagat*. Yogyakarta: Bentara Budaya, KOMPAS, Etnodata Prosindo, Yayasan Budhi Dharma Pradesa, hal. 60-66.

1993 "Masyarakat Baduy di Banten", dalam Koentjaraningrat (ed.) *Masyarakat Terasing di Indonesia*. Jakarta: Gramedia, hal. 120-152.

Hoevell, W.R. van

1844 "Bijdrage tot de kennis der Badoeinen in het zuiden der residentie Bantam", *TNI*, VII, iv, ha. 335-430.

Iskandar, Johan

1992 *Ekologi Perladangan di Indonesia: Studi Kasus dari Daerah Baduy*, Banten Selatan, Jawa Barat. Jakarta: Djambatan.

Jacobs, J. and Meijer, J.J.

1891 *De Badoej's*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Koorders, D.

1869 "Losse Aantekeningen tijdens het bezoek bij de Badoei's", *BKI*, LVI, hal. 335-341.

Kramer, C.

1979 *Etnoarchaeology: Implication of Ethnography for Archaeology*. New York: Columbia University Press.

Mundardjito

1981 "Etnoarkeologi: Peranannya dalam Pengembangan Arkeologi di Indonesia", dalam *Majalah Arkeologi* No.1-2, Th. IV, hal. 17-29.

Pleyte, C.M.

1909 "Artja Domas, het zielenland der Badoej's", *TBG*, LI, Afl. 6, hal. 494-526.

Tricht, B. van

1929 "Levende antiquiteiten in West-Java", *Djawa*, IX, hal. 43-120.

STUDI PENDAHULUAN TENTANG MAKANAN PADA MASA JAWA KUNA

Lien Dwiari Ratnawati

1. Pendahuluan

Makanan merupakan kebutuhan penting bagi proses kimiawi dalam kehidupan, tetapi seringkali kita menemukan kenyataan bahwa makanan lebih dari sekadar vital (Chang 1977: 3), karena tanpa makanan, manusia tidak dapat bertahan hidup. Dan walaupun kegiatan makan bukan kegiatan yang mendominasi hidup, tetapi manusia harus dan pasti melakukannya setiap hari. Karena itulah kebutuhan makan -- dan juga minum -- merupakan kebutuhan yang tidak dapat digantikan.[1]

Pada mulanya kebutuhan akan makan dan minum semata-mata suatu yang harus dipenuhi oleh setiap manusia demi kelangsungan hidupnya. Kebutuhan makanan adalah kebutuhan jasmani. Kebutuhan ini digunakan oleh manusia dalam proses metabolisme sebagai sumber enerji bagi tubuhnya, karena manusia senantiasa memerlukan enerji sebagai tenaga untuk melakukan berbagai pekerjaan. Tetapi sesuai dengan perkembangan zaman, makan dan minum tidak sekadar sebagai sarana pemenuhan kebutuhan fisik saja.

Selama hampir 2 juta tahun lamanya sejak manusia hidup di dunia, dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya manusia sangat bergantung pada binatang buruannya. Pada masa mulai mengkonsumsi sumberdaya alam yang lain, seperti biji-bijian, buah-buahan, daun-daunan, umbi-umbian, dan sebagainya, serta mulai belajar menjinakkan binatang. Pada saat manusia telah mengenal domestikasi hewan dan tumbuh-tumbuhan inilah manusia mulai tidak terlalu bergantung lagi kepada apa yang disediakan oleh lingkungan lokalnya. Dengan demikian manusia memulai masa peralihan besar dari berburu ke bertani (Chang 1977: 6; Brown 1977: 19), dan pada akhirnya dengan dikenalnya irigasi sebagai usaha manusia untuk mengubahnya lingkungan hidupnya, manusia dapat menghasilkan makanan lebih banyak.

Untuk kebutuhan *survival*, setiap orang di mana pun bisa memakan makanan yang sama, yang berbeda hanya jumlah kalori, lemak, karbrohidrat, protein, dan vitaminnya (Pike 1970: 712). Yang menarik kegiatan makan ternyata juga tidak pernah seratus persen bebas untuk dilakukan, karena tanpa kita sadari aktivitas makan berada di bawah kontrol yang ketat dari kebudayaan. Bukan itu saja, dalam kehidupan kita sehari-hari, sebagian besar perilaku kita sebenarnya bukan suatu hal yang kebetulan, melainkan diatur dan dipengaruhi oleh kebudayaan yang kita anut. Selain itu manusia dengan budaya yang berbeda akan memakan makanan yang berbeda dan setiap orang yang berlatar belakang budaya yang sama akan menunjukkan kebiasaan makan yang sama, dan karena itu akan menunjukkan pula variabel-variabel makan yang sama (Chang 1977: 3). Hal ini menunjukkan bahwa perilaku makan bukan semata-mata merupakan proses biologis, melainkan peristiwa kebudayaan dan makanan adalah produk dari kebudayaan.

Penggunaan jenis-jenis bahan makanan akan berbeda bagi satu kelompok manusia dengan kelompok lainnya, tergantung kepada jenis binatang dan tumbuh-tumbuhan yang disediakan oleh lingkungan lokalnya. Apa yang dimakan orang tergantung pada beberapa faktor, yang terpenting adalah di mana dia tinggal. Dan karena makanan itu kebanyakan dihasilkan di bagian dunia di mana makanan itu dikonsumsi, maka iklim setempat, terutama tingkat curah hujan, jenis tanah, dan jenis tumbuh-tumbuhan yang ada, berpengaruh besar pada kebiasaan makan (Brown 1977: 23).

Dalam kehidupan selanjutnya, makan bukan hanya berarti mempertahankan hidup. Dan oleh karena manusia tidak lagi terlalu bergantung kepada alam, maka manusia dapat makan banyak dan sesering ia suka atau ia butuhkan. Tetapi pada umumnya kebutuhan dalam sehari bagi manusia untuk makan adalah tiga kali, yaitu makan pagi, makan siang, dan makan malam. Di antara waktu-waktu makan tersebut ada pula kebiasaan ini tidak sama pada setiap masyarakat. Selain makan sehari-hari, juga ada makan yang dilakukan pada waktu tertentu, misalnya dalam memperingati sesuatu (pesta). Biasanya makanan yang dihidangkan pada waktu pesta berbeda dengan makan untuk sehari-hari, baik dari segi jumlah maupun jenis dan kandungan gizinya.

Dari uraian di atas, jelas terlihat betapa pentingnya peran makanan bagi kehidupan manusia. Dan yang terpenting, makanan dan kegiatan yang berhubungan dengan aktivitas disiplin ilmu arkeologi masih jarang dilakukan. Hal ini mungkin karena makanan tidak meninggalkan bekas, sehingga sukar untuk diteliti. Akan tetapi sebenarnya kita dapat mencari bentuk data yang lain tentang makanan dalam usaha untuk mengetahui makanan pada masa lalu, misalnya lewat prasasti dan sumber-sumber lainnya. Untuk itu saya mencoba meneliti makanan pada Masa Jawa Kuna lewat prasasti dan sumber-sumber lainnya.

Data mengenai makanan untuk Masa Jawa Kuna yang dapat diketahui dari prasasti antara lain adalah jenis masakan untuk keperluan pesta/upacara, sedangkan mengenai msakan sehari-hari tidak pernah disebutkan dalam prasasti. Ini disebabkan karena hal-hal yang dicantumkan dalam prasasti biasanya adalah hal-hal yang dianggap penting. Akan tetapi walaupun untuk mengetahui masakan sehari-hari masyarakat Jawa Kuna tidak mudah, melalui prasasti kemungkinan hal itu dapat diketahui. Karena dari prasasti yang berisi peresmian daerah menjadi sebuah *sima*[2] antara lain terdapat data mengenai jenis-jenis masakan yang dihidangkan dalam upacara tersebut.[3] Data tersebut kurang lebih dapat memberikan penjelasan mengenai masakan yang telah dikenal oleh masyarakat Jawa Kuna pada waktu itu, dan mungkin juga di antaranya ada yang dikonsumsi sehari-hari.

Tentunya banyak hal yang menarik dari data tentang makanan untuk diteliti, misalnya jenis masakan apa saja yang disajikan pada waktu pesta peresmian *sima*, bagaimana cara memasak jenis-jenis masakan tersebut, apakan ada pelengkap lain seperti penganan, minuman dan buah-buahan, dan apa saja sumber bahan mentah yang disediakan oleh lingkungan pada masa itu. Data yang akan digarap di sini adalah data yang berasal dari Masa Jawa Kuna berupa data prasasti dari abad VIII - X sebagai data utama dan data dari naskah-naskah serta Berita Cina sebagai data pelengkap.

Berdasarkan data-data yang sesungguhnya belum terlalu lengkap itulah penulis mencoba mengumpulkan data tentang jenis-jenis masakan periode Jawa Kuna ini. Kita barangkali bisa sepakat bahwa pemahaman tentang budaya makanan masyarakat Jawa Kuna ini sesungguhnya sangat bermanfaat dalam upaya mengenali kebudayaan masa lalu. Dan kajian tentang masakan Jawa Kuno ini

5. Prasasti Rukam (929 S/907 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin berupa nasi *paripumna timan*, melimpah ruah masakan *haran haran*, ikan kakap kering, ikan *kadiwas*, ikan *duri*, daging *hanan* yang dikeringkan, ikan gurame, *rumahan*, *layar-layar*, *halahala*, udang, dlag yang digoreng dengan telur, dan kepiting. Ada juga sayur yang terbuat dari daging kerbau, sapi, dan babi. Semua (makanan) yang disukai (hadirin) dibuat serba lezat. Ada *amwil*, *atah atah*, *kasya kasyan*, *sanasanan*, *dalamman*, *hinaryyasan*, *rumwa rumwah*, sayuran lalap matang, *dudutan*, dan *tetis*.

Teks:

II. 7. ..... *kapua winaih manadahha irikan paglaran Iwir nin tinadah skul paripurnna timah matu*

8. *mpuk tumpuk haran haran den kakap kadiwas ikan duri den hanan kawan kawanan rumahan layarlayar halahala huran dlag inarin muan hantrini gtam mankanan ganan hadanan sapi*

9. *wok sukan dinadyakan klakla samengka hana amwil amwil atah atah kasyakasyan sanasanan dalamman hinaryyasan ginanannan rumawarumwah kulubkulubwan dudutan tetisme*.

6. PrasastiSangguran (850 S/928 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin berupa nasi *dandanani hiniru*, *ambilambil*, *kasyan*, *litlit*, ... masakan *ranak*, *sangarangan*, *aryya*, *rumbarumbah*, sayuran lalap matang, *tetis*, berlimpah ruah daging asin, *bilulun*, ikan *kadiwas*, udang, ikan gurame, *layariayar*, *halahala*, dan telur yang dikeringkan. Selain itu masih ada sejumlah masakan *atatmipihan* dan sayur yang tidak diketahui bahan utamanya.

Teks:

(Bagian Belakang)

41. ..... *inangsean s'kul dandananihiniru an klaka ambilambil, kasyan litlit t'las ... aranak sangasangan aryya rumbaru*

42. *mba(h?) kulangan tetil(a) tumpuktumpuk ... hasin ...*

mudah-mudahan juga bisa turut menyumbangkan data bagi penyusunan sejarah makanan di Indonesia.

II. Data Mengenai Makanan dari Prasasti dan Sumber Lain

Dari perincian yang telah dilakukan oleh Timbul Haryono (1980) terhadap prasasti-prasasti periode Jawa Tengah, diketahui bahwa unsur-unsur penetapan *sima* pada umumnya adalah:

1. Pemberian *pasak-pasak*
2. Meletakkan saji-sajian yang diperlukan dalam upacara
3. Mereka yang hadir dalam upacara makan dan minum bersama
4. Upacara *makamwang* (*maskar*) dan *makawitha*
5. Mereka duduk bersama mengelilingi *watusima* dan *kalumpang* dengan aturan duduk tertentu
6. Upacara 'potong ayam' dan 'memecah telur' oleh sang *makudur*
7. Menyembah kepada *sang hyang watu sima* dan *kalumpang*
8. Mereka yang hadir 'menambah daun' masing-masing
9. Atraksi kesenian
10. Pengucapan kutukan terhadap para pelanggar ketentuan *sima* di kemudian hari.

(Timbul Haryono 1980: 41-42).

Di dalam prasasti unusr-unsur tersebut tidak selalu sama jumlah maupun urutannya, dan juga ada yang tidak menyebutkan adanya upacara makan bersama.

Prasasti-prasasti yang menyebutkan acara makan bersama dan jenis-jenis masakan yang dihidangkan dalam upacara tersebut, yang telah saya teliti sebanyak 21 prasasti.[4]

Dari prasasti-prasasti tersebut telah berhasil diketahui antara lain, nama-nama sumber bahan mentah bagi masakan yang berupa nama binatang-binatang yang dikonsumsi, nama-nama jenis masakan yang dihidangkan pada waktu upacara sima. Nama-nama binatang yang dikonsumsi oleh masyarakat pada waktu itu terdiri dari jenis hewan darat, yaitu unggas dan bukan unggas. Jenis hewan darat, yaitu unggas, antara lain adalah *andah* (bebek), angsa, ayam, kaluang (ke-

lelawar), dan alap-alap (sejenis burung), sedangkan hewan darat bukan unggas, yaitu *celeng* (babi), *hadangan* (kerbau), *kbo* (kerbau), *kidang* (kijang), sapi, *wdus* (kambing), *wok* (babi hutan), dan *wrai* (kera) (lihat Tabel 1).

Selain itu juga banyak disebutkan jenis hewan air tawar dan air asin. Jenis hewan air tawar adalah *hayuyu* (kepiting sungai), *hurang* (udang sungai), *wagalan* (nama sejenis ikan sungai), *kawan-kawan* (nama sejenis ikan atau ikan gurame), *dlag* (nama sejenis ikan atau cumi-cumi), *Iwak knas* (kerang-kerangan), *kadiwas* (nama sejenis ikan), kakap, kura/*kacapa* (kura-kura), *layar-layar* (sejenis ikan atau ikan layar atau ikan pari), prang (sejenis ikan atau ikan parang), *tangiri/taniri* (sejenis ikna atau ikan tengiri), *ramahan* (sejenis ikna atau kerang), dan *slar* (sejenis ikna kecil) (lihat Tabel 1). Selain itu terdapat beberapa istilah atau nama yang belum diketahui apakah nama sejenis ikna air tawar atau air asin atau istilah lain, yaitu *bijanjan*, *bilunglung*, *harang*, *hala-hala*, dan *kandari*.

Tabel 1 Jenis-jenis binatang yang dagingnya dipakai untuk hidangan pada waktu pesta

No.	Jenis Hewan	Nama Hewan (Jawa Kuna)	Nama Hewan (Sekarang)	Sumber Acuan
1a 1.	Darat, Unggas	andah	bebek	
2.		angsa	angsa	
3.		ayam	ayam	
4.		keluang	kelelawar	
5.		alap-alap	sejenis burung	
1b 1.	Darat, Bukan, Unggas	celang	babi	
2.		hadangan	kerbau	
3.		kbo	kerbau	
4.		kidang	kijang	
5.		sapi	sapi	
6.		wdus	kambing	
7.		wok	babi hutan	
8.		wrai	kera	
2a 1.	Air Tawar	hayuyu	kepiting sungai	
2.		hurang	udang sungai	
3.		wagalan	sejenis ikan sungai	Jones 1984: 58
4.		kawan	sej. ikan; ikan gurame	Zoetmulder 1982: 824

No.	Jenis Hewan	Nama Hewan (Jawa Kuna)	Nama Hewan (Sekarang)	Sumber Acuan
5.		kawan dlag	sej. ikan air tawar, ikan gabus besar	Jones 1984: 57 Mardiwarsito 1981: 153
2b 1.	Air Asin	getam	ketam, kepiting laut	
2.		hnus	(ikan) sotong, cumi	
3.		iwak knas	kerang-kerangan	
4.		kadiwas	sejenis ikan laut	
5.		kakap	ikan kakap	
6.		kera/kacapa	kura-kura	
7.		layar-layar	sej. ikan; ikan layar/ ikan pari	
8.		prang	sej. ikan; ikan parang	
9.		tangiri/taniri	ikan tenggiri; sejenis ikan	Jones 1984: 48 Zoetmulder 1982: 1941
10.		rumahan	ikan kambing; ikan/ kerang	Titi 1982: 47 Zoetmulder 1982: 1578
11.		slar	sej. Ikan kecil; ikan selar	Zoetmulder 1982: 1731

Nama-nama sayuran yang dikenal oleh masyarakat pada waktu itu memang tidak banyak disebutkan di dalam prasasti. Yang disebut dalam prasasti antara lain adalah terong, labu, *baligo* (sejenis labu), *kacang* (kacang tanah), *atatmipihan* (sejenis kacang-kacangan), dan *wuku* (sejenis kacang-kacangan). Jenis-jenis bumbu juga kita dapatkan datanya dari prasasti, yaitu merica, asam, *campaluk* (asam muda), *wijyan* (wijen), *kacang* (kacang tanah), hano (aren), tirisan gading (kepala gading), bawang, cabai, kelapa, limo (sejenis jeruk), tebu, jahe, cengkih, dan pala. Sedangkan jenis tanaman makanan pokok yang disebutkan di dalam prasasti, yaitu padi, *uwi* (ubi), talas, *gadung* (sejenis ubi), *jelai* (sejenis padi-padian), *jawawut* (sejenis padi-padian) dan *sunda* (sejenis umbi-umbian) (lihat Tabel 2).

Tabel 2 Jenis-jenis Tanaman yang Berhubungan dengan Masakan

No.	Jenis Tanaman	Nama Tanaman (Jawa Kuna)	Nama Tanaman (Sekarang)
I.1.	Tanaman bumbu	Merica	Lada
2.	(yang bisa dipakai	Asem	Asam
3.	sebagai bumbu)	Campaluk	Asam muda
4.		Wijyan	Wijen
5.		Kacang	Kacang tanah
6.		Hano	Aren
7.		Tirisan gading	Kelapa gading
8.		..... (?)	Bawang
9.		..... (?)	Cabai
10.		..... (?)	Kelapa
11.		..... (?)	Limo (sejenis jeruk)
12.		..... (?)	Tebu
13.		Jahe	Jahe
14.		..... (?)	Cengkeh
15.		..... (?)	Pala
II.1	Tanaman makanan	..... (?)	Padi
2.	pokok	..... (?)	Uwi
3.		..... (?)	Talas
4.		..... (?)	Jagung
5.		..... (?)	Gadung
6.		..... (?)	Jelai
7.		..... (?)	Jawawut
8.		Sunda	Sejenis umbi-umbian
III.1.	Tanaman sayuran	..... (?)	Terong
2.		..... (?)	Labu
3.		..... (?)	Baligo (sejenis labu)
4.		Kacang	Kacang tanah
5.		Atatmipihan	Sejenis kacang-kacangan
6.		Wuku	Sejenis biji-bijian berminyak

Nama-nama jenis masakan yang dihidangkan pada waktu upacara sima yang didapatkan dari prasasti sangat beragama, berupa nasi, lauk pauk yang terdiri dari bermacam jenis, jenis sayuran dan lalap-lalapan. Nasi yang dihidangkan dapat berupa nasi putih, nasi *paripumna*, nasi *mantiman*, atau nasi *dandanani hinirul dandanan hinirusan*. Jenis lauk atau masakan berupa masakan yang diasin atau dikeringkan terdiri dari daging kambing, kijang, kerbau, babi, sapi, angsa, dan lain-lain, dan ikan, berupa ikan kembung, gurame, tengiri, pari, parang, bawal, selar, dan lain-lain yang dimasak dengan digoreng atau dipanggang. Jenis masakan dari telur, udang, cumi-cumi, kepiting, dan kerang, jenis asakan dari ikan gabus yang digoreng dengan telur (*dlog inarin muan hantrinl*), telur yang dikeringkan (?) (*hantrini inan*). Jenis masakan dari daging atau ikan yang dimasak secara khusus, seperti *let-let/lid-lid/lit-lit*, *kasyan*, dan *tetis*. Jenis masakan yang disebut *wagalan* dan *hala-hala*. Jenis masakan yang disiapkan di atas arang atau dipanggang yang disebut *haran-haran/sanasanan/sangsangan/cinaganan*. Jenis masakan dari daging burung (*alap-alap*), jenis masakan dari daging kura-kura (*capacapa* dan kura), dan jenis masakan dari isi perut hewan memamah biak.

Jenis sayur yang disebut dari prasasti berupa sayur dari daging kerbau, babi, kambing, dan sapi. Selain itu juga ada sayur dari wulu (wuluninggangan) dan sayur dari bahan inti batang pohon pisang (*haryyas/hinaryyasan/laryya*).

Lalap-lalapan yang disebut dalam prasasti berupa jenis lalap mentah (rumwarumwah, dudutan, atah-atah), dan lalap matang (kuluban) (lihat Tabel 3).

Tebel 3 Jenis Masakan Pesta pada Masa Jawa Kuna

1.	Nasi	- Nasi putih
		- Nasi Paripurnna
		- Nasi Mantiman
		- Nasi dandanani hiniru/dandanan hinirusan

2.	Jenis Masakan/lauk:	- yang diasin atau dikeringkan terdiri dari daging (kambing, kijang, kerbau, babi, sapi, angsa, dll) dan ikan (kembung, gurame, tengiri, pari, parang, bawal, selar, dll), yang dimasak dengan digoreng atau dipanggang.
		- berupa telur, udang, cumi-cumi, kepiting, dan kerang
		- ikan gabus yang digoreng dengan telur (*dlog inarin muan hantrini*)
		- telur yang dikeringkan (*hantrini inari*)
		- jenis masakan dari daging atau ikan yang dimasak secara khusus, seperti: *let letlli-dindlit lit, kasyan*, dan *tetis*.
		- suatu jenis masakan yang disebut *wagalan* dan *hala-hala*
		- suatu jenis masakan yang disiapkan di atas arang (dipanggang) yang disebut *haran haran/sanasanan/sangsangan/cinaganan*
		- jenis masakan dari daging burung (*alap-alap*)
		- jenis masakan dari daging kura-kura (*ca-pacapa* dan *kura*)
3.	Sayur-sayur dari daging (kerbau, babi, kambing, dan sapi)	- jenis masakan dari isi perut hewan memamah biak
		- sayur dari wulu (*wuluninggangan*)
		- sayur dari inti batang pohon pisang (haryyas/hinoyyasan/ aryya

4.	Lalap-lalapan	- lalap mentah (*rumwerumwah, dudutan, atah atah*)
		- lalap matang (*kuluban*)
5.	Jenis-jenis masakan yang belum diketahui	- kwelan yang di-pinka
		- tahulan
		- sunda
		- masakan ranak
		- masakan *atat mipihan atat pihan*
		- *sangkap*
		- *tewangan*

Selain itu terdapat jenis-jenis masakan yang belum dapat diketahui, yaitu kwelan yang di-pinka, tahulan, sunda, masakan ranak, masakan *atat mipihan/ atat pihan*, *sangkab*, dan *terangan*.

Prasasti-prasasti yang berisi keterangan tentang nama-nama jenis makanan kecil (penganan) antara lain adalah Prasasti Penggumulan (824 S/902 M), Watukura 1 (824 S/902 M), Rukam (829 S/907 M), Sangguran (850 S/928 M), Jeru-jeru (852 S/930 M), Alasantan (861 S/939 M), dan Paradah (865 S/943 M).

Keterangan mengenai jenis makanan kecil (penganan) dan minuman di dalam prasasti pada umumnya juga disebutkan pada upacara penetapan *sima*. Jenis-jenis penganan yang disebutkan dalam prasasti, yaitu *amwil amwil/ambel ambel/ambil ambil*, *kasyan/kasyakasyan*, *kwelan*, *aranak/ranak/paranak*, *alat mipihan*, *dwadwal*, *kura*, *wuku*, *rih*, *rima*, dan *hasam/asam* (Amelia 1992: 219), sedangkan jenis-jenis minuman yang disebutkan dalam prasasti yaitu: *madya, twak/tuak, siddhu, jatirasa, duh ni nyun, pana, mastawa kinca/cinca, kilan/kila* (Amelia 1992: 219) (lihat Tabel 4).

Tebl 4 Jenis Penganan dan Minuman dalam Prasasti

NO	PRASASTI	JENIS PENGANAN	JENIS MINUMAN
1.	Pangumulan I (902 M)	amwil amwil kasyan kwelan	madya twak siddhu jatirasa duh ni nyun
2.	Watukura (902 M)	ambel-ambel kasyan	pena siddhu mastawa kinca kilan twak
3.	Rukam (907 M)	amwil-amwil kasyakasyan	twak siddhu cinca
4.	Sangguran (928 M)	ambil ambil kasyan aranak atat mipihan dwadwal	 siddhu cinca kila
5.	Jeru-jeru (930 M)	kasyan paranak	
6.	Alasantan (939 M)	ambil ambil kasyan ranak kura wuku nih hasam dwadwak	 siddhu twak kilan
7.	Paradah II (943 M)	ambil ambil kura wuku rima asam dwadwal rujak	siddhu cinca tuak

Dari jenis-jenis minuman yang disebutkan di dalam prasasti dan juga sumber lain seperti naskah, minuman dapat digolongkan menjadi dua, yaitu yang mengandung alkohol dan yang tidak mengandung alkohol. Minuman yang beralkohol antara lain *arak/awis*, *badyag/badeg*, *budur*, *brem*, *jatirasa*, *kinca*, *madya*, *masawa/mastawa*, *minu*, *sajen*, *siddhu/sindhu*, *sura*, *tampo*, *twak/tok*, dan *waragan*. Jenis minuman yang tidak mengandung alkohol, antara lain *juruh*, *kilan*, *madhu*, *srebad/srebed*, dan air putih. Selain itu juga ada beberapa jenis minuman yang belum diketahui apakah mengandung alkohol atau tidak, yaitu *mresi*, *panasih*, dan *petar*.

Untuk lebih jelasnya di bawah ini akan disertakan sebagai contoh beberapa prasasti yang menguraikan secara lengkap berbagai jenis hidangan yang disediakan pada waktu upacara *sima*.

1. Prasasti Taji (823 S/901 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin menghabiskan 57 karung beras, 6 ekor kerbau, dan 100 ekor ayam. Hidangan lainnya berupa aneka masakan yang diasinkan, daging *asin* yang dikeringkan, ikan *kadiwas*, ikan gurame, *bilunlun*, telur, dan *rumahan*.

Teks:

VI *... isor sowan sowan parnnah nin tinadah weas kadut 57 hadanan 6 hayam 100 muan saprakara nin asinasin, den asin, kadiwas, kawan, bilunlun, hantiga, rumahan .....*

2. Prasasti Panggumulan I (824 S/902 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin adalah berupa nasi *matiman*, bertumpuk-tumpuk makanan yang diasinkan, ikan kakap dan ikan *kadawas* yang dikeringkan, *rumahan*, *layarlayar*, udang, *halahala*, dan telur. Untuk sayurnya disediakan 2 ekor kerbau dan seekor kambing. Selain itu juga ada amwil lamwil, kasyan, kwelan yang di-pinka dan sayuran berupa *rumwarumwah*, sayuran lalap matang, *dudutan*, dan *tetis*.

Teks:

IIIa 18 *... mankananya umuwah sira kabaih 1 ron nira*

manadah Iwir nin tinadah skul matiman. matumpuk asinasin dain kakap. dain kadawas ruma

19. *nan layarlayar. huran. halahala. nantiga. samankanan pinaka ganan hadanan prana 2 wdus 1 dinadyakan klakla samenakan amwil lamwil, kasyan. kwelan. pininka. ginanan.*

20. *hana rumwarumwah kuluban. dudutan. tetis.*

3. Prasasti Watukura I (824 S/902 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa bermacam-macam hidangan disediakan untuk para hadirin, seperti *ambilambil*, *kasyan*, *let let*, *tahulan*, ikan *wagalan*, *haryyas*, sayuran lalap matang, *sunda*, *rumbah*, *haranharan*, ikan kakap kering, ikan *kadiwas*, tenggiri, cumi-cumi, udang, dan *bilunlun*.

Teks:

Va. 3. ..... *kapwa ma*

4. *nadah tan hana kantuna rin irusan klakla ambel ambel, kasyan, letlet, bhande kandi palidwa parisukha.*

5. *san amanan. tahulan wagalan haryyas kuluban sunda rumbah ityewamadi. tan hana kakuran, manka*

Vb. 1. *na tan haranharan, den kakap, kadiwas, taniri, haus, huran, bilunlun prakara*

4. Prasasti Mantyasih I (829 S/907 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin berupa masakan dari daging kerbau, babi, kijang, dan kambing. Selain itu ada juga bermacam-macam jenis masakan yang lezat seperti *haranharan* dan telur.

Teks:

B.1 3. ..... *Iwir nin tinadah hadanan, wok, kidan, wdus, ginaway samenakan, muan saprakara nin haranharan den hasin, den hanan den tarun, muan huran halahala hantrini i sampun nin manadah*

5. Prasasti Rukam (929 S/907 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin berupa nasi *paripumna timan*, melimpah ruah masakan *haran haran*, ikan kakap kering, ikan *kadiwas*, ikan *duri*, daging *hanan* yang dikeringkan, ikan gurame, *rumahan*, *layar-layar*, *halahala*, udang, dlag yang digoreng dengan telur, dan kepiting. Ada juga sayur yang terbuat dari daging kerbau, sapi, dan babi. Semua (makanan) yang disukai (hadirin) dibuat serba lezat. Ada *amwil*, *atah atah*, *kasya kasyan*, *sanasanan*, *dalamman*, *hinaryyasan*, *rumwa rumwah*, sayuran lalap matang, *dudutan*, dan *tetis*.

Teks:

II. 7. ..... *kapua winaih manadahha irikan paglaran Iwir nin tinadah skul paripurnna timah matu*

8. *mpuk tumpuk haran haran den kakap kadiwas ikan duri den hanan kawan kawanan rumahan layarlayar halahala huran dlag inarin muan hantrini gtam mankanan ganan hadanan sapi*

9. *wok sukan dinadyakan klakla samengka hana amwil amwil atah atah kasyakasyan sanasanan dalamman hinaryyasan ginanannan rumawarumwah kulubkulubwan dudutan tetisme*.

6. PrasastiSangguran (850 S/928 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin berupa nasi *dandanani hiniru*, *ambilambil*, *kasyan*, *litlit*, ... masakan *ranak*, *sangarangan*, *aryya*, *rumbarumbah*, sayuran lalap matang, *tetis*, berlimpah ruah daging asin, *bilulun*, ikan *kadiwas*, udang, ikan gurame, *layariayar*, *halahala*, dan telur yang dikeringkan. Selain itu masih ada sejumlah masakan *atatmipihan* dan sayur yang tidak diketahui bahan utamanya.

Teks:

(Bagian Belakang)

41. ..... *inangsean s'kul dandananihiniru an klaka ambilambil, kasyan litlit t'las ... aranak sangasangan aryya rumbaru*

42. *mba(h?) kulangan tetil(a) tumpuktumpuk ... hasin ...*

bilunlun ... kadiwas .... hurangkayan layarlayar halahala han wigang i jaring.

43. *pinda atatmipihan, pinda gangan ing ... n ... n ... prakara anadah ta sira kabaih, yaja ...*

7. Prasasti Linggasuntan (851 S/929 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan berupa nasi beserta lauk-pauknya berupa sayuran, ikan air tawar dan air asin, telur, dan tersaji pula minuman seperti tuak, cincau, dan siddhu, serta panganan kecil seperti dodol.

Teks:
Sisi C

12. ran kuran inangsean sku
13. I dandanan hinirusa
14. n kla kla ambil ambil
15. (ka) syan lit lit tlu sanak
16. (sa) nasanan haryyas rumba
17. (ru)mbah kuluban tetis tu
18. mpuk tumpuk dengan hanang deng ha
19. (si)n kakap hurang wilunglung ka
20. diwas kewan layar laya
21. r hala hala hantiga inarisunda
22. atap pehan pinda gana
23. n ing saron len sangka ri
24. knas iwak prakara anadah
25. sira kabaih ya ta sukha maninu
26. m siddhu cinca. kilang twak piti
27. ga sowang winuwuhan tambul i
28. nanjapan kura wukurima asam
29. (dwadwal madulu)r (ma)larih ma(ngso)

8. Prasasti Jeru-jeru (852 S/930 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin diletakkan di atas daun kuwung (daun pohon enau). Hidangan berupa *nasi paripurnna, sangkab, wulu, kandari*, ikan *kadiwa*, daging *asin*, daging ....

ra, slar, capacapa, rumahan, udang, *bilulung, halahala*, telur yang dikeringkan, dan *wuluninggangan* (*wulu* yang dimasak menjadi sayur). Selain itu ada masakan *kasyan* dengan rasa manis, *tewangan*, masakan *ranak, alapalap*, sayuran lalap matang, dan *tetis*.

Teks:
(Bagian Samping)

1. ... *maglar kawung sgu paripurnna*
2. *hara sangkah wulu kandari kadiwa*
3. ..... *denghasin dengan ... ra slar capaca*
4. *pa rumahan hurang bilulung halahala*
5. *hantiga inari, wuluninggangan mica*
6. ... *tak sasar takih kasyan lgi te*
7. *wangan tlu paranak alapalap i*
8. *hara kuluban tetep lumkas ta si*
9. *ra kabaih manadah* ...

9. Prasasti Alasantan (861 S/939 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin adalah nasi *dandanan hinirusan*, masakan *ambilambil, kasyan, litlit*, masakan *ranak sangsangan, haryyas, rumbarumbah*, sayuran lalap matang, *tetis*, melimpah ruah daging *hanan*, daging asin, ikan kakap, udang, *bijanjan*, ikan *kadiwas*, ikan gurame, *layarlayar, halahala*, telur yang dikeringkan, *sunda*, masakan *atakpihan*, daging kerbau, berbagai macam ikan termasuk ikan *pran pan pan*, daging, babi, angsa, hidangan *tambul* yang di-*anjap, kura, wuku*, ...

Teks:

IV 12. .... tan hana kantun itu manadah rin pkan ryy alasantan
kinurankuran inansean skul dandanan hinirusan klakla
ambilambil kasyan litlit tlusa

13. *ranak sangsangan haryyas rumbarumbah kuluban tetis*
kadiwas kawan layalayar halahala hantlu ina

14. *ri sunda atak pihan pinda limas in saron sang abheda*
sangken iwak, kwaih nikan kbo pinangan 3 ikan sawiji

pran pan pan pinangan tanda rakryan muan patih wahuta ikan 2 pinangan

15. *kinabehan de tanda rakryan muan patih wahuta rama, kidan 3 celen 1 hangsa 1 pinangan kinabehan anginum siddhu twak kilan pintu sowan sowan winuwuhan tambul inanjapan kura wuku*

10. Prasasti Paradah II (865 S/943 M)

Dalam prasasti ini dikatakan bahwa hidangan yang disediakan untuk para hadirin adalah nasi *dakdannan linirusan*, masakan *ambilambil*, (*ka*)*syan*, *lidllid*, *waragalan*, *rumbarumbah*, sayuran lalap matang, *tetis*, daging *hanan*, daging asin, ikan kakap, *rumahan*, ikan *kadiwas*, ikan gurame. Selain itu ada hidangan berupa masakan udang, kepiting, *bilulung*, *layarlayar*, *halahala*, telur yang dikeringkan, *sunda*, *atak pihan*, *tahulan*, dan *cinangannan*, *haryyas*, sayur, berbagai macam ikan dan daging kijang, hidangan *tambul* yang di-*anjap*, *kura*, *wuku*, *rima*, dan *asam*.

Teks:

(Bagian Belakang)

41. *... tan hana kantun itu manadah ing paglaran ing pkan tinuren kunaren(ngan) inangsean skul dakdannan linirusan klakla ambil lamwil*

42. *syan lidlid tusanek paliddha takih paring sulawaragalan pangapangan rumba rumbah kuluban tetis tumpuktumpuj dehana nuduhasid kakab*

43. *rumahan kadiwas kawan hurang gtam bilulung, laralayar halahala hantiga inarisun ( )a atak pihantahulan cinangannan haryyas paninangan ing sare*

44. *n llimas 12 len sangkarika iwak knas prakara anadah sira kabeh yatha sukha mangidung siddhu cinca tuak pintiga sowang winuwuhan tambul inanjapan*

45. *kura wuku rima asam ...*

Sedangkan data mengenai makanan dan minuman yang sudah dikenal oleh masyarakat Jawa Kuna dan naskah sebenarnya hampir sama dengan yang telah disebut-sebut di dalam prasasti, akan tetapi di dalam naskah biasanya lebih beragam dan banyak yang masih dapat dikenali saat ini, artinya kita masih mengkonsumsinya hingga saat ini. Naskah-naskah tersebut antara lain Ramayana, Arjuna Wujaya, Lubdhaka, Kidung Harsya Wijaya, Malat, Nawaruci, Korawacrama, Tantri, Adiparwa, Nagarakrtagama, Bhomakawya, Smaradhahana, dan lain-lain.

III. Sumberdaya Lingkungan Alam Untuk Masakan

Dari sumber prasasti dapat diketahui jenis-jenis tanaman yang ditanam oleh penduduk pada Masa Jawa Kuna, apakah hasilnya untuk memenuhi kebutuhan sendiri atau untuk diperdagangkan. Selain mengenai tanaman sebagai sumber makanan nabati, masyarakat Jawa Kuna juga telah membudidayakan hewan sebagai sumber makanan hewani. Sumber makanan tersebut dapat dikelompokkan menjadi: (a) padi-padian, (b) akar-akaran, umbi-umbian, dan pangan berpati, (c) kacang-kacangan dan biji-bijian berminyak, (d) sayur-sayuran, (e) buah-buahan, dan (f) pangan hewani (Kresno Yulianto 1986: 191-197). Dari bahan pangan mentah ini, manusia mengolahnya menjadi berbagai jenis masakan dan menghidangkannya dalam berbagai kesempatan.

3.1 Tanaman

Jenis tanaman untuk keperluan perdagangan yang ditanam oleh masyarakat Jawa Kuna dapat diketahui dari Prasasti Biluluk, antara lain cabe dan labu (OV 1918: 176). Sedangkan dari Nagarakrtagama (LX 1) disebutkan beberapa jenis tanaman yang ditanam oleh penduduk untuk keperluan perdagangan, antara lain *merica* (lada), *kalapa* (kelapa), *asem* (asam), *campalu* (asam muda), dan *wijyan* (ꦮijen); sedangkan tanaman utnuk keperluan konsumsi antara lain adalah *gadung* (sejenis umbi-umbian), *kacang* (kacang tanah), *hano* (aren), dan *titisan gading* (kelapan gading). Selain itu tentu saja disebutkan tentang tanaman padi dan jagung sebagai tanaman pangan, selain labu, ubi, talas, *baligo* (sejenis labu), kacang, jelai, jawawut, terong, bawang, jahe, cabai, dan limo

(Supomo 1977: 7, Titi Surti Nastiti 1991: 7), serta cengkeh dan pala (Wheatley 1959: 130).

Dalam Berita Cina Dinasti Sung (960-1279) dikatakan bahwa Pulau Jawa sangat cocok untuk pertanian, karena tanahnya datar. Selain padi, masyarakat Jawa menanam kelapa, tebu, dan buah-buahan (Groeneveldt, 1960: 15-16). Sedangkan dalam kitab *Ying-yai-sheng-lan* yang ditulis oleh Mahuan (pada tahun 1411), dikatakan bahwa iklim di daerah Jawa selalu panas, sehingga padi dapat dipanen dua kali setahun. Tanaman-tanaman yang dikenal pada masa itu adalah kelapa, tebu, dan berjenis-jenis buah-buahan (Groeneveldt 1960: 49).

Jenis tanaman yang berhubungan dengan masakan, seperti juga jenis tanaman sayur-sayuran, memang tidak banyak disebutkan di dalam prasasti (lihat Tabel 1), lain halnya dengan tanaman buah-buahan. Jenis tanaman sayur-sayuran yang pernah didapatkan antara lain adalah terong dan labu. Padahal masakan yang dibuat dari sayur-sayuran cukup sering disebutkan dalam prasasti, seperti *rumwahrumwah*, *dudutan*, *tetis*, dan *amacel-mecel*.

3.2 Hewan

3.2.1 Jenis Hewan Darat

Di dalam prasasti terdapat keterangan mengenai hewan ternak yang diperdagangkan di pasar, seperti kerbau, sapi, kambing, itik, ayam berikut telurnya (Bambang Soemadio 1984: 34), dan dipungut pajak bila dijual (Edhie Wuryantoro 1976: 117).

Selain itu keterangan mengenai jenis hewan juga dapat dilihat dari Nagarakrtagama, yaitu mengenai jenis hewan yang termasuk hewan buruan, yaitu babi hutan, kasuari, rusa, kelinci, banteng, kerbau, lembu, kucing, harimau, singa, serigala, biawak, dan kera (pigeaud, 1960-1963: 1: 37-40), tetapi tidak dijelaskan apakah hewan-hewan tersebut boleh dimakan.

Ada satu keterangan lagi mengenai hewan yang dijadikan makanan pada Masa Jawa Kuna, tetapi hanya boleh dimakan oleh kalangan terbatas -- raja dan keluarganya -- yang disebut *rajamangsa*. Pada Prasasti Sarwwadharmma (1269) dari Singhasari dan Prasasti Gandhakuti (1042) ada pula disebutkan kata *badawang* (kura-kura), *wdus gunting* (kambing muda yang belum keluar ekornya),

karung putih (babi hutan aduan), *asu tugel* (anjing yang dikebiri), sebagai jenis pangan yang termasuk untuk kelompok 'elit birokrasi' itu (Edi Sedyawati 1985: 255; Jan Wisseman 1982: 106).

3.2.2 Jenis Hewan Air

Jenis hewan air yang dimakan oleh masyarakat pada waktu itu cukup beraneka, baik yang berasal dari air tawar (sungai) maupun air asin (laut), misalnya saja ikan gurame, ikan tengiri, udang sungai dan laut, kepiting sungai dan laut, cumi-cumi, kura-kura, dan kerang (untuk jelasnya, lihat Tabel 1).

Selain itu ada beberapa jenis ikan yang belum diketahui apakah termasuk jenis ikan air tawar atau air asin, yaitu bijanjan, bilunglung, harangharang, halahala, dan kandari (Zoetmulder 1982, Jones 1984).

IV. Jenis-jenis Masakan pada Masa Jawa Kuna

Melalui sumber prasasti diketahui bahwa masakan pada masyarakat Jawa Kuna terdiri dari berbagai jenis masakan, yaitu masakan yang berasal dari daging, ikan, dan sayur-sayuran yang diolah menjadi jenis-jenis masakan, baik berupa lauk-pauk maupun sayur (lihat Tabel 4).

Pada waktu pesta peresmian suatu daerah/desa menjadi sima, hidangan yang disediakan untuk para hadirin terdiri dari makanan ringan (penganan), minuman, dan makan besar. Dalam acara makan besar, jenis-jenis masakan yang dihidangkan terdiri dari nasi putih beserta lauk-pauk dan sayurnya; nasi paripurnna, yaitu nasi lengkap/sempurna dengan tumpeng, yang sering dihidangkan pada waktu upacara selamatan (Titi Surti Nastiti dkk. 1982: 39).

Selain itu ada juga yang disebut nasi mantiman beserta lauk-pauk dan sayurannya, dan nasi *dandanani hiniru* atau *dandananan hinirusan* beserta lauk-pauk dan sayurnya. Nasi *mantiman* kemungkinan adalah nasi tim atau nasi liwet (Jawa/Sunda), yaitu nasi yang dimasak dengan diberi air dalam jumlah yang banyak, sehingga agak lunak, sedangkan nasi *dandanani hiniru* atau *dandanan hinirusan* adalah nasi putih yang dihidangkan dengan *didandani* (dihias) dengan lauk-pauk dan kesemuanya diletakkan bersama-sama dalam sebuah *nyiru* (tam-

pah). Jadi sama dengan nasi *paripurnna*, tetapi lauk-pauknya tidak selengkap nasi *paripurnna*.

Jenis-jenis masakan yang dihidangkan terdiri daging (kambing, kijang, kerbau, babi, sapi, angsa, dll) dan ikan (kambing, gurame, tengiri, pari, parang, bawal, selar, dll.) baik yang telah dikeringkan (diasin dan tawar) maupun basah, yang dimasak dengan digoreng atau pun kerang, ikan gabus yang digoreng dengan telur (*dlog inarin muan hantrin*), telur yang dikeringkan (*hantrini inan*) dan masakan dari daging atau ikan yang dimasak secara khusus yang disebut dalam prasasti: *letlet/lidlid/litlit, kasyan*, dan *tetis*. Serta ada pula suatu jenis masakan yang disebut *wagalan* dan *halahala*, serta *haranharan/sahasanan/ sangasangan/cinaganan*, yaitu sejenis masakan yang disiapkan di atas arang (dipanggang). Juga ada jenis masakan dari daging burung (alapalap), dan daging kura-kura (capacapa dan kura).

Jenis masakan yang berkuah atau sayur berkuah juga ada, yaitu yang terbuat dari daging kerbau, babi, kambing, dan sapi. Sayur ini boleh jadi berkuah bening semacam sop atau soto, atau berkuah kental semacam gulai atau opor. Jenis masakan yang disebut *dalamman* kemungkinan juga sejenis gulai, karena isi perut hewan (kambing atau sapi) pada masa sekarang dipakai juga sebagai gulai misalnya saja gulai kambing. Selain itu juga kemungkinan dalamman itu dimasak dengan digoreng, seperti kita sekarang mengenal gorengan babat dan iso sapi.

Jenis masakan berupa sayur lainnya adalah wuluninggangan yang berarti sayur dari wulu (nama sejenis sayuran) dan *haryyas/hinaryyasan/aryya*, yaitu jenis masakan dari inti batang pohon pisang. Jenis masakan seperti ini masih dikenal hingga masa sekarang, terutama di daerah Indonesia Timur. Oleh karena di dalam prasasti disebutkan adanya tanaman terong, labu, dan baligo (sejenis labu), maka mungkin pula jenis sayuran ini juga dipakai sebagai campuran dalam salah satu jenis masakan yang berupa sayur. Namun mungkin juga terong, labu, dan baligo ini dipakai untuk masakan sehari-hari. Informasi tentang sayuran memang sedikit sekali bisa dijumpai dalam prasasti, lain halnya dengan jenis buah-buahan.

Selain jenis lalap mentah, seperti *rumwarumwah*, *dudutan*, dan *atah*, juga ada lalapan masak, seperti *kuluban* (lalap yang dimasak/direbus). *Kuluban* ini

biasanya dijumpai sebagai pelengkap di dalam nasi tumpeng (*nasi paripurnna*) yang disebut urap, yaitu sayur-sayuran matang yang dimakan bersama dengan sambal dari kelapa muda (sambal urap). Sayangnya di dalam prasasti tidak ada keterangan yang menyertai kata *kuluban*. Kemungkinan jenis lain adalah pecel, yaitu sayur-sayuran matang yang dimakan bersama dengan sambal kacang. Bahan pembuat sambal urap maupun sambal kacang memang telah dikenal oleh masyarakat Jawa Kuna, jadi mungkin saja yang dimaksud sebagai *kuluban* adalah urap atau pecel, hanya saja tidak ada keterangan tambahan untuk sambalnya.

Jenis-jenis masakan yang dihidangkan dalam pesta pada masa lalu mungkin lebih beragam dalam hal sumber bahan mentahnya apabila dibandingkan dengan masa sekarang. Hal ini dapat dilihat dengan dipergunakannya daging babi, kelelawar, kura-kura, dan kijang, di samping daging biasa yang sudah umum dipergunakan pada masa kini. Hewan babi, kelelawar, kura-kura, dan kijang hingga kini jelas masih kita kenal, namun tidak atau jarang sekali dijadikan masakan. Ini bisa disebabkan hewan-hewan tersebut dianggap tidak sesuai dengan agama atau kepercayaan masyarakat sekarang (seperti babi diharamkan oleh orang Islam), atau karena hal-hal lainnya.

V. Penutup

Dari prasasti-prasasti dan sumber data lainnya yang telah diuraikan di muka dapatlah kiranya diperoleh suatu gambaran mengenai jenis-jenis masakan yang dikenal masyarakat Jawa Kuna dan biasa dihidangkan pada waktu pesta peresmian suatu daerah/desa menjadi *sima*, yaitu jenis masakan (lauk-pauk), jenis penganan dan minuman. Jenis-jenis masakan tersebut berasal dari daging, ikan, dan sayur-sayuran yang diperoleh dari lingkungan alam sekitar, yang kemudian diolah menjadi berbagai jenis masakan, baik berupa lauk maupun sayur, demikian pula dengan jenis penganan dan minuman.

Cara memasaknya juga sama dengan masyarakat masa sekarang, yaitu digoreng, direbus, dipanggang, atau dimakan mentah/lalap. Selain itu masyarakat Jawa Kuna juga telah mengenal cara mengawetkan bahan-bahan makanan supaya tahan lebih lama, yaitu seperti dikeringkan dengan diberi garam atau diasin, seperti *asinasin* dan *den asin*; dikeringkan tanpa garam (tawar) yang disebut da-

lam prasasti sebagai *den hanan*, sesuai dengan jenis lauknya; diberi bumbu atau asam, yaitu diasam atau dipindang, seperti *hasemhasem* dan *pindan*, dan diasap yang disebut dalam prasasti dengan *dadanan hawan in warawan* (daging yang diasap).

Mengenai bahan yang dipergunakan untuk membuat berbagai jenis penganan tidak banyak keterangan yang dapat dipakai, tetapi kita dapat membandingkannya dengan jenis penganan yang masih ada hingga sekarang yang beberapa di antaranya dapat diketahui bahannya. Berdasarkan bahan yang dipakai jenis-jenis penganan tersebut dapat digolongkan menjadi dua, yaitu penganan yang dibuat dari bahan nabati, yaitu beras, ketan, biji-bijian, kacang-kacangan, umbi-umbian, dan buah-buahan, sedangkan dari bahan hewani adalah berasal dari daging kura-kura (Amelia 1992: 214).

Masyarakat Jawa Kuna ternyata telah mengenal minuman yang mengandung alkohol yang diolah dengan cara idstilasi dan fregmentasi. Adapun bahan-bahan yang dipergunakan untuk membuat berbagai jenis minuman tersebut berasal dari jenis-jenis tumbuhan yang telah dikenal pada masa itu.

Tetapi khusus untuk minuman keras, selain buatan lokal, jenis tertentu seperti arak dan minu adalah minuman yang diimpor dari luar negeri (Nastiti 1989: 91).

Pengetahuan tentang makanan yang dikenal pada masa Jawa Kuna ini nampaknya bisa membawa kita kepada suatu kesimpulan, bahwa banyak jenis masakan, penganan, dan minuman tersebut yang bila diamati lebih teliti sesungguhnya masih terus dimakan hingga ke masa sekarang. Meski beberapa jenis masakan dan penganan banyak yang memang bisa disamakan dengan yang masih dikenal masyarakat Jawa sekarang, meski tentu terdapat sejumlah perbedaan di antara keduanya.

Secara tidak langsung, pengetahuan tentang makanan pada masa Jawa Kuna ini mungkin dapat berguna untuk menambah data bagi upaya untuk menyusun sejarah masakan Jawa, yang sampai sekarang belum pernah dilakukan.

Catatan Kaki

[1] Kebutuhan dasar manusia antara lain kebutuhan sosial, jasmani, dan kejiwaan. Termasuk sosial misalnya adalah kebutuhan untuk berhubungan dengan orang lain, kebutuhan akan bantuan orang lain, dan sebagainya. Termasuk kebutuhan jasmani antara lain adalah kebutuhan makan, minum, bernafas, bersebadan, dan sebagainya. Termasuk kebutuhan kejiwaan misalnya saja kebutuhan akan rasa tenteram, aman, dan kebutuhan akan kasih sayang (Parsudi Suparlan 1982: 5-6)

[2] *Sima* ialah sebidang tanah, baik berupa sawah, kebun, desa (atau beberapa desa), taman, bahkan adakalanya hutan, karena sesuatu hal dijadikan daerah perdikan. Alasan penetapan sima bermacam-macam, antara lain adalah untuk pemeliharaan bangunan suci, sebagai anugerah raja kepada pejabat/rakyat yang telah berjasa, atau karena alasan lain (Boechari, 1977: 94-95).

[3] Peristiwa penetapan daerah menjadi *Sima* merupakan peristiwa yang penting, karena menyangkut perubahan status sebidang tanah. Oleh karena itu, untuk menjaga supaya status tanah akan tetap dipertahankan terus-menerus secara turun-temurun, maka penetapan *sima* ini diperingai dalam prasasti.

[4] ke-21 prasasti itu adalah:

1. Prasasti Waharu I (795 S/873 M).
2. Mulak (800 S/879 M).
3. Kwak I (801 S/879 M).
4. Er Hangat (810 S/888 M).
5. Taji (823 S/901M).
6. Panggumulan I (824 S/902 M).
7. Watukura I (824 S/902 M).
8. Mantyasih I (829 S/907 M).
9. Mantyasih III (t.t.).
10. Rukam (829 S/907 M).
11. Lintakan (841 S/919 M).
12. Sangguran (850 S/920 M).
13. Waharu II (851 S/929 M).
14. Gulung-gulung (851 S/929 M).
15. Linggasuntan (851 S/929 M).
16. Turyyan (851 S/929 M).
17. Wimalasrama (t.t).
18. Kampak (t.t.).
19. Jeru-jeru (852 S/930 M).
20. Alasantan (861 S/939 M).
21. Paradan II (365 S/943 M).

KEPUSTAKAAN

Amelia

1992 "Aneka Penganan pada Masa Jawa Kuno", dalam *PIA VI*, Batu Malang. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Anita Swandayani

1989 *Makanan dan Minuman Dalam Masyarakat Jawa Kuno Abad 9-10 M: Suatu Kajian Berdasarkan Sumber Prasasti dan Naskah*. Skripsi Sarjana Sastra Bidang Arkeologi. Jakarta: FSUI

Bambang Soemadio (ed.)

1984 *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II*. Editor Umum: Marwati Djoenet Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto. Jakarta: Balai Pustaka.

Barret Jones, Antoinette M.

1984 *Early Tenth Century Java form the Inscription*. Dordrecht-Holland: Foris Publications.

Boechari

1977 "Epigrafi dan Sejarah Indonesia", dalam *Majalah Arkeologi*, Th. I (1). Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, hlm. 1-35.

Boechari, M. dan A.S. Wibowo

1986 *Prasasti Koleksi Museum Nasional*, Jilid I. Jakarta: Proyek Pengembangan Museum.

Brown, Lester R. & Erik P Eckholn

1977 Dengan Sesuap Nasi. Judul asli: By Bread Alone. Jakarta: Gramedia.

Casparis, J.G. de

1950 *Prasasti Indonesia: Inscriptiesuitde Cailendra-Tijd*. Bandung: AC Nix & Co.

Chang, Kwang Chih

1977 "Introduction", dalam Kwang Chih Chang (ed), *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven - London: Yale University Press, hlm. 3-21.

Damais, L.C.

1952 "Etudes d'Epigraphie Indonesienne: III. Liste des Principales Inscriptions Datees de l'Indonesia", *BEFEO XLVI*, hlm. 1-105.

1970 *Repertoire Onomastique de l'Epigraphie Javanaise Jasqu'a Pu Sindok Sri Isanawikrama Dharmmottiengadewa*. Pulb. de l'EFEO, tome LXVI. Paris.

Edi Sarwono

1985 *Flora pada Relief Karmawibhangga Candi Borobudur*. Skripsi Sarjana Sastra Bidang Arkeologi, Jakarta: FSUI.

Edi Sedyawati

1985 *Pengarcaan Ganesa Masa Kadiri dan Singhasari*. Disertasi pada Universitas Indonesia. Jakarta: Universitas Indonesia.

Fadhila Arifin Aziz

1991 "Limbah Sisa Fauna: Salah Satu Bentuk Hasil Perilaku Konsumsi Pangan Masyarakat Trowulan Kuno", dalam *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi (AHPA)* II di Trowulan. Jakarta: Puslit Arkenas, hlm. 219-226.

Geertz, Clifford

1983 *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Jakarta: Bhrata Karya Aksara.

Groeneveldt, W.P.

1980 *Historical Notes on Indonesian and Malaya, Compiled form Chinese Sources*. Jakarta: Bhrata.

Hirschoff, Paula M dan Neil G. Kotler (eds.)

1989 *Completing the Food Chain*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Juynboll, H.H.

1899 "Het Oud-Javaansche Gedicht Sumanasantaka", dalam *BKI* 50.

1923 *Oudjavaansche-Nederlandsche Woordenlisjt*. Leiden: E.J. Brill.

Kresno Yulianto Sukardi

1986 "Sumbangan Pangan pada Masyarakat Jawa Kuno: Data Arkeologi-Sejarah Abad IX-X Masehi", dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV*, Jilid I. Jakarta: Puslit Arkenas, hlm. 188-210.

Kusen

1994 "Raja-raja Mataram Kuna dari Sanjaya Sampai Balitung: Sebuah Rekonstruksi Berdasarkan Prasasti Wanua Tengah III", dalam *Seminar Evaluasi dan Interpretasi Baru Sejarah Indonesia Kuna* (Dalam Rangka Purna bakti Drs. M.M. Soekarto K. Atmodjo). Yogyakarta: Balai Arkeologi.

Lien Dwiari Ratnawati

1992 "Jenis-jenis Masakan pada Masa Jawa Kuna", dalam *PIA VI* di Batu, Malang. Jakarta: Puslit Arkenas.

Magetsari, Nurhadi

1979 *Kamus Arkeologi Indonesia 2*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Mardiwaesito, L.

1978 *Kamus Jawa Kuno - Indonesia*. Ende-Flores: Nusa Indah.

Nico Kalangie

1986 "Makanan Sebagai Suatu Sistem Budaya: Beberapa Pokok Perhatian Antropologi Gizi", dalam *Ilmu-ilmu Sosial Dalam Pembangunan Kesehatan*. Jakarta: Gramedia.

Rita Fitriati

1990 "Pasak-pasak dari Prasasti Masa Balitung dan Sindok", dalam Edi Sedyawati dkk. (eds.), *Monumen: Karya Persembahan Untuk Prof. Dr. R. Soekmono*. Jakarta: FSUI, hlm. 102.

Sarkar, H. Bh.

1971 *Corpus of the Inscription of Java*. 2 vols.

Soewito Santoso

1980 *Ramayana Kakawin, Jilid 1-3*, Singapura: The Institute of South East Asian Studies.

Suhardjo

1985 Pangan, Gizi, dan Pertanian. Jakarta: UI Press.

Supomo, S.

1977 *Arjunawijaya: A Kakawin of Mpu Tantular*, Jilid 1-2. The Hague: Martinus Nijhoff.

Timbul Haryono

1980 "Gambaran Tentang Upacara Penetapan Sima", dalam *Majalah Arkeologi* No. 1-2 (Th. III). Jakarta: FSUI. hlm. 35-54.

Titi Surti Nastiti

1989 "Minuman pada Masyarakat Jawa Kuno", dalam *PIA V*. Jakarta: Puslit Arkenas, hlm. 83-98.

Titi Surti Nastiti dkk.

1982 *Tiga Prasasti dari Masa Balitung*. Jakarta: Puslit Arkenas (Proyek Penelitian Purbakala Jakarta).

Van Setten van der Meer, N.C.

1979 *Sawah Cultivation in Ancient Java: Aspect of Development During the Javanese Period, 5th to 15th Century*. Canberra: Faculty of Asian Studies in Association with Australian National University Press.

Wheatley, P.

1959 "Geographical Notes on Some Commoditias Involved in Sung Trade", dalam *JMBRaS* 32-2.

Zoetmulder, P.J.

1982 *Old Javanese English Dictionary*, Jilid 1 & II. 's-Gravenhage-Martinus Nijhoff.



Foto 3. Suasana diskusi dalam persidangan

PERKEMBANGAN KOTA PALEMBANG: GAMBARAN DINAMIKA MASYARAKAT DI DAERAH PESISIR

Bambang Budi Utomo

1. Pengantar

Kota merupakan hasil perkembangan bentuk pemukiman. Mulai dari pemukiman yang sederhana sampai ke pemukiman yang kompleks. Perkembangan sekelompok pemukiman menjadi sebuah kota dapat tergantung dari dinamika masyarakat yang tinggal di pemukiman itu dan daya dukung lingkungannya. Sebuah kota pelabuhan, di manapun lokasinya, apakah di daerah pesisir pantai atau di tepi sungai besar yang dapat dilayari, akan lebih cepat berkembang dibandingkan dengan sebuah kota di pedalaman. Ramai tidaknya pelabuhan dapat tergantung dari berbagai faktor, antara lain faktor lingkungan. Pelabuhan bukan asal saja tempat berlabuh, tetapi tempat di mana kapal dapat berlabuh dengan aman, terlindung dari ombak yang besar, angin dan arus yang kuat (Poesponegoro & Nugroho Notosusanto 1984: 53).

Suatu bentuk pemukiman dapat disebut kota apabila memiliki kriteria-kriteria tertentu. Namun untuk menentukan kriteria-kriteria itu sangat tidak mudah, sehingga sering menimbulkan perbedaan pendapat. Gordon Childe mengajukan beberapa pendapat mengenai kriteria-kriteria sebuah kota, yaitu:

1. Ukuran kota lebih luas dan jumlah penduduk lebih padat jika dibandingkan dengan pemukiman sebelumnya;
2. Komposisi dan fungsi penduduk kota sudah berbeda dengan penduduk desa;
3. Produser-produser primer harus membayar pajak pada raja;
4. Adanya *monumental public building*;
5. Adanya kelas-kelas penguasa (pendeta, pemimpin sipil dan militer, dan pengawal);

6. Telah dikenal tulisan;
7. Telah dikenal pencatatan (administrasi);
8. Banyak spesialis, antara lain artis, tukang, pengrajin, dan pemahat;
9. Mengenal perdagangan jarak jauh; dan
10. Banyak ahli.

Meskipun kriteria-kriteria ini bukan merupakan ketentuan yang berlaku mutlak, akan tetapi apa yang diajukan oleh Gordon Childe ini dapat memberikan gambaran mengenai pengertian kota kuno (awal).

Berdasarkan data tertulis dan data arkeologi yang sampai kepada kita, di Nusantara ini banyak terdapat kota kuno yang merupakan perkembangan dari sekelompok pemukiman. Ada pemukiman-pemukiman kuno yang mengalami perkembangan pesat, ada yang lambat, dan ada pula yang mati. Sebuah kota tidak berdiri sekaligus, tetapi melalui proses perkembangan (Weber 1958; 1977).

Perkembangan sebuah pemukiman menjadi sebuah kota dapat tergantung dari keletakannya, sumber daya alam, dan dinamika dari masyarakat yang tinggal di pemukiman tersebut. Dari sekian banyak pemukiman kuno yang berkembang menjadi sebuah kota yang terus berkembang, salah satu di antaranya adalah kota Palembang. Berdasarkan angkatahun yang tercantum dalam Prasasti Kedukan Bukit, lokasi Palembang telah dihuni manusia sekurang-kurangnya sejak tanggal 16 Juni 682 Masehi. Sejak tanggal tersebut, pemukiman yang semula merupakan sebuah wanua (perkampungan) terus berkembang menjadi sebuah kota. Dalam makalah ini saya akan berusaha untuk melihat perkembangan kota tersebut dengan bukti-bukti arkeologis yang ditemukan. Sebagai penuntun untuk melihat perkembangan kota Palembang adalah kriteria-kriteria yang diajukan oleh Gordon Childe.

2. Gambaran Kota

Kota Palembang yang merupakan ibukota Propinsi Sumatra Selatan secara astronomis terletak antara garis 101o-105o Bujur Timur dan garis 1o30'-2o Lintang Selatan. Keadaan topografisnya agak datar dengan ketinggian antara 10-30 meter di atas muka laut. Di tengah kota yang luasnya lebih dari 400 kilometer persegi ini mengalir Sungai Musi. Di sisi selatan Sungai Musi ini merupakan daerah dataran yang berawa-rawa dengan sebuah bukit kecil yang tingginya se-

kitar 15 meter di atas muka laut. Bukit kecil yang dikenal dalam Kitab Sejarah Melayu itu disebut Gunung Mahamiru. Daerah ini pada masa sekarang merupakan daerah padat hunian dengan rumah-rumah yang dibangun di atas rawa-rawa.

Lain halnya dengan sisi selatan Musi, sisi utara Sungai Musi merupakan suatu dataran yang makin meninggi ke arah utara sungai. Daerah rawa hanya terdapat di sekitar sungai yang bermuara ke Sungai Musi, misalnya Sungai Kedukan, Sungai Sekanak, dan Sungai Lambidaro. Daerah tertinggi di kota Palembang terletak di sebelah utara kota menuju ke arah Talang Betutu dan Talang Tuo. Bukit Siguntang yang juga dikenal dalam Kitab Sejarah Melayu terletak di sebelah baratlaut kota. Bukit yang tingginya 26 meter di atas muka laut ini merupakan tempat yang tertinggi di kota Palembang. Di kaki bukit ini mengalir Sungai Kedukan yang kemudian bermuara ke Sungai Musi.

Di sisi selatan kota Palembang terdapat muara-muara sungai besar, yaitu Sungai Komering, Sungai Ogan, dan Sungai Kramasan. Ketiga batang sungai ini berasal dari daerah pedalaman dan bermuara di Sungai Musi. Sungai-sungai ini merupakan sungai besar yang dapat dilayari sampai daerah pedalaman. Di samping itu, ada juga sungai-sungai kecil yang berasal dari daerah rawa-rawa di sisi utara kota Palembang dan kemudian bermuara di Sungai Musi, misalnya Sungai Lambidaro, Sungai Kedukan, Sungai Sekanak, Sungai Bajas, Sungai Lawang Kidul, dan Sungai Buah.

Kota Palembang yang dibangun di atas tanah aluvial endapan Sungai Musi ini telah memiliki sejarah peradaban manusia yang cukup panjang. Berdasarkan data tertulis yang sampai kepada kita, Palembang telah dihuni manusia sekurang-kurangnya sejak abad ke-7 Masehi. Prasasti Kedukan Bukit yang ditemukan di wilayah sebelah barat kota Palembang menyebutkan pembangunan wanua Sriwijaya pada tanggal 16 Juni 682 Masehi (Boechari 1993: A1 1-14). Pada masa sebelum itu, Palembang mungkin telah dihuni manusia, karena jauh di pedalaman Musi sudah ada peradaban yang lebih awal. Melalui Sungai Musi dan anak-anaknya, manusia dari daerah pedalaman datang ke Palembang. Apalagi Palembang merupakan tempat bertemunya orang-orang dari daerah hulu sungai-sungai yang bermuara di kota ini.

Di dalam kitab Ying-yai Sheng-lan yang ditulis oleh Ma-Huan (1416 Masehi) dari masa Dinasti Ming diceritakan: "Chiu-kang, nama kunonya ialah San-fo-ch'i, nama aslinya ialah Po-lin-pang berada di bawah kekuasaan Chao-wa (=Jawa). Di sebelah timur berbatasan dengan Chao-wa, di sebelah barat berbatasan dengan Man-la-chia (=Malaysia), di sebelah selatan terdapat gunung-gunung tinggi, di sebelah utara dekat dengan lautan besar. Jika datang kapal-kapal dari berbagai tempat, maka terlebih dahulu sampai di Selat P'eng-chia kemudian baru memasuki Tan-kang (mungkin yang dimaksud dengan Sungai Palembang). Kemudian para pedagang memasuki sungai dengan menggunakan perahu kecil, dan tibalah mereka di negeri itu. Para pedagang kemudian mengikat perahunya di pantai tepian sungai. Di pantai terdapat banyak pagoda (=candi) yang terbuat dari bata" (Soan 1972: 16).

Gambaran berita Cina ini cocok dengan keadaan di Palembang, apabila kita berasumsi ibukota Kadatuan Sriwijaya terletak di sebelah barat kota Palembang. Dari arah muara, yang mula-mula terlihat adalah situs Gedingsuro, kemudian menuju ke arah hulu barulah daerah Kedukan Bukit. Berita Cina ini memang tidak cukup relevan untuk melihat gambaran ibukota Sriwijaya abad ke-7 Masehi Pagoda yang dimaksud dalam berita Cina itu adalah kompleks percandian Gedingsuro abad ke-14 Masehi. Bekas ibukota Kadatuan Sriwijaya di daerah Kedukan Bukit mungkin masih dipakai pada masa yang kemudian, dan gambaran ibukota Sriwijaya itu sesuai dengan konsep kosmos walaupun pelaksanaannya agak menyimpang. Bukit Siguntang yang diumpamakan sebagai Gunung Meru berada tidak di tengah ibukota. Sebagai gantinya adalah keraton yang dibuat dari bahan yang mudah rusak (kayu).

Daerah Palembang dan sekitarnya merupakan suatu daerah yang mempunyai ekosistem rawa. Sebagai suatu daerah yang berawa-rawa, untuk membuat suatu ibukota kerajaan diperlukan tenaga kerja yang banyak, terutama untuk mengeringkan rawa-rawa dan menjadikannya daerah pemukiman yang layak. Sumber bahan yang dipakai untuk membuat rumah tinggal dapat diperoleh dari hutan sekitarnya. Lain halnya dengan di Yasodharapura. Bahan untuk membuat bangunan adalah batu kali, karena batu mudah diperoleh dari daerah pedalaman yang bergunung-gunung. Karena Palembang terletak di dataran aluvial dan di sekitarnya terdapat hutan tropis yang masih luas, maka bahan yang mudah

didapat adalah kayu. Bahan batu mungkin dibawa dari daerah pedalaman. Karena itu bahan batu hanya dipakai untuk membuat arca dan hiasan bangunan, seperti kala dan makara.

Sebuah kota terdiri dari sekelompok rumah, rumah yang satu terpisah dengan rumah yang lain, tetapi merupakan kediaman yang relatif tertutup. Apabila sebuah kota dipandang dari segi ekonomi, maka kota itu merupakan suatu tempat tinggal yang penduduknya terutama hidup dari perniagaan dan perusahaan, dan bukan dari pertanian. Di dalam lingkungan kota itu terdapat berbagai macam kegiatan, misalnya perindustrian, pertukangan, dan perdagangan. Masing-masing kegiatan itu satu sama lain saling berkaitan membentuk suatu jaringan. Dapat dikemukakan sebagai contoh, misalnya industri di dalam lingkungan sebuah kota. Industri di sini tidak perlu dekat dengan sumber alam tempat bahan baku diambil, karena sudah ada bagian lain yang memasok bahan baku untuk industri itu.

Kebanyakan kota terletak di persimpangan jalan pengangkutan darat atau sungai, atau persimpangan antara dua jalan darat. Di tempat-tempat persimpangan jalan itu terdapat gudang-gudang, tempat penginapan, rumah makan, kantor-kantor urusan pajak, dan pasar. Di tempat itu terdapat juga segala macam kegiatan yang menyangkut perdagangan. Sebagai hasilnya kota itu lama kelamaan tumbuh menjadi sebuah kota yang besar. Berdasarkan anggapan itu, apabila dilihat dari segi ekonomi Palembang cukup memenuhi syarat sebagai kota dagang. Palembang terletak di persimpangan jalan pengangkutan, yaitu di tepi sungai Musi dan di muara Sungai Ogan dan Kramasan serta di persilangan jalan laut antara Jawa dan daratan Asia. Melalui sungai-sungai ini barang-barang komoditi dibawa dari daerah pedalaman untuk dipasarkan di Palembang. Kemudian barang-barang tersebut dibawa oleh kapal-kapal yang singgah di Palembang ke daerah lain. Dengan majunya volume perdagangan lama kelamaan Palembang tumbuh dan berkembang mulai dari pembangunan wanua oleh Dapunta Hiyang pada tahun 682 Maschi dengan bangunan-bangunannya dari kayu dan bambu hingga masa Kesultanan Palembang Darussalam dengan bangunan-bangunan istana, benteng, dan masjid dari bahan batu, bata yang dilekatkan dengan semen.

Sebuah kota setidak-tidaknya harus ada bangunan untuk kepentingan umum, misalnya bangunan peribadatan dan bangunan pengairan baik untuk pertanian maupun untuk pengendali banjir. Sebagai sebuah kota pusat Kadatuan Sriwijaya, persyaratan itu cukup memadai. Beberapa buah situs memberikan petunjuk adanya aktivitas keagamaan. Situs-situs yang merupakan sisa public building adalah Bukit Siguntang, Pagaralam, Candi Angsoka, Lemahabang, dan Gedingsuro. Sesuai dengan fungsinya, bangunan-bangunan ini ditempatkan pada sebuah lokasi yang lebih tinggi, di daerah yang jauh dari lokasi pemukiman. Berdasarkan konsep tata- ruang dalam agama Buddha, bangunan pemukiman harus berlokasi di daerah selatan Gunung Meru. Bangunan-bangunan suci di Palembang, berlokasi di sebelah utara situs-situs pemukiman yang ada di sepanjang tepian Sungai Musi.

Untuk seluruh wilayah pusat Kadatuan Sriwijaya (Palembang), tempat yang dianggap paling suci adalah Bukit Siguntang. Di puncak bukit yang tingginya 26 meter di atas muka laut ini, dulunya mungkin ditempatkan sebuah arca Buddha yang tingginya hampir 4 meter. Di sekeliling arca Buddha itu, berdiri beberapa buah stupa yang dibuat dari bata. Di daerah kaki bukit mungkin terdapat bangunan-bangunan para pemelihara dan pengelola bangunan suci tersebut. Survei yang dilakukan oleh Westenenk, Schnitger dan penelitian yang dilakukan oleh Pusat Penelitian Arkeologi Nasional berhasil menemukan petunjuk tersebut. Pada waktu Westenenk dan Schnitger melakukan survei tahun 1930-an, mereka berhasil menemukan sisa-sisa bangunan stupa dari bata di sekitar puncak Bukit Siguntang. Ekskavasi yang dilakukan oleh Pusat Penelitian Arkeologi Nasional pada tahun 1989 dan 1990 berhasil menemukan sisa fondasi bangunan di kaki sebelah barat Bukit Siguntang di Situs Tanjung Rawa.

Petunjuk tertulis mengenai adanya bangunan untuk kepentingan umum di pusat Kadatuan Sriwijaya, diperoleh dari catatan harian yang dibuat oleh I-tsing pada tahun 680-an. Dalam catatannya I-tsing menyebutkan:

" Di ibukota yang dikelilingi oleh benteng, terdapat lebih dari 1000 pendeta Buddha, semuanya rajin mencurahkan perhatiannya kepada ilmu dan mengamalkan ajaran Buddha. Mereka melakukan penyelidikan dan mempelajari ilmu yang ada pada waktu itu, tidak ada bedanya dengan Madhya-desa di India. Aturan-aturan dan upacara keagamaan sama sekali tidak berbeda. Oleh karena itu dianjurkannya, bila ada pendeta Cina yang ingin pergi ke India untuk mengikuti ajaran-ajaran dan membaca teks-teks asli, ada baik-

nya mereka tinggal di Sriwijaya dua/tiga tahun dahulu untuk berlatih, sebelum berangkat ke India" (Slametmulyana tt: 109).

Berdasarkan berita I-tsing ini kita dapat menduga bahwa di Sriwijaya terdapat bangunan-bangunan suci, asrama untuk para pendeta dan para siswa yang belajar agama, dan mungkin perpustakaan yang menyimpan teks-teks agama Buddha.

Keberadaan wihara dan asrama untuk para pendeta Buddha di kota Sriwijaya mungkin dapat ditelusuri sisanya pada situs-situs arkeologi yang terdapat di sebelah timur kota Palembang. Petunjuk itu ditemukan di Situs Lemahabang dan Situs Gedingsuro. Di kedua lokasi ini ditemukan sejumlah besar arca Buddha dan Bodhisattwa dalam ukuran yang kecil (8-10 Cm). Arca perunggu dan kadang-kadang dilapis emas ini, biasa ditempatkan di sebuah wihara atau asrama tempat tinggal para pendeta. Selain itu ditemukan juga stupika yang dibuat dari bahan tanah liat yang di bagian dalamnya terdapat tablet tanah liat dengan tulisan mantra-mantra Buddha. Ekskavasi yang dilakukan pada tahun 1973 di Situs Lemahabang berhasil menemukan lebih dari 400 buah stupika tanah liat, di samping sebuah arca Bodhisattwa Awalokiteswara (Bronson 1976: 229). Temuan stupika semacam ini banyak persamaannya dengan stupika-stupika yang ditemukan di sekitar Candi Borobudur, Jawa Tengah (OD 1935: 17), Banyuwangi (Jawa Timur), dan Bali (Bosch 1961). Tablet-tablet tanah liat tersebut ada yang menunjukkan tulisan-tulisan dalam huruf pre-Nagari yang isinya pada umumnya menunjukkan tentang ajaran-ajaran Buddha (*dharmma text*). Berdasarkan langgam seni arca dan bentuk tulisan pada tablet tanah liat menunjukkan pertanggalan sekitar abad ke-7-10 Masehi. Benda-benda ini biasa ditempatkan di dalam komleks wihara dan asrama. Dengan bahan apa bangunan wihara dan asrama ini dibuat, belum dapat diketahui dengan pasti. Kalau bangunan-bangunan itu dibuat dari bata, tentu masih meninggalkan sisanya. Temuan bata di Situs Lamahabang tidak ada. Dengan demikian dapat diduga bahwa wihara atau asrama yang ada di daerah sekitar Lemahabang itu dibuat dari bahan kayu yang tidak meninggalkan sisanya.

Berbeda halnya dengan temuan di Situs Lemahabang. Temuan di Situs Gedingsuro menunjukkan adanya sisa bangunan dari bahan bata. Sisa bangunan yang sejaman dengan masa Kadatuan Sriwijaya, ditemukan sekitar 200 meter ke

arah utara dari Situs Percandian Gedingsuro. Situs Percandian Gedingsuro sendiri tidak dapat diidentifikasikan sejaman dengan masa Kadatuan Sriwijaya. Kompleks bangunan ini berasal dari sekitar abad ke-14-15 Masehi. Di sebelah utara Situs Percandian Gedingsuro, pada sebidang tanah yang agak tinggi (+5 meter) dibandingkan dengan permukaan tanah Situs Percandian Gedingsuro, pada tahun 1988 ditemukan lebih dari 40 buah arca logam perunggu dan perunggu dilapis emas. Selain itu ditemukan juga bata dalam jumlah yang cukup besar. Ukuran bata dari situs ini lebih besar jika dibandingkan dengan ukuran bata dari Situs Percandian Gedingsuro. Jika demikian, dapat diduga bahwa di tempat ini dulunya terdapat sekelompok bangunan yang dibuat dari bata. Setidak-tidaknya bata dipakai untuk bagian bawah atau lantai bangunan. Bagian atas bangunan dibuat dari bahan kayu. Kompleks bangunan di lokasi ini mungkin merupakan wihara atau asrama para pendeta dengan beberapa buah bangunan suci yang lebih kecil (semacam kapel) untuk keperluan mereka beribadah sehari-hari.

Bangunan untuk kepentingan umum yang lain adalah bangunan taman Sriksetra. Bangunan ini dibangun atas perintah Dapunta Hiyang Sri Jayanasa untuk kemakmuran semua mahluk. Lokasi taman yang dibangun Dapunta Hiyang ini ada di sebelah utara Kota Palembang, di sebuah tempat dengan bentang alam yang berbukit dan berlembah. Untuk seluruh kota, tempat ini cukup memberikan kenyamanan. Apalagi di dalam taman itu terdapat tumbuhan yang berbuah. Dengan dibangunnya taman ini lengkaplah sudah isi sebuah kota. Kitab Ying-yai Sheng-lan yang ditulis pada tahun 1416 oleh Ma-huan menguraikan tentang rumah tinggal penduduk di daerah tepian sungai: "Rumah tinggal penduduk seperti bangunan bertingkat yang tinggi dan tidak berlantai kayu, tetapi batang pohon pinang dan kelapa dibelah menjadi potongan-potongan yang diikat dengan tali rotan. Di atas lantai ini dihamparkan tikar yang dibuat dari rotan. Tinggi bangunan delapan kaki (2,86 meter). Orang-orang tinggal di dalamnya. Di tempat yang tinggi juga dibuat pagar. Di tempat ini banyak perahu orang-orang pribumi yang datang membawa barang dagangan dari dalam negeri" (Groeneveldt 1960: 87; Soan 1972: 19).

Gambaran pemukiman penduduk di kota Sriwijaya tidak jauh berbeda dengan gambaran pemukiman masa sekarang. Pada umumnya, pemukiman

(kampung) yang lokasinya ada di daerah tepian sungai berupa rumah tinggal yang dibuat dari kayu atau bambu. Rumah-rumah ini dibangun di atas air atau di tepian sungai berupa rumah bertiang atau rumah rakit. Rumah rakit ditambatkan pada tepian sungai: Bangunan rumah semacam ini tidak lain dimaksudkan untuk menjawab tantangan alam. Daerah tepian sungai selalu tergenang air, terutama pada musim hujan. Pemilihan lokasi di daerah tepian sungai dimaksudkan agar dekat dengan jalan lalu-lintas air (sungai). Bukti arkeologi yang menunjukkan keberadaan pemukiman kuno di tepian sungai dapat ditemukan petunjukkan di Situs Museum Sultan Mahmud Badaruddin II di Palembang. Di tempat ini ditemukan deposit pecahan keramik dari berbagai periode, mulai dari abad ke-8-10 Masehi sampai pecahan keramik abad ke-18 Masehi. Pecahan keramik yang tertua ditemukan pada suatu lapisan di kedalaman lebih dari 2 meter. Lokasi ini jaraknya sekitar 50 meter dari tepi Sungai Musi yang sekarang. Mungkin dulunya tepian sungai sampai ke lokasi ini, terbukti pada kedalaman sekitar 3 meter terdapat endapan sungai. Karena proses pengendapan yang berlangsung lama, akibatnya terjadi proses pendangkalan. Daerah yang semula merupakan air dan tepian sungai, kini menjadi tanah darat.

Masih di wilayah Kotamadya Palembang, petunjuk pemukiman di atas air ditemukan di Situs Talang Kikim. Di lokasi ini pecahan keramik yang merupakan indikator pemukiman ditemukan di daerah rawa-rawa di tepian Sungai Kikim dan Sungai Lambidaro. Daerah ini pada awalnya ditemukan sebagai situs, pada sekitar tahun 1980-an, masih merupakan rawa-rawa yang cukup dalam. Di beberapa tempat terdapat tanah darat. Akan tetapi, temuan pecahan keramik hanya terdapat di tanah basah yang merupakan rawa, terutama di tepian Sungai Kikim. Pecahan-pecahan keramik di sini merupakan pecahan keramik tua yang berasal dari masa dinasti T'ang (abad ke-8-10 Masehi). Adanya deposit pecahan keramik di daerah rawa, memberikan gambaran kepada kita bahwa pada masa lampau di lokasi tersebut terdapat pemukiman yang dibangun di atas rawa. Bentuk pemukiman di situ mungkin berupa rumah tinggal dari kayu yang berdiri pada tiang-tiang kayu di atas rawa. Bahan kayu sudah hilang, dan yang tersisa berupa alat-alat rumah tangga yang berupa keramik.

Bukti pemukiman di atas air di daerah tepian sungai ditemukan di Situs Ujung Plancu (Suakkandis), di tepi Sungai Batanghari (Kabupaten Batanghari,

Propinsi Jambi). Meskipun lokasinya agak jauh dari pusat Kadatuan Sriwijaya, demikian juga kurun waktunya (abad ke-12-13 Masehi), namun lokasi ini dapat dijadikan contoh nyata tentang bentuk pemukiman masa lampau. Di tempat ini ditemukan tonggak-tonggak kayu, sisa perahu dari kayu, dan akumulasi sampah rumah tangga (pecahan keramik, tembikar, dan tulang hewan). Berdasarkan pertanggalan keramiknya, situs ini berasal dari sekitar abad ke-12-13 Masehi (Bambang Budi Utomo 1992). Bukti arkeologi ini menunjukkan kepada kita bahwa rumah tinggal pada masa lampau berupa rumah panggung dengan tiang-tiang penyangga yang dibangun di atas air. Di bagian bawah rumah, sebagaimana keadaan rumah tinggal pada masa kini, dipakai sebagai tempat untuk menambatkan perahu. Manusia yang menghuni rumah tersebut membuang sampah dapurnya langsung ke sungai. Akibatnya di bagian bawah rumah terakumulasi sampah dapur tersebut.

Pengelompokkan pemukiman tidak hanya mengambil lokasi di daerah tepian sungai saja, tetapi juga ada yang di tanah darat. Berita Cina menyebutkan bahwa para penguasa tinggal di darat (maksudnya mungkin tidak di atas air). Bukti arkeologis menunjukkan bahwa ditemukannya indikator pemukiman di tanah darat menunjukkan pemukiman di darat, seperti yang ditemukan di Situs Tanjung Rawa, Ladangsirap, dan Kambang Unglen.

Bukti-bukti arkeologis yang ditemukan di wilayah Kotamadya Pelembang menunjukkan kepada kita bahwa pada Masa Sriwijaya telah dikenal pengelompokan-pengelompokan. Pengelompokan yang tampak dari bukti-bukti tersebut adalah kelompok bangunan pemukiman (bangunan profan) dan kelompok bangunan keagamaan (bangunan sakral). Kelompok bangunan pemukiman mengambil lokasi di dataran rendah dan dekat dengan air (sungai dan rawa), sedangkan kelompok bangunan keagamaan mengambil lokasi di dataran yang tinggi.

Di seluruh wilayah Kotamadya Palembang, petunjuk hunian Masa Sriwijaya hingga saat ini baru ditemukan di belahan utara Sungai Musi, sedangkan di belahan selatan tidak (belum) ditemukan. Jika dilihat dari keadaan permukaan tanah sekarang, belahan selatan Sungai Musi sebagian besar masih merupakan rawa-rawa. Keadaan ini memberikan asumsi bahwa pada masa lampau (masa

Sriwijaya) daerah ini masih merupakan rawa yang luas dan dalam. Oleh sebab itu lokasi ini tidak layak untuk pemukiman.

Kekosongan pemukiman masa Sriwijaya di belahan selatan Sungai Musi mungkin disebabkan karena alasan konsep keselarasan antara makrokosmos dan mikrokosmos. Berpedoman pada konsep tersebut, apabila di sisi selatan Sungai Musi dipakai sebagai lokasi pemukiman, maka akan dianggap menyalahi aturan penataan yang didasarkan atas konsep kosmos. Kalau ada pemukiman di tepian selatan Musi, ini berarti pemukiman itu berada di selatan samudra yang membatasi atau mengelilingi Gunung Meru. Menurut konsep kosmos, samudra yang dilambangkan sebagai Sungai Musi, merupakan bagian luar dari samudera yang terakhir yang mengelilingi Gunung Meru. Di sebelah selatan dari samudra yang terakhir itu seharusnya rangkaian pegunungan, bukan area pemukiman yang disebut Jambudwipa.

Pemukiman penduduk pada masa Kesultanan Palembang Darussalam tidak berbeda dengan pemukiman masa sebelumnya. Pada masa kesultanan kota Palembang telah tumbuh lebih besar. Banyak bangunan yang sudah dibuat dari bata yang dilekatkan dengan semen. Teknologi pembangunannya pun sudah banyak dipengaruhi oleh teknologi Eropa. Meskipun demikian, rumah tinggal penduduk masih sama seperti pada masa sebelumnya. Penduduk masih tinggal di daerah tepian sungai. Istana sultan juga dibangun di daerah tepian sungai.

3. Ragam Penduduk

Sebuah kota yang telah matang, seperti pusat Kadatuan Sriwijaya di Palembang, tentunya tinggal kelas-kelas penguasa atau para "birokrat kadatuan". Informasi mengenai adanya kelas-kelas ini dapat diperoleh dari Prasasti Telaga Batu. Prasasti itu menyebutkan para pejabat dan pegawai kadatuan yang disumpah oleh Dapunta Hiyang dengan tujuan agar tidak melakukan pembrontakan. Mereka yang disumpah antara lain, putra mahkota, putra-putra datu, pemimpin, komandan tentara, *nayaka, pratiaya,* hakim, para pemimpin, pengamat para buruh, para pengamat kasta-kasta yang rendah, pembuat pisau, *kumararamatya, catabhata, adhikarana*, juru tulis, pemahat, kapten bahari, pedagang, tukang cuci, dan pelayan istana. Mereka tinggal di sekitar keraton tempat tinggal raja. Sriwijaya adalah suatu negara yang kelangsungan hidupnya tergantung dari per-

dagangan. Ini berarti, para penguasa Sriwijaya harus menguasai sumber-sumber alam yang merupakan komoditi perdagangan, jalur-jalur perdagangan darat dan air, serta pelabuhan-pelabuhan tempat barang-barang komoditi ditimbun untuk dipasarkan. Penguasaan tempat-tempat tersebut dengan sendirinya memerlukan pengawasan langsung dari penguasa. Oleh karena itu tidak heran kalau datu Sriwijaya tidak dapat membenarkan sikap tidak setia, meskipun hanya sedikit, termasuk dari anaknya sendiri. Agar memudahkan pengawasan, para pejabat yang mempunyai daerah kekuasaan harus tinggal di sekitar pusat pemerintahan.

Sebagaimana halnya kota-kota lain di dunia maupun di Nusantara, di pusat Kadatuan Sriwijaya tinggal bermacam-macam orang yang mempunyai keahlian tersendiri. Prasasti Telaga Batu menyebutkan adanya pembuat pisau, juru tulis, dan pemahat. Tidak mustahil ada juga para pemahat dan para pande. Arsitek diperlukan untuk merencanakan bangunan-bangunan keagamaan, para pemahat diperlukan untuk membuat arca-arca, dan para pande diperlukan untuk membuat senjata, arca, dan barang-barang lain yang dibuat dari logam. Sisa-sisa kegiatan para ahli ini masih tertinggal di beberapa lokasi di wilayah kota Palembang ini.

Situs Kambang Unglen dan Talang Kikim menunjukkan sisa kegiatan industri manik-manik kaca dan manik-manik batu. Sisa industri manik-manik kaca yang ditemukan berupa bahan baku kaca, manik-manik kaca dari berbagai ukuran, dan limbah industri manik-manik kaca yang berupa lelehan kaca yang bercampur dengan arang. Ciri teknologi pada manik-manik kaca menunjukkan bahwa bagian terbesar manik-manik kaca Kambang Unglen adalah buatan lokal (Pojoh 1993: C2-9).

Situs Candi Angsoka serta Situs Lemahabang (Sarangwaty) menunjukkan sisa kegiatan para pemahat arca. Dalam kenyataannya, apabila diperhatikan secara seksama, arca dari kedua situs tersebut tampak belum selesai dikerjakan. Di Candi Angsoka lebih jelas menunjukkan bahwa bangunan candi belum selesai dikerjakan. Indikator ini nampak pada hiasan bangunan yang berupa kala. Hal ini menunjukkan bahwa keseluruhannya (arca dan hiasan bangunan) dibuat di tempat. Di situs itu ditemukan juga sebuah batu besar yang di beberapa sisinya telah dibentuk. Berdasarkan pengamatan pada salah satu sisinya, menunjukkan

bahwa batu tersebut mungkin akan dibentuk menjadi sebuah yoni. Bagian cerat yoni telah tampak.

Dengan bukti ditemukannya situs ini menunjukkan kepada kita bahwa masyarakat Sriwijaya dalam membangun tempat peribadatan di kotanya terpaksa "mengimport" bahan baku batu dari daerah pedalaman karena Palembang tidak menghasilkan bahan baku andesit. Bahan baku bata dapat diperoleh di lokasi. Setelah bahan baku tersedia, bahan tersebut kemudian dikerjakan oleh para pemahat (lokal). Petunjuk ini tampak dari hasil pengerjaannya yang masih kasar dan menunjukkan belum selesai dikerjakan. Sebuah arca Bodhisattwa Awalokiteswara yang ditemukan di Situs Lemahabang (Sarangwaty), meskipun telah berwujud arca yang tampaknya sempurna, tetapi apabila diteliti lebih seksama akan tampak bahwa arca ini belum selesai dikerjakan. Dengan demikian, bukti ini menunjukkan kepada kita bahwa di kota Palembang, pada masa Sriwijaya tinggal para pemahat yang mempunyai spesialis membuat arca dan juga para arsitek yang bertugas merencanakan pembangunan kuil (candi).

4. Aktivitas Niaga

Kriteria lain yang menandakan bahwa Palembang sebagai kota Sriwijaya adalah telah mengenal perdagangan jarak jauh. Bukti-bukti arkeologis yang ditemukan di bekas kota Sriwijaya menunjukkan bahwa Sriwijaya telah menjalin hubungan dengan tempat lain yang jaraknya cukup jauh. Demikian juga berita asing banyak menyebutkan hubungan Sriwijaya dengan negara lain, misalnya Arab, India, dan Cina.

Komoditi yang diperdagangkan di Sriwijaya sangat beragam. Mata uang yang digunakan dalam kegiatan ini adalah kepeng Cina. Barang-barang yang dibawa oleh para pedagang Cina, antara lain mutiara-kaca berbagai warna, barang pecah belah warna hijau dan putih, copper caldrons, kain katun, sutra tipis dari berbagai warna, sutra berkembang, tembikar besar dan kecil, serta kepeng tembaga (Groeneveldt 1960: 75). Orang-orang Ta-shi (=Arab), menurut laporan Chau-ju-kua, membawa barang hasil utama negaranya berupa bahan wewangian (kemenyan, air mawar, dan gardenia), gading, kain, bahkan juga bilah pedang, untuk diperdagangkan di Sriwijaya. Barang-barang mahal jenis perhiasan seperti mutiara, koral, dan bermacam-macam permata (Hirth & Rockhill 1966: 114-

116). Barang-barang mahal jenis perhiasan juga didatangkan oleh negara-negara lainnya di Asia Barat. Dikatakan bahwa orang-orang Han (Cina) sangat mengagumi barang-barang kaca dalam bentuk batu-batu permata imitasi dan perhiasan kaca warna-warni yang diproduksi oleh pabrik-pabrik di Aleksandria, Tyre, dan Sidon. Permata-permata Meditarian sangat dikagumi, sehingga pabrik permata imitasi sengaja dibuat di Virapatnam (pantai Koromandel) pada paroh pertama abad ke-1 Masehi (Wolters 1967: 41).

Komoditi yang dapat dikatakan komoditi eksklusif dari Sriwijaya adalah kapur barus. Para pedagang Cina menyebut komoditi ini dengan nama Na-shi dan membaginya dalam beberapa kualitas. Kapur yang berkualitas baik dan berbentuk kristal disebut "kapur bunga plum". Kapur yang kualitasnya rendah disebut dengan "kapur emas bawah". Kapur remukan disebut "kapur beras", tetapi bila jenis ini sudah bercampur dengan serpihan disebut "kapur abu-abu" (Wibisono 1993: B5-5).

Eksport keramik dari Cina secara besar-besaran dilakukan pada masa Dinasti T'ang (abad ke-8-10 Masehi). Cina mengeksport barang-barang itu ke segala penjuru. Di Indonesia keramik jenis ini banyak ditemukan di beberapa tempat yang sejaman dengan masa dinasti itu berkuasa di Cina. Tidak terkecuali Sriwijaya. Keramik T'ang yang dikenal dengan nama Olive Green ware atau Olive Green Jar banyak ditemukan di wilayah Palembang. Konsentrasi temuan keramik ini ada di Situs Ladang Sirap, Kambang Unglen, Talang Kikim, dan Bukit Siguntang.

Seorang pengelana Cina yang bernama Chau Ju-kua dalam kitabnya yang berjudul Chu Fan-chi menulis tentang perdagangan di Sriwijaya:"Pedagang-pedagang asing yang berkumpul di negara ini menukarkan barang (lokal) dengan emas, perak, porselen (keramik), sutra ...". Jalur sutra pada abad ke-10 Masehi merupakan jalur yang sangat penting untuk hubungan timbal balik, baik dalam segi perdagangan, kebudayaan, agama, maupun pengetahuan. Barang-barang keramik yang populer diperdagangkan di Sriwijaya dari Cina salah satunya adalah "porselen putih" atau dikenal juga barang-barang "Tehua" abad ke-10--13 Masehi.

Dalam berita Cina tertua disebutkan tentang adanya sebuah kerajaan bernama Gantouli yang diduga Sriwijaya. Negara ini merupakan pusat per-

dagangan terpenting antara Asia Tenggara dengan Cina. Pada masa itu Cina mengeksport barang komoditi utamanya yang berupa keramik. Barang-barang keramik terbuat dari bahan porselen maupun bahan batuan merupakan salah satu mata dagangan yang lazim dimuat oleh kapal-kapal Cina dalam jalur perdagangan antara Cina dan Arab melalui Sriwijaya.

Keberadaan keramik di Palembang terutama merupakan hasil hubungan perdagangan, walaupun tidak tertutup kemungkinan sebagai barang bawaan atau upeti dan hadiah. Hubungan erat antara Sriwijaya dengan istana Kaisar Cina merupakan salah satu ciri sejarahnya. Demikian baiknya kedudukan Sriwijaya dalam perdagangan dengan Cina, hingga melalui perutusannya ia dapat mengusulkan agar para pejabat perdagangan Cina di Guangzhou mengubah sikap yang mereka rasakan merugikan terhadap perdagangan Sriwijaya.

Sejarah perdagangan keramik dimulai pada abad ke-7 Masehi dan mencapai puncaknya pada abad ke-10-16 Masehi. Pada saat itu inivasi pengembangan teknologi barang dari tanah liat ini sudah demikian maju. Mereka menerapkan teknik pembakaran suhu tinggi, membangun tungku-tungku, mengembangkan teknik pengglasiran dan pewarnaan untuk melapisi permukaan, sehingga berhasil melakukan produksi secara masal. Akhirnya pengetahuan mengenai teknologi ini tersebar ke negeri lain seperti Thailand, Jepang, Korea, Vietnam, bahkan ke Indonesia.

Di Situs Kambang Unglen dan juga situs lain yang ada di wilayah Palembang, banyak ditemukan manik-manik kaca dan batu. Berdasarkan atribut gayanya, manik-manik yang bukan lokal memperlihatkan ciri manik-manik Asia Barat abad ke-10-11 Masehi, Thailand abad ke-9 Masehi, dan Malaysia abad ke-10-11 Masehi (Pojoh 1993: C2-8). Adanya manik-manik Asia Barat abad ke-10 Masehi semakin menjelaskan bahwa benda ini bukan hanya sekedar tertulis sebagai komoditi dalam laporan-laporan perjalanan pedagang Asia Barat (Arab) dan Cina saja. Demikian juga halnya dengan manik-manik Malaysia abad ke-10-11 Masehi, mengingat beberapa daerah di wilayah Malaysia sekarang pernah menjadi bawahan Sriwijaya yang secara rutin menyerahkan upeti (Hirth & Rockhill 1966: 67-70). Kehadiran manik-manik di tempat ini menunjukkan bahwa pada masa itu Palembang telah menjalin hubungan (dagang) dengan negara lain.

Pada masa Kesultanan Palembang Darussalam, kota Palembang telah tumbuh menjadi sebuah pelabuhan yang cukup ramai di belahan barat Nusantara. Di kota ini tinggal para saudagar asing dan lokal yang mengadakan transaksi dagang. Melalui Palembang dipasarkan komoditi perdagangan yang cukup digemari oleh orang asing, misalnya lada. Lada merupakan bahan eksport penting bagi belahan barat Nusantara. Kapal-kapal asing mengunjungi pelabuhan- pelabuhan di belahan barat Nusantara, seperti Pasai, Pidie, Jambi, Palembang, dan Lampung (Tulangbawang dan Sekampung). Bangka disebut sebagai pengeksport bahan makanan, hasil hutan, katun, dan besi, tetapi mengenai timah belum disinggung pada jaman Pires (Poesponegoro & Nugroho Notosusanto 1984: 147).

5. Penutup

Palembang telah tumbuh menjadi sebuah kota di persimpangan jalan perdagangan. Hal apakah yang menjadikannya berkembang? Padahal, daerah Sumatra Selatan tidak memiliki sumberdaya alam yang penting dalam perdagangan internasional pada awal Masa Klasik. Pusat penghasil damar, kapur barus dan sebagainya terletak di wilayah Sumatra Utara (Wolters 1967; Wheatley 1959). Jadi, tidak masuk akal kalau pusat pengeksport (Sriwijaya) untuk komoditi tersebut terletak begitu jauh dari pusat penghasilnya. Perkembangan lokasi Palembang sebagai pusat pemerintahan Sriwijaya lebih masuk akal kalau dianggap bahwa faktor setempat berupa jaringan komunikasi dan kegiatan lalulintas, tukar menukar informasi dan bahan dengan frekuensi tinggi sudah terbentuk lebih dulu, dan sudah berhasil mendorong manusia setempat untuk maju (Miksic 1984:20) Pada proses perkembangan selanjutnya, di mana arus perdagangan dengan India, Cina, dan Arab menjadi pesat, masyarakat di Palembang (pusat Sriwijaya) sudah siap untuk memanfaatkannya karena sudah trampil dalam hal administrasi dan juga pelayaran untuk mencari sumberdaya baru dari luar negeri.

Pada abad ke-7 Masehi Sriwijaya/Palembang telah tumbuh menjadi sebuah kota dagang yang cukup maju. Para pedagang dari berbagai bangsa datang ke Sriwijaya untuk berdagang. Demikian juga sebaliknya para pedagang Sriwijaya pergi berdagang ke negeri lain melalui pelabuhan Sriwijaya. Bukti-bukti ar-

keologi yang berupa pecahan keramik dan manik-manik batu/kaca menunjukkan adanya hubungan dengan negara lain.

Meskipun Sriwijaya telah tumbuh menjadi sebuah kota, namun bangunan-bangunan rumah tinggal baik bangunan istana maupun bangunan rumah tinggal rakyat tidak dibuat dari batu atau bata. Bangunan-bangunan ini dibuat dari kayu karena bahan baku yang mudah diperoleh di sekitar Palembang dalah kayu. Bangunan batu hanya diperuntukkan bagi bangunan keagamaan (candi dan stupa). Oleh sebab itulah kota Sriwijaya bersifat mendesa (Ambary 1979: 7-8) dengan bangunan-bangunannya dari bahan kayu dan daun untuk atap. Gambaran ini sesuai dengan berita Cina.

Perkembangan kota dan pembangunannya pada masa Kesultanan Palembang Darussalam sudah demikian pesat. Ukuran kota sudah jauh lebih luas jika dibandingkan dengan ukuran kota pada masa Sriwijaya. Kalau pada masa Sriwijaya pusat-pusat kegiatan pemukiman berlokasi di belahan utara Musi, pada masa Kesultanan Palembang diperluas ke arah selatan Musi. Namun di daerah selatan Musi bentuk pemukiman masih berupa rumah-rumah panggung atau rumah-rumah rakit. Kegiatan pemerintahan dipusatkan di belahan utara Musi.

Di belahan utara Sungai Musi terdapat bangunan-bangunan pemerintah Kesultanan yang berupa istana, benteng, masjid, dan makam. Seluruh bangunan ini dibuat dari bahan batu dan bata dan mungkin dikerjakan oleh orang-orang lokal dengan arsitek juga orang lokal. Pembangunan Palembang mencapai puncaknya pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Badaruddin I atau dikenal juga dengan nama Sultan Mahmud Badaruddin Jayo Wikramo (1724-1758) sampai dengan pemerintahan Sultan Muhammad Bahaudin (1776-1804). Pada masa ini dibangun Masjid Agung, Kota Batu (Kota Lama), Makam Lemabang, Koto Besak, dan terusan-terusan di sekitar kota Palembang.

Kini Palembang telah mencapai bentuknya menjadi sebuah kota dagang yang cukup ramai. Luas kota menjadi lebih dari 400 hektar dengan jumlah penduduk lebih dari 1.000.000 jiwa. Dalam waktu dekat ini belahan selatan Musi yang merupakan daerah rawa akan direklamasi menjadi daerah industri. Itulah Palembang yang semula berpenduduk dua laksa kini menjadi lebih dari satu juta. Dari sebuah perkampungan (*wanua*) dengan bagunan-bangunan kayu menjadi sebuah kota dengan bangunan-bangunan beton.

KEPUSTAKAAN

Abu Ridho

1979 "Temuan keramik diPalembang yang diduga berkaitan dengan Kerajaan Sriwijaya". dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hlm. 117-141.

Adhyatman, Sumarah

1984 "Kunjungan ke Bukit Siguntang, Palembang, Sumatra Selatan" dalam *Amerta* 8: Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, hlm. 25-33

Ambary, Hasan Muarif

1979 "Catatan tentang penelitian beberapa situs Masa Sriwijaya", dalam *Pra Seminar Penelitian Sriwijaya*. Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, hlm. 7-8

Bambang Budi Utomo

1985 "Karanganyar as a Srivijayan Site: New evidence for the study of settlement pattern of the Srivijayan Period" dalam *SPAFA Final Report. Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*: Bangkok: SPAFA Coordinating Unit, page 273-289

1992 "Batanghari Riwayatmu Dulu", dalam *Seminar Sejarah Melayu Kuno*. Jambi: Pemda Tk. I Propinsi Jambi.

Boechari

1993 "Hari jadi kota Palembang berdasarkan Prasasti Kedukan Bukit" dalam *Sriwijaya Dalam Perspektif Arkeologi dan Sejarah*. Palembang: Pemerintah Daerah Tingkat I Sumatra Selatan, hlm. A1-1--11

Bosch, F.D.K.

1961 "The problem of Hindu colonisation of Indonesia", dalam *Selected Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague: Martinus Nijhoff, page 23--46

Bronson, Bennet & Jan Wisseman

1976 "Palembang as Srivijaya: the latenes of early cities in Southern South East Asia", dalam *Asian Perspective* 19 (2): 220-239.

Djohan Hanafiah

1989 *Kuto Besak Upaya Kesultanan Palembang Menegakkan Kemerdekaan*. Jakarta: C.V. Haji Masagung.

Groeneveldt, W.P.

1960 *Historical notes on Indonesia and Malaya archipelago compiled from Chinese Sources*. Djakarta: Bhratara

Heine Geldern, Robert von

1942 "Conception of state and kingship in Southeast Asia", dalam *The Fareastern Quarterly II*: 15-30.

Hirth, Friederich & W.W. Rockhill (eds)

1966 *Chau Ju-Kua. His work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth centuries, entitled Chu-fan-chi*. Amsterdam: Oriental Press.

Miksic, John N.

1984 "Penganalisaan wilayah dan pertumbuhan kebudayaan tinggi di Sumatra Selatan", dalam *Berkala Arkeologi* 5(1): Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta, hlm. 8-24

Mills, J.V.G.

1970 Ma Huan. *Ying-yai Sheng-lan*. 'The Overall Survey of the Ocean's Shore' (1433). (Translated from the Chinese text edited

by Feng Ch'eng-chun with introduction, notes and appendices by J.V.G Mills). Cambridge: University Press for the Hakluyt Society.

Poesponegoro, Marwati Djoenet & Nugroho Notosusanto

1984 *Sejarah Nasional Indonesia II*. Jakarta: P.N. Balai Pustaka.

Pojoh, Ingrid H.E.

1993 "Manik-manik Kambang Unglen dan kaitannya dengan Sriwijaya" dalam Sriwijaya dalam perspektif arkeologi dan sejarah. hal. C2-1--10. Palembang: Pemerintah Daerah Tingkat I Sumatra Selatan.

Slametmulyana

tt Sriwidjaja. Ende: Arnoldus, n.d.

Soan Nio, Oei

1972 Beberapa Tjatatan tentang W.P. Groeneveldt: Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources (Djakarta, Bhratara 1960). Panitia Penyusunan Buku Standard Sejarah Nasional Indonesia.

Wibisono, Naniek H.

1993 "Keramik asing dari situs-situs Sriwijaya di Palembang" dalam Sriwijaya dalam perspektif arkeologi dan sejarah. hal. C4-1--8. Palembang: Pemerintah Daerah Tingkat I Sumatra Selatan.

Wibisono, Sonny Chr.

1993 "Kapur dari Barus:Produk Sumatra masa Sriwijaya" dalam Sriwijaya dalam perspektif arkeologi dan sejarah hal. B5-1--8. Palembang: Pemerintah Daerah Tingkat I Sumatra Selatan.

Wheatley, P.

1961 The Golden Khersonese: Studies in the historical geography of the Malay Peninsula before A.D 1500. Kuala Lumpur.

Wolters, O.W.

1967 Early Indonesian Commerce: A Study of the Origin of Srivijaya. Ithaca, London: Cornell University Press.

WILAYAH MUSI RAWAS PADA MASA PENGARUH KEBUDAYAAN BERCORAK ISLAM

(Kedudukannya Terhadap Kesultanan Palembang dan Intensitas pengaruhnya)

Tri Marhaeni S.B.

1. Pendahuluan

Musi Rawas merupakan nama sebuah wilayah kabupaten di Sumatera Selatan. Secara geografis wilayah ini terletak di pedalaman yang jauh dari pantai timur maupun barat Sumatera. Wilayah ini seolah-olah juga dibentengi oleh pegunungan Bukit Barisan di sebelah barat. Hal itu menambah kesulitan perhubungan wilayah ini dengan dunia luar.

Meskipun wilayah ini terpencil, hubungan dengan dunia luar paling-tidak telah berlangsung pada masa klasik. Di Situs Bingin Jungun ditemukan sebuah arca Buddha Awalokiteswara yang mempunyai gaya Sri Lanka abad V. Di Situs Tebing Candi, Bingin Jungun pula, ditemukan arca Buddha yang belum selesai yang diperkirakan berasal dari abad XIII. Di Situs Bingin Jungun kemungkinan terdapat bangunan candi sebagaimana terbukti dari pecahan bata yang ditemukan. Peninggalan Budis lainnya ditemukan di Situs Tingkip berupa sebuah arca Buddha yang bergaya post-Gupta. Arca tersebut juga diduga kuat semula berada di dalam sebuah candi yang reruntuhannya ditemukan di lokasi setempat. (McKinnon 1984). Selain pengaruh Budis, wilayah ini pernah pula mendapat pengaruh Sivais. Di Situs Lesung Batu ditemukan reruntuhan candi batu bata. Di reruntuhan ini ditemukan pula sebuah yoni yang diperkirakan mendapat pengaruh gaya Majapahit (Tim Penelitian Candi Lesung Batu 1993).

Seluruh peninggalan klasik tersebut menunjukkan bahwa sejak masa tersebut Musi Rawas telah dihuni oleh suatu masyarakat yang mantap dan mempunyai orientasi keluar. Oleh karena itu wajar ketika Islam masuk ke kepulauan

Nusantara, wilayah ini tidak luput dari pengaruhnya. Sejauh ini diketahui bahwa paling tidak di Musi Rawas terdapat sebelas situs arkeologi Islam (Haris Sukendar dan Arfian Sofyan 1994; Suaka PSP Jambi 1994).

Perhubungan wilayah Musi Rawas dengan dunia luar tampaknya terjadi secara tidak langsung. Di lokasi-lokasi yang lebih dekat dengan pantai timur Sumatera yang ramai dengan lalu-lintas pelayaran internasional terdapat pusat-pusat kekuasaan dan perdagangan serta peradaban pada masa klasik kemudian Islam, yaitu Palembang dan Jambi. Hubungan wilayah ini dengan Palembang dapat berlangsung dengan mudah karena sungai-sungai besar yang mengalir di wilayah ini seperti Sungai Musi sendiri, Kelingi, Beliti dan Rawas bermuara di Sungai Musi yang mengalir di Palembang. Sungai Rupit dapat pula mencapai Sungai Musi setelah bersatu dengan Sungai Batanghari Leko. Wilayah ini pun dapat juga berhubungan dengan Jambi melalui Sungai Batanghari dan anak-anak sungainya yang di antaranya berhulu di sekitar perbatasan Musi Rawas.

Kemampuan berkembang dan bertahannya pusat pemukiman kuna di Palembang tidak lepas pula dari peranan daerah pedalaman (*hinterland*). Daerah *hinterland* tersebut mudah dicapai dan mengandung potensi sumberdaya alam berupa bahan tambang dan sumberdaya biotik yang dapat diperdagangkan, seperti rotan dan damar (Bugi Kusumohartono 1992). Interaksi antara pedalaman dan pantai dipicu oleh perbedaan relung ekologi. Hal itu berlangsung bersamaan dengan kemampuan manusia mengembangkan daya jelajahnya serta beradaptasi dengan bentang topografi yang memisahkan kedua relung ekologi tersebut (*Ibid.*). Dari interaksi semacam itu mungkin daerah pedalaman mendapatkan pengaruh kebudayaan yang berkembang di Palembang. Pengaruh tersebut mungkin pula melalui jalur politis setelah daerah pedalaman yang banyak memberi aset ekonomis kepada Palembang itu dikuasai.

Dalam tulisan ini akan diulas bagaimana kedudukan Musi Rawas yang *notabene* terpencil itu terhadap Kesultanan Palembang dan sejauh mana intensitas pengaruh kebudayaan bercorak Islam berkembang di wilayah ini.

2. Kedudukan Musi Rawas Terhadap Kesultanan Palembang

Kesultanan Palembang dipandang sebagai sumber pengaruh Islam di Musi Rawas. Hal itu diketahui berdasarkan sumber sejarah maupun cerita tradisi yang

menunjukkan Musi Rawas sebagai wilayah kekuasaan Sultan Palembang. Hal itu wajar karena wilayah Musi Rawas mudah dicapai dari Palembang sampai ke pelosok-pelosoknya dengan prasarana dan sarana transportasi air yang berkembang waktu itu.

Kedudukan Musi Rawas terhadap Kesultanan Palembang dapat ditinjau dari dua segi, yaitu kedudukan ekonomis dan politis.

2.1. Kedudukan Ekonomis

Kesultanan Palembang merupakan suatu kerajaan yang kelangsungan hidupannya berasal dari berbagai sumber. Di daerah yang langsung dikuasai oleh sultan, disebut *kepungutan*, penduduk diwajibkan membeli barang-barang kebutuhan primer melalui penguasa setempat dengan harga yang sudah ditentukan (Stibbe 1919:26). Dari daerah perbatasan, disebut *sindang*, kesultanan memperoleh upeti dari penduduknya (P. de Roo de la Faille 1971:40). Pajak hasil bumi dari penduduk yang memanfaatkan lahan yang dimiliki oleh para *jenang*, sebagian masuk pula kedalam kas kesultanan. Kesultanan Palembang dikenal juga memiliki bandar yang besar sebagaimana tersirat dari catatan Ma-Huan (abad XV) (Poesponegoro, 1993:154). Kebesaran bandar Palembang masih tampak pula pada masa Kesultanan (Taufik Abdullah 1984) Barang yang masuk atau keluar bandar tentu diwajibkan untuk membayar pajak atau bea masuk pelabuhan.

Berdasarkan catatan Mayor Court abad XIX diketahui adanya arus barang dari daerah pedalaman ke Palembang. Dalam catatan seorang perwira kolonial Inggris tersebut ditulis bahwa daerah aliran Sungai Lematang menghasilkan lada, beras, kapas; daerah aliran Sungai Musi menghasilkan beras, kapas, lilin, emas, gambir, lada; daerah aliran Sungai Ogan menghasilkan beras, lada dan rotan; dan daerah aliran Sungai Komering menghasilkan lada dan beras (Husni Rahim 1993). Apa yang dihasilkan dari Musi Rawas tidak tertulis dalam catatan tersebut. Hasil bumi yang mengalir dari Musi Rawas ke Palembang mungkin diantaranya dihasilkan dari daerah aliran Sungai Musi sebagaimana ditulis dalam catatan tersebut, karena Musi Rawas pun termasuk daerah aliran Sungai Musi. Catatan Mayor Court mungkin ada kekurangannya, sebagai bukti, rotan

Nusantara, wilayah ini tidak luput dari pengaruhnya. Sejauh ini diketahui bahwa paling tidak di Musi Rawas terdapat sebelas situs arkeologi Islam (Haris Sukendar dan Arfian Sofyan 1994; Suaka PSP Jambi 1994).

Perhubungan wilayah Musi Rawas dengan dunia luar tampaknya terjadi secara tidak langsung. Di lokasi-lokasi yang lebih dekat dengan pantai timur Sumatera yang ramai dengan lalu-lintas pelayaran internasional terdapat pusat-pusat kekuasaan dan perdagangan serta peradaban pada masa klasik kemudian Islam, yaitu Palembang dan Jambi. Hubungan wilayah ini dengan Palembang dapat berlangsung dengan mudah karena sungai-sungai besar yang mengalir di wilayah ini seperti Sungai Musi sendiri, Kelingi, Beliti dan Rawas bermuara di Sungai Musi yang mengalir di Palembang. Sungai Rupit dapat pula mencapai Sungai Musi setelah bersatu dengan Sungai Batanghari Leko. Wilayah ini pun dapat juga berhubungan dengan Jambi melalui Sungai Batanghari dan anak-anak sungainya yang di antaranya berhulu di sekitar perbatasan Musi Rawas.

Kemampuan berkembang dan bertahannya pusat pemukiman kuna di Palembang tidak lepas pula dari peranan daerah pedalaman (*hinterland*). Daerah *hinterland* tersebut mudah dicapai dan mengandung potensi sumberdaya alam berupa bahan tambang dan sumberdaya biotik yang dapat diperdagangkan, seperti rotan dan damar (Bugi Kusumohartono 1992). Interaksi antara pedalaman dan pantai dipicu oleh perbedaan relung ekologi. Hal itu berlangsung bersamaan dengan kemampuan manusia mengembangkan daya jelajahnya serta beradaptasi dengan bentang topografi yang memisahkan kedua relung ekologi tersebut (*Ibid.*). Dari interaksi semacam itu mungkin daerah pedalaman mendapatkan pengaruh kebudayaan yang berkembang di Palembang. Pengaruh tersebut mungkin pula melalui jalur politis setelah daerah pedalaman yang banyak memberi aset ekonomis kepada Palembang itu dikuasai.

Dalam tulisan ini akan diulas bagaimana kedudukan Musi Rawas yang *notabene* terpencil itu terhadap Kesultanan Palembang dan sejauh mana intensitas pengaruh kebudayaan bercorak Islam berkembang di wilayah ini.

2. Kedudukan Musi Rawas Terhadap Kesultanan Palembang

Kesultanan Palembang dipandang sebagai sumber pengaruh Islam di Musi Rawas. Hal itu diketahui berdasarkan sumber sejarah maupun cerita tradisi yang

yang merupakan hasil terpenting dari Muara Kelingi (McKinnon 1984:13), salah satu daerah Musi Rawas, tidak disebutkan dalam catatan tersebut.

Pentingnya Musi Rawas dari segi ekonomi terlihat dari adanya persaingan antara Kolonialis Inggris dan Belanda. Pada tahun 1818 pasukan Inggris sering mengadakan pengacauan di sekitar Muara Beliti. Pasukan Inggris tersebut dipimpin oleh Hayes, Komisaris Inggris untuk daerah Musi, Kelingi dan Beliti. Demikian pentingnya kedudukan Musi Rawas di mata Inggris terlihat dari diangkatnya pejabat khusus untuk wilayah tersebut. Kolonialis Belanda yang melihat pentingnya wilayah ini juga berusaha mengatasi kekacauan yang ditimbulkan oleh pesaingnya tersebut dengan mengirimkan pasukan bersenjata, meskipun permasalahan tersebut dapat diselesaikan di meja perundingan pada tanggal 30 Desember 1918. (Atja 1994/1995).

2.2. Kedudukan Politis

Kesultanan Palembang mulai berdiri sejak Kyai Mas Hindi memegang kekuasaan dengan menamakan diri Sultan Abdurrahman Khalifatul Mukminin Sayyidul Imam. Gelar sultan semacam itu belum pernah disandang oleh para pendahulunya sejak Ario Damar (1455-1486) sampai kakaknya, pangeran Sido ing Rajek (1652-1659). Pada masa sebelumnya Palembang juga merupakan protekorat dari kerajaan Islam di Demak, kemudian beralih ke Pajang dan Mataram. Pada tahun 1668 Palembang memutuskan hubungan dengan Mataram dan tidak mengirimkan lagi upeti (Graaf 1987:84).

Wilayah kesultanan Palembang tidak diketahui secara jelas, tetapi dari uraian dalam buku J.W. van Royen, *De Palembangsche Marga en haar Gronden-Waterrechten* dapat disimpulkan bahwa wilayahnya meliputi daerah karesidenan Palembang bentukan Kolonialis Belanda ditambah Rejang-Ampat-Petulai (Lebong) dan Belalau di sebelah selatan dari Danau Ranau (Ali Amin 1986:90-91). Musi Rawas termasuk ke dalam karesidenan tersebut. Kedudukan Musi Rawas sebagai daerah bawahan Kesultanan Palembang terlihat dari adanya seorang *rangga* yang berkuasa di Rawas bernama Rangga Wiranandita, salah seorang pengikut setia Sultan Susuhunan Mahmud Badaruddin II (1803-1821) yang besar pengaruhnya. (Atja 1994/1995:12). Berdasarkan Undang-undang Simbur Cahaya yang konon disusun oleh Ratu Sinuhun, isteri Pangeran Sido ing

Kenayan (1639-1650), diketahui bahwa *rangga* adalah kepala daerah langsung di bawah sultan, berasal dari keluarga sultan pula (Salman Aly 1984:146-147).

Kekuasaan kesultanan di Palembang atas Musi Rawas terlihat juga dari jenis-jenis jabatan khas Kesultanan Palembang yang disandang oleh tokoh-tokoh yang makamnya terdapat di Musi Rawas, yaitu makam Depati Jokuto dan Depati Bodo di Ulak Lebar, Lubuk Linggau, makam Depati Tua Negeri di Lubuk Rumbai, Muara Kelingi, makam Kerio Mambul di Desa Batu Urip, Lubuk Linggau dan makam Kerio Cilik di Mambang, Muara Kelingi (Suaka PSP Jambi 1994). Jangkauan kekuasaannya sampai di Rejang Lebong terlihat dari adanya makam Depati Pakal dan Kerio Tandan di Lawang Agung, Kecamatan Padang Ulak Tanding. Jabatan-jabatan tersebut diuraikan juga dalam Undang-undang Simbur Cahaya. *Depati* adalah kepala marga pilihan rakyat marga bersangkutan yang pemilihannya diawasi oleh *rangga* dan ditetapkan oleh sultan., Depati berkuasa penuh di marganya, bersifat otonom dan membiayai sendiri pemerintahannya. Depati yang sudah senior mendapat penghargaan dan gelar *pangeran* dari sultan. Sementara itu, *kerio* adalah kepala dusun.(Salman Aly, *ibid.*).

3. Intensitas Pengaruh Kebudayaan Bercorak Islam di Musi Rawas

Sejauh ini belum diketahui secara pasti kapan dan dari mana Islam masuk ke Palembang karena kurangnya sumber yang otentik. Namun, diperkirakan pada akhir abad XV Palembang merupakan *enclave* Islam terpenting. Raden Patah, pendiri kerajaan Islam Demak, dibina dan dididik Islam di Palembang (Uka Tjandrasasmita dan Hasan Muarif Ambary 1984:21; Taufik Abdullah 1984:58). Kemajuan Islam di Palembang telah memunculkan pula seorang Abd al Samad al Palimbani, seorang ulama Islam bertaraf internasional yang hidup pada akhir abad XVIII dengan karya terkenalnya *Surat al-Murad fi Bayani Kalimat at-Tauhid* yang ditulis di Mekkah (Ma'moen Abdullah 1984:46).

Dalam kesultanan di Palembang terdapat kepala alim ulama yang bertugas mengadili perkara-perkara sesuai dengan hukum agama Islam. Tugas tersebut dilaksanakan oleh seorang pejabat yang berpangkat *Nata-agama*. Urusan keagamaan ditangani pula di pemerintahan tingkat marga dan dusun. Urusan keagamaan di tingkat marga dilaksanakan oleh *penghulu*, sedangkan di tingkat dusun oleh *khatib*. (P. de Roo de Faile 1971) Hal itu menunjukkan kehendak sultan

agar Islam merasuk kedalam sendi kehidupan masyarakat secara mantap daerah pedalaman. Dimata sultan Islam di daerah pedalaman saat itu tampaknya masih memprihatinkan.

Dalam cerita tradisi disebutkan tokoh-tokoh keturunan sultan Palembang pertama yang berperan dalam menyebarkan Islam di daerah pedalaman, di antaranya yang dikenal masyarakat Musi Rawas adalah Kyai Delamat, Penghulu Jalil, Pangeran Abuleman dan Penghulu Haji Pidin. Dai Islam lainnya adalah Bujang Jawe alias Mangkubumi dari Demak. (Ma'moen Abdullah 1984:45). Makam Bujang Jawe ini masih terdapat di Muara Lakitan (Suaka PSP Jambi 1994).

Pembinaan dan pengembangan Islam ke daerah pedalaman tampaknya terus berlanjut hingga masa kekuasaan Sultan Mahmud Badaruddin II (1803-1821). Dalam tambo-tambo yang diterbitkan oleh Woelders (1976:132) dikatakan bahwa sultan tersebut tak luput pula memperhatikan pembinaan dan pengembangan Islam di pedalaman. Kesultanan mengirimkan penghulu dan khatib-khatibnya hampir ke seluruh pelosok wilayah (Salman Aly 1984:159).

Hasil penyebaran, pembinaan dan pengembangan Islam di pedalaman terlihat nyata. Dalam tambo dikatakan Islam berkembang pesat di Muara Lakitan pada masa Sultan Palembang pertama atas usaha rintisan Bujang Jawe alias Mangkubumi kemudian dilanjutkan oleh Penghulu Jalil, Pangeran Abuleman dan Penghulu Haji Pidin (Salman Aly 1984:150).. Dalam buku *De Palembangsche Marga en Haar Grond en Watterechten* yang ditulis oleh J.W. van Royen, pengaruh Islam di daerah pedalaman tergambar jelas. Dikatakan bahwa sebelum Islam masyarakat di daerah pedalaman masih melakukan pemujaan kepada nenek moyang. Setelah Islam diterima masyarakat, rumah nenek moyang yang semula menjadi tempat pemujaan dari keturunannya diubah menjadi masjid untuk semua orang tanpa memandang keturunan. Sumpah yang dilakukan di atas kuburan nenek moyang digantikan dengan sumpah yang dilakukan di atas kitab suci Al Qur'an (Ali Amin 1984:116-117). Fenomena demikian merupakan indikasi di daerah pedalaman Islam baru diperkenalkan.

Bahasan mengenai intensitas pengaruh Islam di Musi Rawas mungkin belum lengkap tanpa meninjaunya dari peninggalan arkeologis yang dapat ditemukan. Berikut ini adalah deskripsi peninggalan Islam dari Musi Rawas yang diambil dari hasil penelitian-penelitian yang telah dilakukan.

3.1. Situs Ulak Lebar

Situs ini terletak di Kelurahan Sidorejo, Kabupaten Lubuk Linggau. Di situs ini banyak ditemukan makam dengan nisan dari batu yang bahannya diperoleh dari sungai Kelingi yang mengalir di sekitar situs. Nisan pada suatu makam berjumlah dua buah, bentuknya bermacam-macam. Di kompleks makam Raden Kuning terdapat 5 buah makam yang berjajar dengan nisan berbentuk balok tak beraturan, hulu pedang dan prisma segitiga tak beraturan. Ukuran tinggi berkisar antara 75-170 cm Di sebelah barat-laut makam tersebut terletak komplek makam Depati Bodo yang dipercaya sebagai *depati* Ulak Lebar pertama. Di komplek makam tersebut terdapat sekitar 5 buah makam dengan variasi bentuk nisan balok tak beraturan, silinder tak beraturan dan balok terpancung miring. Ukuran tinggi berkisar antara 30-93 cm. (Suaka PSP Jambi 1994:15).

Di seberang sungai dari makam Depati Bodo terdapat sebuah makam tokoh Depati Jokuto yang pernah menjabat Depati Ulak Lebar. Sepasang nisan di makam ini berbentuk balok tak beraturan dengan ukuran tinggi berkisar antara 100-136 cm (*Ibid*). Selain itu terdapat juga komplek makam kuna yang oleh penduduk setempat dinamai *batu bertunas*. Di komplek ini paling-tidak terdapat 45 buah makam yang tersebar di lahan seluas 200 x 50 m^2. Variasi bentuk dan ukuran nisan tidak jauh berbeda dari nisan-nisan tersebut sebelumnya, bervariasi antara 50-100 cm (Haris Sukendar 1994:8; Suaka PSP Jambi 1994:17).

3.2. Situs Batu Urip

Situs ini terletak di Desa Batu Urip, Kecamatan Lubuk Linggau Timur. Di situs ini terdapat beberapa makam, di antaranya yang terkenal adalah komplek Makam Keluarga Kerio Mambul. Di komplek ini ditemukan pula nisan-nisan batu dari 4 buah makam. Bentuknya adalah silinder tak beraturan, oval, oval pipih, balok dan balok pipih. Tingginya berkisar antara 30-94 cm (Suaka PSP Jambi 1994:19).

3.3. Situs Taba Ginde

Situs ini terletak di Desa Taba Ginde, Kecamatan Bukit Kuning Lakitan Ulu Terawas. Di situs ini terdapat makam seorang tokoh yang dikenal dengan

nama Si Ganteng Perak. Nisan-nisan di makam ini terdiri dari beberapa batu yang bentuknya bervariasi, yaitu balok tak beraturan, prisma segitiga tak beraturan dan balok pipih tak beraturan Tingginya berkisar antara 38-110 cm (Suaka PSP Jambi 1994:10). Di makam ini juga terdapat sebuah dolmen kecil yang oleh Haris Sukendar dan Arfian Sofyan dinamai dolmen semu yang mungkin berfungsi sebagai tempat untuk menaruh sesaji (1994:16).

3.4. Situs Selangit

Situs ini terletak di Desa Selangit, satu kecamatan dengan Taba Ginde. Di situs ini dimakamkan seorang tokoh sakti yang dikatakan hidup pada akhir abad XVI, Puyang Jugil. *Puyang* dalam struktur Kesultanan Palembang adalah kepala suku. Makam tokoh ini ditandai dengan sebuah nisan berbentuk silinder yang tingginya 50 cm (Suaka PSP Jambi 1994:9).

Makam-makam Islam yang ditemukan di Musi Rawas terlihat ditandai dengan nisan batu yang dibentuk sederhana dan tanpa dihias dengan ukiran. Bentuk nisan semacam itu sekilas serupa dengan menhir, maka, maka tidak aneh bila dalam laporan Haris Sukendar dan Arfian Sofyan (1994) nisan-nisan, terutama di makam di Situs Ulak Lebar dan Taba Ginde, disebut sebagai menhir ditinjau dari bentuknya. Mengikut gambaran van Royen mengenai perubahan dalam masyarakat pedalaman setelah masuk Islam dapat dikatakan bahwa pada masa Islam menhir yang semula berfungsi untuk pemujaan nenek moyang langsung dialihkan fungsinya menjadi nisan makam. Sisa pemujaan nenek moyang masih terlihat pula dari adanya dolmen kecil di makam Si Ganteng Perak, Taba Ginde.

Nisan bentuk menhir di Musi Rawas merupakan suatu fenomena yang berbeda dengan nisan-nisan di Palembang. Makam tokoh-tokoh yang hidup pada masa Kesultanan Palembang tersebar di Palembang, paling tidak di 5 buah situs pemakaman. Makam-makam dimaksud pernah diteliti oleh Suwedi Montana dan Lukman Nurhakim. Dari hasil penelitian tersebut diketahui bahwa sebagian besar nisan, baik dari kayu besi maupun batu, dibuat dengan bentuk yang dikenal sebagai tipe Demak. Sebagai contoh adalah nisan-nisan (1) di komplek makam Sabokingking, makam Sido ing Kenayan dan isterinya, Ratu Sinuhun, (2) di komplek makam Sultan Agung, (3) di komplek makam Kawah Tengkurep,

makam keluarga Sultan Mahmud Badaruddin Jayowikramo, (4) di Lorong Gubah, makam Kyai Ranggo Dipo dan (5) di komplek makam Cindewalang, makam Sultan Abdurrahman dan orang dari kalangan keraton lainnya. Selain bertipe Demak, di antara nisan-nisan kuna di Palembang dihias dengan berbagai macam motif, yaitu tumpal, medalion, medalion Cina, suluran, awan dan *soleil de Majapahit*.

Nisan-nisan kuna di Palembang bertipe Demak menunjukkan hubungan Palembang dengan Demak. Bangsawan Palembang ditinjau dari asal-usulnya adalah keturunan bangsawan dari Demak. Pangeran Sido ing Lautan adalah keturunan Raden Patah dan menjadi penguasa Palembang pertama di bawah Kesultanan Demak. Anak keturunan pangeran tersebut kemudian melanjutkan menjadi penguasa Palembang bawahan kesultanan di Jawa sampai menjadi sultan-sultan yang terlepas dari ikatan dengan Jawa.

Dari ulasan tersebut terlihat bahwa kesamaan tipe nisan antara Demak dan Palembang terjadi karena adanya hubungan politis dan setelah pengaruh itu diterima kemudian menjadi tradisi pihak penerima. Meskipun penguasa-penguasa Palembang sebelum Sultan Abdurrahman berganti-ganti *patron* di Jawa karena pergeseran kekuatan politis yang terjadi di Jawa , tetapi nisan makamnya tetap bertipe Demak. Tidak demikian halnya dengan nisan-nisan makam di Musi Rawas. Apabila penyebaran Islam di Musi Rawas bersumber dari Palembang, maka kemungkinan yang paling bisa terjadi adalah nisan-nisan makam di Musi Rawas mengikuti bentuk nisan-nisan di Palembang. Apalagi sebagaimana disebut dalam uraian sebelumnya bahwa upaya penyebaran, pembinaan dan pengembangan Islam di daerah pedalaman, termasuk Musi Rawas, gencar dilakukan atas inisiatif Kesultanan Palembang.

Dalam kenyataan seni pahat nisan belum masuk kedalam wilayah Musi Rawas. Fenomena demikian menimbulkan suatu pemikiran bahwa ada faktor atau faktor-faktor tertentu yang menyebabkan hal tersebut. Seni pahat bagi masyarakat Musi Rawas tentu bukan hal baru karena sejak masa Klasik di wilayah ini telah ada aktivitas seni tersebut dalam pembuatan candi-candi dan arca-arca. Arca Buddha yang belum selesai dari Tebing Candi, Bingin Jungun, membuktikan bahwa arca tersebut dibuat di wilayah setempat. Bahan batu untuk nisan mudah didapatkan di wilayah ini. Kedudukan ekonomi yang penting menun-

jukkan pula kemampuan para penguasa setempat untuk mengimpor nisan-nisan dari Palembang. Ulama-ulama setempat pun tentu mempunyai pandangan yang sama terhadap penggunaan nisan karena mereka pun mendapat ajaran dari sumber yang sama dengan ulama-ulama di Palembang untuk tidak mengharamkan penggunaan nisan berhias.

Bagi masyarakat Islam kuna di Musi Rawas, yang pokok adalah makam diberi tanda. Nisan yang dibentuk sedemikian rupa sehingga indah dipandang mata adalah kebutuhan sekunder. Selain itu, seni pun membutuhkan kondisi masyarakat tertentu. Kemakmuran dan keamanan mungkin dapat ditunjuk sebagai kondisi yang kondusif bagi berkembangnya kesenian. Sebagaimana telah diuraikan bahwa Musi Rawas mempunyai potensi ekonomis yang diperhitungkan oleh Kesultanan di Palembang, Kolonialis Belanda dan Inggris. Faktor keamanan mungkin menjadi penyebab terhambatnya perkembangan seni di Musi Rawas dalam contoh kasus seni pahat nisan. Dalam cerita tradisi di Musi Rawas terdapat istilah *menumpu*, artinya perang antar dusun untuk saling menguasai. Puyang Jugil yang makamnya terdapat di desa Selangit, misalnya, dipercaya sebagai tokoh pahlawan yang berhasil menghindarkan desanya dari kekuasaan desa lainnya (Suaka PSP Jambi 1994:8). Selain itu tercatat dalam cerita tradisi mengenai permusuhan antara Kerio Cilik dari Mambang dan Depati Tua Negeri dari Lubuk Rumbai, di Muara Kelingi sekarang. Upeti dari Depati Tua negeri untuk sultan Palembang yang dikirim melalui Sungai Musi diceritakan sering dirampok di Mambang oleh Kerio Cilik. Terbunuhnya *kerio* tersebut ternyata sampai sekarang masih merupakan tragedi bagi penduduk Desa Mambang dan sisa-sisa permusuhan antara kedua desa tersebut masih terasa, terutama di kalangan orang-orang tua. Benteng tanah di Situs Ulak Lebar mungkin merupakan indikasi tingginya kerawanan di bidang keamanan wilayah Musi Rawas pada masa lampau. Benteng ini dalam cerita tradisi dibuat oleh negeri Ulak Lebar yang dikuasai oleh *depati*. Temuan keramik di situs ini antara lain berasal dari Ching (abad XVII), Jepang (abad XVII) dan Eropa (abad XIX) yang sezaman dengan Kesultanan Palembang, sedangkan lainnya berasal dari Sung (abad X) dan Ming (abad XIV), Vietnam (abad XVI) (Haris Sukendar dan Arfian Sofyan 1994:2).

4. Penutup

Masuknya Islam ke wilayah Musi Rawas tidak lepas dari kedudukan wilayah ini terhadap Kesultanan Palembang, baik dari segi ekonomi maupun politik. Jalur ekonomi dan politik memungkinkan terbukanya wilayah ini terhadap pengaruh Islam. Masuknya Islam ditunjang oleh inisiatif sultan karena urusan keagamaan termasuk kedalam urusan pemerintahan yang penting.

Masuknya Islam ke wilayah Musi Rawas tampaknya tidak diiringi dengan kesenian bercorak Islam. Mungkin Islamisasi di wilayah ini baru pada tahap awal setelah masyarakat terlepas dari pemujaan nenek moyang. Pengembangan kesenian bercorak Islam mungkin juga belum mendapat kesempatan karena keamanan di masyarakat belum stabil.

KEPUSTAKAAN

Atja

1994-5 *Syair Perang Palembang*. Palembang: Museum negeri Propinsi Sumatera Selatan "Balaputra Dewa".

Bugi Kusumohartono

1992 "Potensi Lingkungan Regional dan Pertumbuhan Peradaban Kuna dilembang". *Analisis Hasil Penelitian Arkeologi* di Palembang Tahun 1984-1992. Jakarta: Puslit Arkenas.

de Roo de La Faille, P.

1971 *Dari Kesultanan Palembang* (terjemahan). Jakarta: Bhratara

de Graaf, H.J.

1987 *Runtuhnya Istana Mataram*. Jakarta: Grafiti Press.

Haris Sukendar dan Arfian Sofyan

1994 "Analisis Tradisi Megalitik dan Lingkungan Situs Ulak Lebar dan Situs Taba Ginde Kabupaten Musi Rawas". Jakarta: Puslit Arkenas

H.M. Ali Amin

1984 "Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya" dalam K.H.O. Gadjahnata (ed), *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Husni Rahim

1993 "Kesultanan Palembang Menghadapi Belanda Serta Masuk dan Berkembangnya Islam di Daerah Palembang". *Sejarah, Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi 3*. Jakarta: MSI dan Gramedia.

Ma'moen Abdullah

1984 "Masuk dan berkembangnya Islam pada Zaman Kesultanan Palembang: Suatu Analisis" dalam K.H.O. Gadjahnata (ed).

Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, ed.
1993 *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Balai Pustaka.

McKinnon, Edwards E.
1984 "Early Polities in Southern Sumatera: Some Preliminary Observations Based on Archaeological Evidence" (paper)

Salman Aly
1984 "Sejarah Kesultanan Palembang" dalam K.H.O. Gadjahnata (ed), *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Stibbe, D.G., et. al.
1919 *Ensiklopaedie van Nederlandsch-Indie. deerde deel*. Leiden: 'S-Gravenhage-Martinus-Nijhoff.

Suaka PSP Jambi
1994 "Pendataan Kepurbakalaan di Kabupaten Musi Rawas, Propinsi Sumatera Selatan" (tidak diterbitkan).

Suwedi Montana dan Lukman Nurhakim
t.t. "Tinggalan Islam Kuna di Palembang dan Sekitarnya" (tidak diterbitkan)

Taufik Abdullah
1984 "Beberapa Aspek Perkembangan Islam di Sumatera Selatan" dalam K.H.O Gadjahnata (ed), *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Tim Penelitian Arkeologi candi Lesung Batu
1993 "Penelitian Arkeologi Situs Bukit Candi Lesung Batu, Kecamatan Rawas Ulu, Kabupaten Musi Rawas, Propinsi Sumatera Selatan" (tidak diterbitkan).

Uka Tjandrasasmita dan Hasan Muarif Ambary

1984 "Sejarah Masuknya Islam ke Sumatera Selatan". dalam K.H.O. Gadjahnata (ed). *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia..

SENI RUPA DAN DINAMIKANYA DALAM KEHIDUPAN PRA-HINDU

Sumijati As

Seni rupa dalam tulisan ini didefinisikan sebagai upaya penciptaan keindahan yang mampu berkomunikasi dengan peminatnya terutama yang dapat dinikmati melalui mata. Dalam seni rupa tercakup seni lukis, seni patung, seni bangunan, dan seni kerajinan. Berdasarkan definisi dan cakupan itu, maka dalam kehidupan Pra-Hindu dimungkinkan adanya seni rupa. Dalam sejarah kehidupan manusia yang di dalamnya terdapat seni rupa sering mengalami dinamika.

Munculnya dinamika dalam sejarah kehidupan manusia seiring dengan perkembangan kehidupan manusia pendukungnya. Manusia, baik sebagai individu maupun anggota masyarakat memiliki sifat dinamis sebagai akibat adanya keinginan pada sesuatu yang tidak dimiliki atau tidak ada di alam sekelilingnya. Akibat adanya dinamika sesuatu dapat mengendap, cemerlang, memudar, atau berkembang, dalam fase yang satu ke fase yang lain.

Untuk memenuhi keinginannya, manusia berupaya memahami, mengatasi, dan memecahkan tantangan-tantangan yang dihadapi. Upaya itu pada mulanya dipecahkan dengan perilaku instingtif dan belajar, dengan demikian perilaku instingtif diperkaya oleh hasil proses belajar, baik antar individu maupun kelompok. Proses belajar terjadi bila antar individu atau kelompok melakukan komunikasi. Sehubungan dengan hal itu maka dinamika dapat muncul dalam kelompok individu sebagai akibat komunikasi baik intern maupun ekstern. Uraian di atas menyimpulkan masalah yang menyangkut dinamika yang terjadi dalam masa Pra-Hindu, dan faktor-faktor yang mendorong terjadinya dinamika itu. Dalam memecahkan masalah di atas digunakan sampel terutama seni lukis, seni patung, seni kerajinan, dari beberapa situs yang dipandang dapat mewakili.

Dalam masa sebelum agama Hindu dan Budha masuk ke Indonesia, tentu sudah ada hasrat untuk mengekspresikan keindahan. Rupa-rupanya hasrat ter-

sebut diawali dari perasaan adanya keindahan, kedahsyatan, dan keagungan alam. Dalam kehidupan manusia, alam sangat mempengaruhi pancainderanya. Oleh karena itu, antara keduanya timbul interpretasi timbal-balik (Hartoko 1984). Dengan demikian, terhadap alam, manusia merasa berhadapan dengan sesuatu yang dahsyat tetapi sekaligus merupakan sesuatu yang menarik, memikat, dan mempesonakan.

Dalam masa kehidupan Pra-Hindu muncul lambang-lambang yang ada hubungannya dengan alam. Misalnya: matahari, bulan, pohon, binatang, dan benda-benda lain. Lambang-lambang tersebut divisualisasikan dalam bentuk karya atau hasil seni. sesuai dengan masa pemunculannya, maka hasil seni masa itu dapat disebut sebagai hasil seni prasejarah. Dalam masa itu, hasrat mengekspresikan keindahan muncul pada waktu manusia hidup semi menetap, misalnya: di tepi-tepi pantai atau gua payung. Pada dinding-dinding gua itu, ada yang digunakan sebagai latar untuk mengekspresikan keindahan yang dikenal sebagai lukisan dinding gua atau seni cadas. Bentuk-bentuk yang dilukiskan pada dinding-dinding gua beragam baik yang naturalistis dengan garis-garis sederhana maupun abstrak (Daud, 1985).

Seni lukis masa itu selain untuk mengekspresikan keindahan, juga merupakan upaya mewujudkan pengalaman, perjuangan hidup, dan harapan dari pendukungnya. Sesuai dengan tujuan itu, maka lukisan-lukisan masa itu pada umumnya menggambarkan adegan perburuan atau harapan yang disesuaikan dengan aktivitas berburu, dan obyek-obyek yang berhubungan dengan lambang-lambang bermakna magis-religius. Misalnya, bentuk-bentuk geometris, manusia baik utuh maupun bagian-bagian tertentu misalnya, cap-cap tangan atau cap kaki, dinding gua, perahu, dan beberapa jenis binatang melata.

Pada umumnya lukisan atau seni cadas dibuat dengan teknik lukis atau teknik semprot dengan menggunakan warna-warna tertentu misalnya, merah, hitam, atau putih. Di antara ketiga warna itu, merah merupakan warna yang paling umum digunakan, karena warna merah diyakini sebagai warna kehidupan. Sementara ini seni cadas di Indonesia hanya ditemukan di beberapa wilayah terutama di Indonesia Timur misalnya, Sulawesi Selatan,, Sulawesi Tenggara, Irian Jaya, Kepulauan Maluku, dan Kepulauan Kei (Soejono 1984).

Berdasarkan data yang ada, tampak bahwa lukisan dinding gua di masing-masing pulau itu, berasal dari masa yang tidak sama. Sebagai contoh misalnya, lukisan yang ditemukan di daerah Maros (Sulawesi Selatan) berasal dari 4000 tahun yang lalu (Heekeren 19500), sedangkan lukisan di Irian Jaya diperkirakan dari 1000 tahun yang lalu (Rodee 1956; Daud, 1985). Apabila pendapat kedua sarjana itu diikuti, tampak bahwa lukisan dari masa yang lebih tua lebih sedikit variasinya, baik obyek maupun warnanya.

Perkiraan itu diperkuat dengan lukisan dinding gua yang terdapat di Pulau Muna, lukisan dinding di pulau tersebut disepakati berasal dari masayang lebih muda bila dibandingkan dengan lukisan di Maros. Perkiraan itu didasarkan pada munculnya variasi obyek lukisan dengan warna coklat (Kosasih 1987). Lukisan itu antara lain berupa kuda dan perahu yang memiliki bentuk yang lebih modern bila dibandingkan dengan lukisan perahu yang berasal dari Pulau Kei dan Kepulauan Maluku. Ada perbedaan di antara lukisan dinding gua dari dimensi waktu yang berbeda, merupakan bukti bahwa seni lukis mengalami dinamika di antaranya, ditandai dengan bertambahnya variasi lukisan dan warna yang digunakan. Adapun media lukis tidak mengalami perubahan yakni tetap menggunakan dinding-dinding gua baik gua sebagai hunian maupun sebagai kubur. Dinamika dalam seni lukis tampak pula dalam teknik melukis di antaranya, dengan munculnya gaya X-Ray seperti yang dikenakan pada lukisan dinding di Irian jaya.

Seiring dengan perkembangan teknologi berkembang pula aspek seni di antaranya, adalah seni lukis yang diwujudkan dalam seni relief dan seni arca. Kemajuan itu berlangsung dalam kehidupan yang lebih kompleks yaitu pada Masa Perundagian. Seni relief merupakan upaya penegasan dari seni lukis dengan menggunakan media berupa permukaan batu-batu kubur. Di sisi lain, seni lukis pada dinding-dinding gua mengalami kemunduran.

Hasil seni rupa Pra-Hindu baik yang berupa seni lukis maupun seni patung tidak hanya bertujuan untuk mengekspresikan keindahan semata. Aspek lain yang terkandung dalam seni rupa saat itu adalah nilai-nilai magis religius. Oleh karena itu, gaya penampilannya amat dipengaruhi oleh latar belakang kepercayaannya. Berdasarkan hal itu, penampilan hasil seni rupa Masa Pra-Hindu ku-

rang memperhatikan ketepatan anatomis dan proporsinya. Sesuai dengan hal itu, maka unsur yang diperhatikan dan diutamakan adalah aspek simbolisnya.

Berdasarkan dengan keyakinan itu maka hasil seni Masa Pra-Hindu amat menonjolkan bagian-bagian tubuh manusia yang diyakini memiliki makna simbolis yang lebih bila dibandingkan dengan bagian tubuh lainnya. Bagian-bagian itu adalah, muka dan genetalia. Kedua bagian tubuh itu diyakini memiliki kekuatan gaib yang dapat menolak bala atau kekuatan jahat. Selain makna itu, kedua bagian itu diyakini pula sebagai lambang kesuburan.

Gambaran seperti tersebut di atas ditemukan buktinya pada seni lukis yang mempergunakan media dinding-dinding kubur misalnya, kubur tepi batu Tanjungara (Sumatera Selatan), Sarkofagus (Bali), Dolmen (Bondowoso), Kalamba (Sulawesi Tengah), dan Waruga (Sulawesi Utara). Lukisan pada peti kubur batu Tanjungara menggunakan warna merah, hitam, putih, kuning, dan kelabu. Lukisan itu menggambarkan manusia dan kerbau yang distilisasi. Sedangkan seni lukis dengan diwujudkan sebagai relief menggambarkan manusia, binatang, dan pola geometris. Di antara ketiga obyek lukisan itu, manusia merupakan obyek yang paling banyak divisualisasikan dengan beberapa variasi bentuk dan gaya di antaranya, adalah gaya kangkang. Selain gaya kangkang manusia biasanya dilukiskan dengan mata melotot, bibir tebal, telinga panjang, dan genitalia yang menonjol.

Bila dibandingkan antara lukisan dinding gua dan relief pada dinding kubur diperoleh gambaran bahwa lukisan binatang melata lebih banyak divisualisasikan pada dinding gua sedangkan pada seni relief selain binatang melata ditampilkan pula binatang yang telah didomestikasikan misalnya, kerbau dan anjing. Selain itu dilukiskan pula pola hias geometris berupa pola hias kawung, setengah lingkaran dengan tumpal ditengah-tengahnya seperti yang ditemukan di daerah Kretek (Jawa Timur).

Ditinjau dari pemilihan media dan obyek yang disajikan dalam relief-relief tampak adanya dinamika yang didasari pertimbangan-pertimbangan yang berhubungan dengan aspek religi, terutama religi yang berkaitan dengan kematian dan pemujaan kepada roh nenek moyang. Berdasarkan pertimbangan itu maka media pengetrapan relief adalah dinding atau tutup wadah mayat, baik yang berupa sarkofagus, dolmen, waruga maupun kalamba. Sehubungan dengan pertim-

bangan tersebut, maka obyek yang disajikan memiliki makna simbolis tertentu misalnya, manusia dengan genetalia mencolok adalah figur yang dapat menolak bala, seperti yang dikemukakan oleh Frases. Selain itu, genetalia wanita diyakini pula sebagai lambang kesuburan atau kelahiran kembali (*rebirth*). Keyakinan itu dapat memperkuat adanya kepercayaan bahwa kematian merupakan kelahiran kembali di dunia arwah. Oleh sebab itu, maka dinding kubur diberi pahatan manusia dengan genetalia mencolok dihubungkan dengan gaya lain misalnya gaya kangkang.

Selain makna tersebut di atas, relief manusia pada wadah-wadah mayat itu dapat pula diasumsikan sebagai personifikasi orang yang telah meninggal atau nenek moyang. kaitan antara figur manusia dan kematian dikuatkan dengan adanya relief manusia dengan posisi terbalik, karena relief itu dapat dianalogikan dengan tokoh buta sungsang di Bali yang dihubungkan dengan kematian.

Tampaknya makna simbolis tidak hanya pada figur manusia namun juga pada figur binatang. Oleh karena itu, binatang yang dipilih sebagai obyek adalah anjing dan kerbau, karena kedua jenis binatang tersebut diyakini memiliki makna simbolis yang berkaitan dengan kematian dan nenek moyang.

Selain seni yang menghasilkan relief-relief yang sederhana pada Masa Pra-Hindu terdapat pula data tentang adanya seni patung dan seni arca. Data itu berupa patung atau arca yang dibuat dari batu dan logam perunggu berupa manusia atau binatang. Patung-patung batu dimasukkan ke dalam Budaya Megalitik, sedangkan arca logam termasuk dalam hasil budaya Masa Perundagian.

Secara umum patung-patung batu masa itu dibuat dengan teknik pemahatan yang sederhana. Pemahatan terutama dilakukan pada bagian-bagian tubuh tertentu misalnya, bagian muka dan genetalia atau kadang-kadang bagian tangan. Komponen muka yang digambarkan biasanya adalah mata, hidung, sedangkan mulut tidak selalu digambarkan. Kesederhanaan pemahatan tampak pula dari kondisi pemahatan yang kasar, sehingga bahan batu tampak seperti bentuk aslinya. Di samping itu pemahatan juga tidak proporsional dan tidak seimbang. Akibat dari penggarapan tersebut, patung-patung batu masa itu memiliki kesan kaku. Kesan tersebut tampaknya disesuaikan dengan kepercayaan pemujaan nenek moyang. Sesuai dengan kepercayaan itu maka patung-patung tersebut diyakini sebagai personifikasi nenek moyangnya. Sesuai dengan latar

belakang tersebut, tidak jarang patung-patung megalitik ditempatkan di dekat kubur misalnya, yang terjadi di dekat kubur peti di daerah Gunung Kidul dan di dekat sarkofagus di daerah Bondowoso, dan di susunan batu temu gelang di daerah Rembang, dan di dekat kelamba di Sulawesi.

Ditinjau dari bentuknya patung-patung Budaya Megalitik dapat dibedakan menjadi dua, yakni patung menhir dan arca megalitik. Patung menhir adalah bentuk menhir yang di bagian atasnya dipahat menjadi muka, sedangkan bagian badan dan bagian kaki dibiarkan seperti bentuk batunya. Kondisi tersebut berbeda dengan arca megalitik, karena arca megalitik biasanya dipahat dengan kontur tubuh lebih nyata, sehingga arca megalitik tampak bagian-bagian pinggang, atau bagian-bagian tubuh lainnya.

Patung-patung menhir antara lain ditemukan di Gunung Kidul (Daerah Istimewa Yogyakarta) dan di Bada, Sulawesi, sedangkan arca megalitik antara lain ditemukan di Pakauman, Bondowoso (Jawa Timur), di Pasemah misalnya di Tinggihari (Sukendar 1984), dan di Gunung Kidul. Pada umumnya patung menhir Gunung Kidul hanya dipahat komponen-komponen tertentu misalnya, raambut, alis, hidung, dan leher. Alis dan hidung dipahat berhubungan, sedangkan komponen leher dipahat panjang. Selain komponen muka, komponen lain yang digambarkan adalah komponen tubuh, meskipun hanya terbatas pada beberapa komponen misalnya, bahu dan tangan. Pemahatan tangan biasanya hanya digoreskan pada badan atau dipahat di samping badan, sedangkan bagian baahu dipahat tidak sama panjang antara bahu kiri dan bahu kanan. Pemahatan tangan tidak selalu dilengkapi dengan jari-jari, dan kalau ada jari-jari itu digambaarkan tidak lengkap (Sumijati 1980; Gutomo 1988). Cara pemahatan itu hampir sama dengan patung menhir yang ditemukan di daerah Bada. Komponen muka yang dipahat selain alis, hidung adalah telinga, dan mata berbentuk bulat menonjol (Soejono 1984).

Menurut Sedyawati gaya seni khususnya seni rupa dapat dibedakan menjadi dua yaitu, aspek bentuk dan spek latar belakang (1985). Berdasarkan pendapat tersebut, maka patung-patung menhir merupakan jenis patung yang memiliki gaya skematis, karena patung-patung tersebut tidak memiliki bentuk yang sama dengan bentuk tubuh manusia secara natural. Gaya skematis patung-patung menhir dapat diketahui dari tidak proporsionalnya komponen-komponen.

tidak simetrisnya pemahatan koponen, ketidaktepatan pemahatan bentuk komponen, dan tidak adanya pemahatan komponen secara bersusun. Selain itu, patung menhir dipahat secara garis besar sehingga komponen-komponen tubuh hanya berupa tonjolan-tonjolan kecil. Hasil akhir dari arca pemahatan itu adalah bentuk-bentuk komponen yang skematis, sehingga bentuk bahan masih terlihat jelas (Gutomo 1988).

Pada umumnya arca-arca megalitik diwujudkan dengan bermacam-macam bentuk di antaranya, adalah manusia (*anthropomorphik*), setengah manusia dan setengah binatang (*terianthrophik*), dan arca binatang (*zoomorphik*). Arca manusia dan atau arca binatang di antaranya ditemukan di Tinggihari (Sumatera Selatan), sedangkan arca manusia setengah binatang serta arca binatang ditemukan di Gunung Kidul (DIY). Arca-arca manusia di Gunung Kidul digambarkan dengan bermacam-macam posisi misalnya, berdiri,bergendongan, menunggang binatang atau saling memeluk, sedangkan arca setengah manusia digambarkan dengan posisi duduk bersila dan berdiri. Adapun posisi duduk tampak pula pada arca-arca binatang (Sudarmadi 1989).

Seni patung yang tidak menunjukkan atribut dewa terdapat pula di daerah Terjan, Rembang (Jawa Tengah), yakni arca-arca yang berwujud kepala binatang dengan ekspresi menakutkan karena memperlihatkan gigi-gigi yang runcing. Bila dibandingkan dilihat dari depan tampak bahwa arca kepala binatang tersebut menyerupai kedok atau topeng dengan gigi yang panjang, hidung panjang, dan mata berbentuk bulat. pada bagian dahi diberi pola hias menyerupai pola hias tumpal.

Penggambaran bentuk kedok atau topeng tampaknya juga dilatarbelakangi oleh makna simbolis dari kedok atau topeng, yakni sebagai lambang penolak bala atau roh-roh jahat. Makna simbolis itu diperkuat dengan penempatan arca-arca di antara batu temu gelang yang berfungsi sebagai tempat penguburan. Arca-arca itu ditempatkan di empat penjuru mata angin sehingga dapat diartikan sebagai penolak bala. (Sukendar 1982).

Seperti telah diuraikan di depan, bahwa patung-patung menhir memiliki perbedaan terutama bila ditinjau dari aspek pemahatannya seperti yang terdapat pada arca megalitik Pakauman, Bondowoso dan Tinggihari (Sumatera Selatan). Arca di kedua daerah itu boleh dikatakan telah mendekati proporsi komponen

yang natural karena telah memiliki komponen pemahatan bersusun. Pahatan tangan dan kaki tidak lagi dikerjakan dengan pahatan relief rendah sehingga bentuk-bentuk komponen menjadi mirip dengan tubuh manusia. Komponen-komponen yang digambarkan di antaranya adalah bagian dada, bagian tangan dan bagian kaki.

Penggambaran arca tersebut di atas dapat memberi petunjuk bahwa arca megalitik Bondowoso dan Tinggihari tidak termasuk jenis patung menhir seperti yang ditemukan di Gunung Kidul dan Bada. Kesan kaku tampak dari pemahatan komponen yang tidak seimbang misalnya, pada bagian bahu, sehingga gaya skematis sebagai salah satu ciri arca dari budaya megalitik tampak pada aca-arca di daerah tersebut. Uraian di atas dapat memberi pengertian bahwa seni rupa mengalami dinamika dalam penempatan lukisan dan cara penempatan, selain itu dinamika dalam seni rupa Pra-Hindu ditandai dengan munculnya seni patung.

Seperti diuraikan di depan bahwa seni patung pra-Hindu ada yang dibuat dari bahan logam terutama logam perunggu. Arca perunggu itu lebih sedikit jumlahnya bila dibandingkan dengan arca batu. Bentuk yang divisualisasikan terdiri atas bentuk manusia dan binatang. Sementara ini, patung perunggu ditemukan di daerah Limbangan, Bogor (Jawa barat) berbentuk manusia dan kerbau dan di Bangkinang. Patung-patung manusia dari Limbangan ada yang berdiri dengan tangan direnggangkan ke samping dan diletakkan di atas paha, dengan memakai kalung manik-manik dan celana sampai di atas lutut, sedangkan patung dari bangkinang menunjukkan gaya menari dengan bentuk muka yang berbeda-beda di antaranya, ada yang menyerupai topeng dengan muka lebar, mata, hidung, dan mulut yang besar. Munculnya seni patung perunggu dapat menambah data bahwa dalam kehidupan Pra-Hindu telah terjadi dinamika dalam seni rupa khususnya dalam seni patung.

Berkembangnya seni patung dalam kehidupan Pra-Hindu kurang dialami oleh seni bangunan karena data yang ada menunjukkan bahwa seni bangunan dari Masa Hindu hanya terbatas pada bangunan berundak. Kelangkaan data tentang seni bangunan tampaknya berhubungan dengan bahan yang digunakan dalam pembuatan bangunan. Akibatnya seni bangunan yang bersifat profan tidak dapat diketahui bentuknya, sehingga yang ada hanya seni bangunan yang ber-

sifat sakral yang dibuat dari batu yang disusun meninggi makin kebelakang makin tinggi. Walaupun data tentang seni bangunan amat terbatas namun adanya bangunan berundak dapat memberi petunjuk bahwa pada Masa Pra-Hindu telah terjadi dinamika dalam seni bangunan terutama dari aspek bahan. Dinamika dalam seni rupa diperkuat pula dari seni kerajinan terutama dalam aspek teknologi dan pola hias yang diterapkan. Sementara ini data yang ditemukan berupa hasil kerajinan yang berfungsi sebagai perhiasan, benda-benda keperluan sehari-hari.

Hasil-hasil kerajinan itu dibuat dari bermacam-macam bahan di antaranya, adalah dari batu, cangkang kerang, tanah liat, perunggu, besi, emas, dan kaca. Berdasarkan dari bahan pembuatannya tampak adanya dinamika sebagai contoh misalnya, pada saat batu digunakan sebagai bahan teknologi yang digunakan bersifat pengurangan sedangkan pada saat tanah liat dan logam teknologi yang digunakan adalah bersifat penambahan dan pencampuran. Munculnya ketrampilan menambah dan mencampur menghasilkan teknologi pembuatan gerabah dan teknologi tuang logam. Pada umumnya ketrampilan membuat gerabah dilakukan dengan teknik sederhana (*hand made*). Teknologi itu pada akhirnya mengalami perkembangan, yakni dipadukan dengan teknik tatap pelandas dan roda putar. Adapun teknik tuang logam yang berkembang saat itu adalah teknik setangkup (*bivalve*) dan teknik hilang sekali (*a cire perdue*). Di antara hasil kerajinan Masa Pra-Hindu tampak ada yang memiliki bentuk unik dan berpola hias raya sehingga hasil-hasil kerajinan itu difungsikan sebagai sarana upacara. Jenis benda yang termasuk dalam kategori itu antara lain nekara, baik yang berukuran besar maupun yang berukuran kecil. Berdasarkan pola-pola hias yang terdapat pada nekara terutama nekara yang berukuran besar diperoleh data bahwa rasa keindahan diekspresikan pula pada seni kerajinan.

Ekspresi keindahan dipantulkan pula dari kapak-kapak yang berbentuk unik dengan pola hias yang indah. Pola-pola hias yang digunakan pada saat itu di antaranya adalah pola-pola geometris. Nekara sebagai hasil seni kerajinan antara lain ditemukan di dataran tinggi Dieng, Semarang, Plawangan, Pulau Selayar, Pulau Alor, Pulau Roti, dan Pulau Leti (Heekeren 1954). Nekara yang ditemukan di Plawangan dan Lamongan digunakan sebagai wadah mayat. Sedangkan nekara yang berasal dari daerah lain dan juga nekara yang berukuran kecil digunakan sebagai sarana upacara.

Dinamika dalam seni kerajinan terjadi pula pada seni kerajinan gerabah, di antaranya ditandai dengan munculnya upaya mengekspresikan keindahan melalui pola-pola hias yang diterapkan. Variasi pola hias yang umum digunakan adalah pola hias geometris, pola hias kedok. Pola-pola hias itu diterapkan dengan teknik gores atau tekan. Data yang menunjukkan bahwa gerabah memiliki pola-pola hias yang indah adalah temuan gerabah dari beberapa situs misalnya, Kalumpang (Sulawesi selatan), Buni (Jawa barat), Plawangan (Jawa Tengah), Gilimanuk (Bali), Melolo (Sumba), Lewoleba (Flores Timur) (Sumijati 1994). Pola hias gerabah yang indah tidak ditemukan pada gerabah masa sebelumnya.

Dari uraian di atas dapat ditarik suatu pengertian bahwa dalam kehidupan Pra-Hindu telah ada ekspresi keindahan yang diwujudkan dalam seni rupa. Seiring dengan kemajuan manusia pendukungnya, seni rupa mengalami dinamika. Seni rupa yang muncul paling awal adalah seni lukis pada dinding- dinding gua yakni pada saat manusia hidup dalam taraf hidup berburu dan mengumpulkan makanan tingkat lanjut. Berdasarkan data tampaknya seni lukis pada dinding gua berkembang sampai masa bercocok tanam seperti pada kehidupan gua di Irian Jaya. Selain itu pada masa bercocok tanam terjadi dinamika dengan munculnya seni kerajinan pembuatan perhiasan dan pembuatan gerabah walaupun, seni kerajinan gerabah belum menghasilkan gerabah yang memiliki pola hias yang raya.

Seni rupa mengalami perkembangan dalam kehidupan manusia yang semakin kompleks yakni pada masa perundagian. Dinamika seni rupa tampak dengan dikembangkannya seni lukis menjadi seni relief pada dinding-dinding batu kubur. Selain itu, muncul pula seni patung baik dari bahan batu maupun bahan logam. Selain itu terjadi pula perkembangaan dalam seni kerajinan yakni dibuktikan dengan adanya pola- pola hias yang indah baik dari benda logam maupun benda gerabah. Sejalan dengan perkembangan seni patung berkembang pula seni bangunan yakni dengan munculnya bangunan berundak.

Munculnya seni rupa pada kehidupan Pra-Hindu tampaknya tidak dapat dipisahkan dengan *inovasi* karena inovasi merupakan keseluruhan proses penciptaan kebutuhan misalnya, ide baru kegiatan dan artefak. Contoh inovasi yang terjadi pada masa Pra-Hindu di antaranya adalah teknik peleburan logam dan teknik pembuatan gerabah. Pada kenyataannya kedua teknik itu merupakan sa-

lah satu faktor yang mempengaruhi perkembangan seni rupa Pra-Hindu. Selain itu, kepercayaan yang berorientasi kepada pemujaan nenek moyang merupakan faktor yang perlu dipertimbangkan.

KEPUSTAKAAN

Baal,I. van

1987 *Symbol for Communication*. Assen : Koninklijke van Gocum & Com. N.V.

Bagyo Prasetyo

1981 *Arti dan Fungsi Pola Hias pada Peninggalan Megalitik di Kecamatan Tlogosari dan Tegalampel Bondowoso*, Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM.

Boasa Frans

1955 *Primitive Art*, New York: Dover Publication Incorporation.

Daud Aris Tanudirjo

1985 "Lukisan Dinding Gua Sebagai Salah Satu Unsur Upacara kematian" dalam *Berkala Arkeologi VI (1)*, Yogyakarta.

Heekeren, H.R.van

1950 "The Rock Paintings and Other Prehistoric Discoveries, Near Maros" (South West Celebes)", *Laporan Tahunan Dinas Purbakala*, hlm. 22-35.

1954 "Nekara-Nekara Perunggu", *Amerta*, 2 hlm. 37-43.

1958 "The Bronze Iron Age of Indonesia", *Verhandelingen KITLV, XXII*. 's-Gravenhage.

Hold, Claire

1967 *Art in Indonesia*. Ithaca-New York : Cornell University Press.

Koentjaraningrat

1958 *Beberapa Metode Anthropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan Indonesia*, Jakarta.

Kosasih, S.A,

1987 "Seni Lukis Prasejarah, Bentangan Tema dan Wilayahnya", dalam Estetika dalam Arkeologi Indonesia, *Diskusi Ilmiah Arkeologi II*, hlm. 16-37, Jakarta.

Sedyawati, Edi

1994 Pengarcaan Ganesa Masa Kadiri Dan Singhasari, Tinjauan Sejarah Kesenian, Disertasi, Universitas Indonesia.

Soedarsono, S.P,

1971 "Pengertian Seni", Yogyakarta, Sekolah Tinggi Seni Rupa Indonesia, *ASRI*.

Sukendar, Haris

1984 "Tinjauan Arca Megalitik Tinggihari", dalam *Berkala Arkeologi V* (2), Yogyakarta.

Sumijati, As,

1994 Gerabah Prasejarah dari Liang Bua, Melolo, dan Lewoleba: Tinjauan Aspek Teknologi dan Fungsi, *Disertasi*, UGM, Yogyakarta.

FUNGSI POLA HIAS SARKOFAGUS MUNDUK TUMPENG DAN KAITANNYA DENGAN KEHIDUPAN MASYARAKAT BALI

Ayu Kusumawati

I. PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Penelitian di wilayah NTT telah dimulai sejak jaman penjajahan Belanda yang dilakukan oleh berbagai ahli dari disiplin ilmu yang berbeda-beda. Pada mulanya penelitian ini dilakukan para peneliti asing yang bergerak dalam bidang anthropologi, geologi, menyusul penelitian dibidang arkeologi yang dilakukan oleh ahli-ahli dari Indonesia. Sejauh ini hasil-hasil penelitian yang berupa laporan terbit atau naskah, belum banyak yang dapat disusun secara lengkap.

Penelitian yang berkaitan dengan arkeologi seperti penelitian prasejarah pada beberapa wilayah di NTT, dewasa ini mengalami perkembangan yang sangat pesat, seperti penelitian di Sumba, Flores, Sabu, Belu dan sebagainya, sedangkan penelitian Arkeologi Islam di Kabupaten Alor baru dirintis pada tahun 1994. Sementara di Wilayah Kabupaten Alor penelitian prasejarah belum pernah dilakukan secara intensif sehingga prasejarah Alor belum dapat memberikan sumbangan perkembangan arkeologi di Indonesia. Penelitian yang pernah dilakukan oleh Pusat Penelitian Arkeologi Nasional sekitar tahun 1982 hanya menangani masalah Moko yang hampir ditemukan di setiap desa di wilayah tersebut (Bintarti, 1982).

Dalam penelitian arkeologi Islam di daerah Kabupaten Alor yang dipimpin oleh Prof.Dr. Hasan Muarif Ambary, Kepala Pusat Penelitian Arkeologi Nasional dengan tenaga dari Balai Arkeologi Denpasar, penulis menemukan tinggal-

an-tinggalan prasejarah yang terdiri dari budaya material/artefak monumental yang terdapat pada kampung-kampung tua. Dengan melakukan pendekatan terhadap sesepuh desa atau ketua-ketua adat, penulis mengadakan wawancara untuk memperoleh informasi tentang artefak tersebut serta lebih jauh ingin mengetahui bagaimana perilaku-perilaku masyarakat terhadap budaya tersebut. Dari hasil wawancara yang penulis lakukan memberikan petunjuk bahwa masyarakat Alor mempunyai kepercayaan atau keyakinan yang sangat tinggi terhadap tradisi prasejarah khususnya tradisi megalitik.

Unsur-unsur prasejarah tetap utuh dan masih tampak melekat dalam kehidupan masyarakat Alor. Hal ini dapat dimaklumi mengingat daerah Alor di pandang dari sudut geografi, sebagai salah satu daerah yang terpencil sehingga dapat dikatakan Alor memiliki jalur komunikasi yang sangat terbatas/sulit. Terbatasnya jalur komunikasi ke daerah Alor mengakibatkan pengaruh-pengaruh luar sangat lamban masuk, dan budaya-budaya tradisional yang diwariskan oleh nenek moyang tetap terjaga dan terlestari. Hal ini tidak saja terjadi untuk daerah Alor, banyak daerah-daerah terpencil di NTT, sehingga sulit memperoleh informasi tentang daerah tersebut.

Pola kehidupan yang merupakan tradisi kehidupan masa prasejarah pada masyarakat Alor dicerminkan oleh kehidupan sosial masyarakat, adat-istiadat, religi, dan berbagai kegiatan yang dilakukan oleh suku-suku yang ada dalam masyarakat Alor. Seperti halnya masyarakat Sumba dari penganut Marapu yang terdiri dari kelompok-kelompok atau golongan (Oe Kapita, 1976) pada dasarnya masyarakat Alor juga mengenal suku-suku sesuai bidangnya masing-masing (informan : Kasim Panara, Kasi Dikmas Kandepdikbud Kabupaten Alor).

1.2. Lingkup Bahasan dan Keadaan Wilayah

Penelitian yang dilakukan di daerah Alor mencakup beberapa situs di Kecamatan Alor Barat Laut. Walaupun sampel penelitian sangat terbatas yaitu hanya di Kecamatan Alor Barat Laut, namun data yang diperoleh dirasakan cukup memadai untuk dijadikan titik tolak dalam menyoroti bidang prasejarah khususnya budaya megalitik di daerah tersebut. Penelitian ini mencakup beberapa situs terutama pada masyarakat-masyarakat yang hidup di pedalaman atau di dataran tinggi dan yang bermukim di daerah pesisir.

Obyek penelitian antara lain struktur wilayah (tata letak) perkampungan kuna, budaya material serta perilaku-perilaku pendukung budaya/tradisi tersebut yang dapat dilihat dalam pelaksanaan upacara-upacara baik yang mengandung nilai sakral maupun profan.

Untuk mengkaji tentang budaya prasejarah di kecamatan lain di Kabuapten Alor, didasarkan atas berbagai sumber tertulis dan informasi-informasi yang akurat dari beberapa informan. Dari sumber tersebut penulis memperoleh data atau gambaran bahwa daerah-daerah di luar Kecamatan Alor Barat Laut yang belum sempat penulis kunjungi, terdapat tinggalan budaya yang hampir sama baik mengenai budaya material maupun perilaku-perilaku pendukungnya. Budaya material yang dimaksud antara lain sarana-sarana pemujaan, bentuk kubur, kursi batu serta upacara-upacara yang mengacu pada konsep-konsep megalitik. Tentang kubur-kubur batu tua pada umumnya ditemukan di daerah pesisir di tepi Teluk Mutiara yang merupakan kubur atau makam masyarakat Islam.

Sementara keadaan wilayah Kabupaten Alor secara keseluruhan adalah berbukit-bukit dengan iklim yang tidak menentu, yaitu musim hujan yang pendek dengan curah hujan yang tidak teratur. Oleh masyarakat Alor keadaan ini dikatakan sebagai penghamat dalam usaha perluasan daerah pertanian. Akibat tidak tentunya iklim di daerah Alor beberapa penduduk untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dengan cara berladang berpindah-pindah atau dikenal dengan sistem tebang bakar sehingga sering mengakibatkan terganggunya keseimbangan ekologi. Hal ini dilakukan dalam proses waktu yang relatif singkat secara terus menerus. Produksi utama bahan pangan adalah jagung, ubi kayu dan palawija, sedangkan tanaman komuditi adalah buah kenari, kemiri, dan kelapa. Mata pencaharian penduduk sebagai nelayan dan bertani jagung, sedangkan padi ditanam secara musiman yang kadang-kadang sangat sulit memperoleh hasil yang diharapkan sehingga boleh dikatakan jagung merupakan makanan pokok yang sedikit diimbangi dengan beras.

1.3. Tujuan Penulisan

Penulisan ini merupakan suatu upaya untuk mengungkapkan salah satu aspek budaya masa lampau khususnya prasejarah yang berkembang dengan subur di Alor. Selama ini dapat dikatakan bahwa Alor belum masuk dalam klasifikasi

daerah yang memiliki tinggalan tradisi megalitik yang berlanjut seperti daerah-daerah lainnya di NTT, Von Heine Geldern dalam salah satu bukunya yang berjudul "Prehistoric Research in The Netherlands Indies" hanya menyebutkan beberapa daerah di NTT seperti Sumba, Sabu, Flores dan lain-lain serta beberapa daerah lain di Indonesia mengenai masalah difusi, tipologi dan latar belakang tradisi megalitik. Sementara daerah Alor seperti telah dikemukakan di atas, memiliki warisan nenek moyang yang cukup kaya yang mengacu pada konsep-konsep megalitik.

Penulisan ini juga diharapkan disamping menambah data tentang persebaran tradisi megalitik di wilayah Indonesia bagian Timur, juga sebagai cerminan bahwa dari bukti-bukti tinggalan yang ada di daerah tersebut menunjukkan adanya persamaan budaya dengan daerah-daerah lain di NTT dan Timor Timur (Kusumawati, 1994).

Akhirnya penelitian yang koseptual terhadap prasejarah Alor sangat diharapkan guna menambah bukti dalam penerapan teori dan pandangan baru dalam mengungkapkan budaya prasejarah, khususnya kajian megalitik di Indonesia secara menyeluruh.

II. PEMBAHASAN

2.1. Pola Letak Perkampungan Kuna dan Unsur-unsur Megalit

Pada tradisi megalitik yang berlangsung pada masa prasejarah pola letak perkampungan merupakan suatu unsur yang penting. Pola letak perkampungan kuna biasanya mencakup tiga aspek yaitu aspek pemukiman, penguburan, dan tempat upacara. Pada umumnya ke-3 aspek tersebut menjadi satu dan ditempatkan pada tempat-tempat yang dianggap suci. Tempat upacara di sini dimaksudkan sebagai tempat yang berupa sarana untuk mendekatkan diri dengan Tuhan (Sukendar, 1993). Aspek religius pada masa tradisi megalitik sangat berperan dalam kehidupan masyarakat. Bukti-bukti adanya pola letak perkampungan kuna pada tempat suci dan keramat yang dianggap sebagai tempat bersemanyamnya roh, dapat dilihat di berbagai situs megalitik seperti Situs Megalitik Pasemah (Sumatra Selatan) berkaitan dengan Gunung Dempo (Hoop, 1932), megalitik Cirebon dan Kuningan berkaitan dengan Gunung Cerme (Soejono,

1977, Heekeren 1932), megalitik Bali mengkait ke gunung Agung dan sebagainya. Dengan adanya bukti tersebut dapat dikatakan bahwa letak perkampungan di atas bukit dan arah hadap megalitik ke gunung merupakan usaha pendukung megalitik tersebut untuk lebih dekat dengan kekuatan supernatural yaitu arwah leluhur. Arwah-arwah leluhur menurut anggapan pendukung megalitik bersemayam di gunung atau bukit-bukit yang tinggi.

Pada tradisi megalitik Alor dan sekitarnya, umumnya juga terletak di tempat yang tinggi disamping ada yang bermukim di dataran yang rendah atau pesisir pantai. Namun berdasarkan pengumpulan data dan informasi, pola perkampungan masyarakat Alor yang berada pada tempat yang tinggi tidak berpedoman kepada kepercayaan arwah-arwah leluhur yang semata-mata faktor keamanan. Keadaan pada masa nenek moyang masyarakat Alor hidup di dataran tinggi dibayangi rasa ketakutan, karena adanya perang antar suku.

Pola letak perkampungan kuna yang biasanya mencakup tiga aspek tampak jelas baik pada masyarakat Alor yang tinggal di tempat yang tinggi (bukit-bukit) maupun pada masyarakat yang menetap di pesisir atau tepi pantai. Pola letak perkampungan masyarakat pantai selain menunjukkan tiga aspek tersebut di atas, juga struktur kampung menyerupai teras berundak. Pola perkampungan ini dapat disamakan dengan masyarakat Tenganan yaitu masyarakat kuna di Bali. Data historis menyebutkan Desa Tenganan sampai kini masih dikenal sebagai desa yang tergolong tua sehingga sering disebut Bali Aga (Darsana, 1993).

Pada umumnya sarana pemujaan atau tempat pemujaan di Alor dibangun di sekitar tempat tinggal dan kadang-kadang di tengah-tengah kampung. Tidak ada aturan yang mengikat untuk tempat membangun sarana pemujaan ini, dan pada umumnya dipengaruhi unsur-unsur praktis yaitu yang bersifat memudahkan dalam pelaksanaan upacara-upacara peribadatan,. Bentuk sarana pemujaan tersebut berupa susunan batu temu gelang (*stone enclosure*) dalam istilah lokal disebut "misba" dibuat dari batu-batu kali atau papan-papan batu dan rupanya sangat tergantung dari sumber daya alam yang ada di sekelilingnya.

2.2 Perilaku Pendukung Tradisi Prasejarah (megalitik)

Tradisi megalitik mempunyai dasar kepercayaan yang mengacu kepada kekuatan supernatural yaitu suatu kekuatan yang ada di luar jangkauan pemi-

kiran manusia, dalam hal ini adalah arwah leluhur. Kekuatan inilah yang mempengaruhi hidup maupun mati manusia. Dengan adanya kepercayaan terhadap arwah nenek moyang yang terus hidup dan mempengaruhi kehidupan manusia, maka timbul suatu usaha untuk melakukan upacara-upacara yang ditujukan kepada leluhur guna memperoleh kesejahteraan hidup mereka.

Dalam penelitian yang relatif singkat penulis mendapatkan beberapa data berkaitan dengan perilaku-perilaku pendukung tradisi tersebut guna memperoleh kesejahteraan atau keselamatan yaitu melalui upacara-upacara yang dilakukan di tempat pemujaan atau "misba" antara lain:

a. Upacara Pelanggaran Hukum

Upacara ini dihadiri oleh ketua-ketua adat dari masing-masing suku. Dalam pertemuan ini dibahas pelanggaran dan hukuman yang akan dijatuhkan kepada anggota masyarakat yang melanggar aturan-aturan yang dikeluarkan oleh desa. Upacara ini dilakukan di depan rumah adat dengan berkumpul dan duduk di kursi batu yang dianggap keramat serta mohon kepada leluhur melalui berbagai sarana upacara yang ditempatkan di atas tempat pemujaan agar hukuman yang dijatuhkan seringan-ringannya.

Kursi-kursi tempat duduk ketua suku atau ketua-ketua adat terletak berjejer di depan rumah adat dan masih tampak permanen. Berbeda dengan tradisi megalitik di daerah NTT lainnya seperti Kewar, Ende dan sebagainya, dimana kursi-kursi batu yang dipergunakan untuk bersidang terletak membentuk lingkaran di sekitar batu temu gelang. Oleh masyarakat Alor kursi batu ini tetap dikeramatkan dan ada larangan bagi setiap orang untuk duduk-duduk di tempat tersebut kecuali ketua-ketua adat.

b. Upacara Khitanan

Upacara khitanan bagi masyarakat Alor merupakan upacara yang sangat sakral. Untuk lancarnya upacara ini, sebelum dilakukan khitanan wajib mengelilingi susunan batu temu gelang, bersama ketua adat dan anggota masyarakat biasa untuk mohon kepada leluhur dan Yang Maha Kuasa dengan mempersembahkan saji-sajian disertai doa-doa. Bersamaan dengan upacara khitanan ini

1977, Heekeren 1932), megalitik Bali mengkait ke gunung Agung dan sebagainya. Dengan adanya bukti tersebut dapat dikatakan bahwa letak perkampungan di atas bukit dan arah hadap megalitik ke gunung merupakan usaha pendukung megalitik tersebut untuk lebih dekat dengan kekuatan supernatural yaitu arwah leluhur. Arwah-arwah leluhur menurut anggapan pendukung megalitik bersemayam di gunung atau bukit-bukit yang tinggi.

Pada tradisi megalitik Alor dan sekitarnya, umumnya juga terletak di tempat yang tinggi disamping ada yang bermukim di dataran yang rendah atau pesisir pantai. Namun berdasarkan pengumpulan data dan informasi, pola perkampungan masyarakat Alor yang berada pada tempat yang tinggi tidak berpedoman kepada kepercayaan arwah-arwah leluhur yang semata-mata faktor keamanan. Keadaan pada masa nenek moyang masyarakat Alor hidup di dataran tinggi dibayangi rasa ketakutan, karena adanya perang antar suku.

Pola letak perkampungan kuna yang biasanya mencakup tiga aspek tampak jelas baik pada masyarakat Alor yang tinggal di tempat yang tinggi (bukit-bukit) maupun pada masyarakat yang menetap di pesisir atau tepi pantai. Pola letak perkampungan masyarakat pantai selain menunjukkan tiga aspek tersebut di atas, juga struktur kampung menyerupai teras berundak. Pola perkampungan ini dapat disamakan dengan masyarakat Tenganan yaitu masyarakat kuna di Bali. Data historis menyebutkan Desa Tenganan sampai kini masih dikenal sebagai desa yang tergolong tua sehingga sering disebut Bali Aga (Darsana, 1993).

Pada umumnya sarana pemujaan atau tempat pemujaan di Alor dibangun di sekitar tempat tinggal dan kadang-kadang di tengah-tengah kampung. Tidak ada aturan yang mengikat untuk tempat membangun sarana pemujaan ini, dan pada umumnya dipengaruhi unsur-unsur praktis yaitu yang bersifat memudahkan dalam pelaksanaan upacara-upacara peribadatan,. Bentuk sarana pemujaan tersebut berupa susunan batu temu gelang (*stone enclosure*) dalam istilah lokal disebut "misba" dibuat dari batu-batu kali atau papan-papan batu dan rupanya sangat tergantung dari sumber daya alam yang ada di sekelilingnya.

2.2 Perilaku Pendukung Tradisi Prasejarah (megalitik)

Tradisi megalitik mempunyai dasar kepercayaan yang mengacu kepada kekuatan supernatural yaitu suatu kekuatan yang ada di luar jangkauan pemi-

kiran manusia, dalam hal ini adalah arwah leluhur. Kekuatan inilah yang mempengaruhi hidup maupun mati manusia. Dengan adanya kepercayaan terhadap arwah nenek moyang yang terus hidup dan mempengaruhi kehidupan manusia, maka timbul suatu usaha untuk melakukan upacara-upacara yang ditujukan kepada leluhur guna memperoleh kesejahteraan hidup mereka.

Dalam penelitian yang relatif singkat penulis mendapatkan beberapa data berkaitan dengan perilaku-perilaku pendukung tradisi tersebut guna memperoleh kesejahteraan atau keselamatan yaitu melalui upacara-upacara yang dilakukan di tempat pemujaan atau "misba" antara lain:

a. Upacara Pelanggaran Hukum

Upacara ini dihadiri oleh ketua-ketua adat dari masing-masing suku. Dalam pertemuan ini dibahas pelanggaran dan hukuman yang akan dijatuhkan kepada anggota masyarakat yang melanggar aturan-aturan yang dikeluarkan oleh desa. Upacara ini dilakukan di depan rumah adat dengan berkumpul dan duduk di kursi batu yang dianggap keramat serta mohon kepada leluhur melalui berbagai sarana upacara yang ditempatkan di atas tempat pemujaan agar hukuman yang dijatuhkan seringan-ringannya.

Kursi-kursi tempat duduk ketua suku atau ketua-ketua adat terletak berjejer di depan rumah adat dan masih tampak permanen. Berbeda dengan tradisi megalitik di daerah NTT lainnya seperti Kewar, Ende dan sebagainya, dimana kursi-kursi batu yang dipergunakan untuk bersidang terletak membentuk lingkaran di sekitar batu temu gelang. Oleh masyarakat Alor kursi batu ini tetap dikeramatkan dan ada larangan bagi setiap orang untuk duduk-duduk di tempat tersebut kecuali ketua-ketua adat.

b. Upacara Khitanan

Upacara khitanan bagi masyarakat Alor merupakan upacara yang sangat sakral. Untuk lancarnya upacara ini, sebelum dilakukan khitanan wajib mengelilingi susunan batu temu gelang, bersama ketua adat dan anggota masyarakat biasa untuk mohon kepada leluhur dan Yang Maha Kuasa dengan mempersembahkan saji-sajian disertai doa-doa. Bersamaan dengan upacara khitanan ini

juga dipentaskan tari-tarian yaitu tari "lego-lego" salah satu tarian tradisional yang terdapat di Alor.

c. Upacara Pendirian Rumah Adat dan Sarana Peribadtan

Upacara ini tampaknya paling sering dilakukan oleh masyarakat Alor. Pendirian sarana peribadatan dan perbaikan rumah adat yang merupakan tempat berkumpulnya ketua-ketua adat maupun masyarakat biasa merupakah hal yang sangat penting.

Sistem pertanian dengan cara tebang bakar di Alor seperti yang penulis kemukakan di atas akan mempengaruhi tempat tinggal mereka yang secara otomatis membuat rumah baru di komplek pemukiman yang baru. Mereka juga mendirikan sarana peribadatan dan rumah adat. Apabila rumah adat dan sarana peribadatan pembangunannya sudah selesai, akan dilakukan upacara peresmian, dengan memohon kepada leluhur/Yang Maha Kuasa agar bangunan menjadi kokoh, suci dan keramat, serta di tempat yang baru mereka memperoleh kesejahteraan dan keselamatan.

d. Upacara Keberhasilan Tanaman

Upacara yang paling menonjol dan paling besar pada masyarakat Alor adalah upacara "Makan Baru" atau dalam istilah lokal disebut "Takka Funo" (Kusumawati, 1994). Upacara ini merupakan upacara musiman yang dilakukan setahun sekali. Upacara ini berintikan rasa syukur mereka kepada leluhur dan Yang Kuasa karena telah memberikan hasil yang maksimal terhadap panen yang mereka lakukan. Upacara ini dilakukan oleh seluruh anggota masyarakat baik dari kalangan muslim, maupun dari penganut agama lainnya. Upacara ini dilakukan pada tempat pemujaan yang terbesar dan yang dianggap paling keramat yaitu pada "Misba Bunga Bali" yang terdapat di Situs Alor Besar. Seperti halnya dalam upacara khitanan upacara ini juga disertai tari "Lego-lego".

Selain upacara-upacara yang penulis sebutkan di atas menurut informasi masih banyak lagi upacara tradisional yang dilakukan oleh masyarakat Alor seperti upacara menolak wabah penyakit atau menolak bala, buka kebun baru, simpan hasil panen dan sebagainya, yang pada intinya untuk keselamatan dan kesejahteraan masyarakat. Sedangkan untuk pelaksanaan upacara yang berhak

melakukan adalah salah satu suku dari suku-suku yang ada di daerah Alor, dengan dipimpin oleh seorang pemimpin upacara yang disebut "marang".

2.3. Toleransi Masyarakat Alor

Masyarakat Alor yang terdiri dari pemeluk agama yang beragam, memiliki rasa tolerensi yang menonjol. Hal ini tampak pada saat pendirian sarana-sarana peribadatan, baik yang mengandung atau bernafaskan prasejarah maupun dalam membangun rumah peribadatan seperti masjid atau gereja. Menurut informan I.T. Amalor, Ketua Himpunan Keluarga Flobamora Bali, pembangunan salah satu tempat peribadatan, seperti mesjid misalnya pelaksanaan pembangunan akan dilakukan oleh non muslim, sebaliknya bila ada pembangunan gereja akan dilakukan oleh masyarakat muslim. Demikian juga bila membangun sarana pemujaan seperti "misba" yaitu salah satu bentuk bangunan dari tradisi megálitik baik untuk kelompok masyarakat muslim maupun kristen pembangunannya akan dikerjakan bersama-sama. Ini berarti pembangunan yang mengandung nilai religius tidak memandang suku, golongan atau agama dan sikap tolerensi yang sudah muncul sejak masa prasejarah tetap ditonjolkan.

2.4. Bentuk Kubur dan Status Sosial

Selain berupa susunan batu temu gelang dan kursi seperti dikemukakan di atas bentuk tinggalan lain yang ada di Alor berupa makam atau kubur-kubur batu. Kubur-kubur batu ditemukan di daerah pantai dibuat dari batu-batu kali atau papan batu tersusun ke atas dengan tinggi lebih kurang 1 ½ meter dari permukaan tanah disertai nisan dari monolit. Dengan demikian kubur atau makam Islam yang memiliki unsur prasejarah tidak saja ditandai dengan berdirinya menhir atau mempergunakan menhir sebagai batu nisan seperti yang ditemukan di Sulawesi Selatan (Sukendar, 1985) juga ditandai oleh konstruksi yang dibuat dari susunan papan-papan batu atau batu kali seperti yang terdapat di Alor. Berdasarkan informasi kubur-kubur tersebut merupakan makam dari sesepuh masyarakat Islam dan keturunannya yang datang menyebar dari Bugis dan Ternate dalam rangka menyebarkan agama Islam di daerah Alor. Bentuk kubur ini ada yang berbentuk persegi empat panjang, persegi biasa dan ada yang tidak berarturan. Selain kubur tersebut yang merupakan kubur tua, di Desa Afui di

Kecamatan Alor Selatan yaitu salah satu desa yang tergolong tua tempat tinggal penduduk asli penduduk Alor juga terdapat tradisi penguburan mayat dengan mempergunakan kubur batu Menurut informasi kubur semacam ini hanya diperuntukan bagi orang yang mempunyai status sosial yang tinggi seperti ketua adat. para raja Kapitan dan raja Temukung (informan I T Amalor) Selain mempergunakan kubur batu bagi orang yang memiliki status sosial yang tinggi dalam kubur tersebut juga diletakkan Moko sebagai nisan atau tanda kubur

Moko yang selama ini oleh masyarakat Alor dikenal sebagai alat yang dipukul-pukul dalam upacara kematian (Kompyang Gede. 1994) ternyata mempunyai fungsi lain yaitu sebagai tanda kubur

Berbicara tentang status sosial pada masyarakat Alor selain ditunjukkan oleh bentuk kubur. juga didasarkan atas jumlah binatang kerbau yang dimiliki oleh seseorang. Kerbagai pada masyarakat Alor merupakan lambang status sosial di samping dianggap sebagai binatang yang mengandung arti magis. Status sosial seseorang ditentukan oleh jumlah kerbau. semakin banyak jumlah yang dimiliki semakin tinggi pengaruhnya sebagai motivator dalam masyarakat, serta dalam hal mengurus adat Kerbau yang dianggap sebagai binatang yang mengandung nilai magis dimanfaatkan dalam rangka peresmian rumah adat dan tempat peribadatan. Kepala kerbau yang telah disembelih sebelumnya diletakkan di atas tempat peribadatan serta digantung pada pintu masuk rumah adat dengan maksud agar bangunan tersebut menjadi keremat dan kokoh.

III. PENUTUP

Dari uraian di atas, penulis mengambil suatu kesimpulan bahwa tradisi prasejarah masih tetap mengilhami kehidupan masyarakat Alor. Bukti-bukti itu tercermin dari budaya material yang masih didukung dengan perilaku-perilaku pendukung budaya tersebut khususnya dari tradisi Megalitik. Bentuk budaya material yang masih ada di tempat tersebut antara lain berupa susunan batu temu gelang, kursi batu, kubur batu, pola letak perkampungan kuna. ataupun struktur tempat tinggal yang berupa teras berundak dan sebagainya. Perilaku pendukung tradisi prasejarah dapat dilihat dalam pelaksanaan upacara-upacara baik yang mengandung nilai sakral maupun profan diantaranya yang berkaitan dengan keberhasilan tanaman, upacara menolak bala, upacara khitanan dan se-

bagainya yang dilaksanakan di tempat terdapatnya artefak-artefak prasejarah tersebut.

Sebagai masyarakat yang terdiri dari penganut agama yang beragam, dalam pelaksanaan upacara adat terdapat sikap toleransi masyarakat Alor yang cukup menonjol. Hal ini terlihat dalam pelaksanaan pembuatan sarana-sarana pemujaan baik yang mengandung atau bernafaskan prasejarah maupun dalam membangun rumah peribadatan seperti mesjid atua gereja. Pembangunan salah satu tempat peribadatan seperti mesjid misalnya pelaksanaan pembangunan akan dilakukan oleh non muslim, demikian juga sebaliknya bila ada pembangunan gereja akan dikerjakan oleh masyarakat muslim.

Adanya tinggalan budaya seperti tersebut di atas setidak-tidaknya daerah Alor dapat dimasukkan dalam kehidupan yang mengacu pada "Living megalithic tradition". Sejauh ini daerah Alor belum pernah disinggung-singgu atau disebut-sebut oleh para ahli sebagai penganut megalitik yang berlanjut. Pada hal daerah Alor merupakan kesatuan wilayah NTT seperti Flores, Sumba, Sabu dan sebagainya yang menganut tradisi prasejarah tersebut.

Apa yang dikemukakan oleh para ahli (Hoop, 1938; Geldern, 1945), tradisi megalitik dan upacara-upacaranya tetap hidup walaupun masa berlangsungnya sudah cukup lama, yaitu dari masa neolotik sekitar 3500 S.M. hingga sekarang, meski dalam perkembangannya telah terjadi pengaruh-pengaruh lokal yang menandai ciri-ciri khas masing-masing.

KEPUSTAKAAN

Bintarti, D.D.

1982 "Moko Sebagai Salah Satu Unsur Pentng Masa Perundagian". *Seminar Sejarah Nasional III*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. Jakarta

Darsana, I Gusti Putu

1993 "Tradisi Megalitik di Tenganan Pegeringsingan". Majalah Widya Pustaka. edisi khusus. Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar

Heine Geldern, R. von

1945 "Preshitoric Research in The Netherlands Indies". *Science and Scientists in the Netherlands Indies*. New York City

Heekeren, H.R. van

1958 "The Bronze-Iron Age of Indonesia". *VKI*. XXII

Hoop, A.N.J.Th.a.Th.van der

1932 *Megalithic Remains in South Sumatra*. Zuthpen Translated by William Shirlaw Zuthpen. W.J. Thieme Cie.

1938 "*De prehistoric "Geschidenis van Nederlands Indie"* I.W.F. Stapel (ed.) Amsterdam. Joost van den Vondel.

Kompyang Gede, I Dewa

1984 "Fungsi Moko dalam Kahidupan Masyarakat Alor". Seri Penerbitan *Forum Arkeologi II/1994-1995* Balai Arkeologi Denpasar

Kusumawati, Ayu

1994 **"Susunan Batu Temu Gelang di Alor" (sebuah studi kasus)** Seri Penerbitan *Forum Arkeologi II/1993-1994*. Balai Arkeologi Denpasar

1995 "Persamaan Budaya Masyarakat NTT dan Timor Timur dalam Tata Cara Tradisi Megalitik", (studi kasus dalam berbagai ritus kepercayaan) Seri Penerbitan *Forum Arkeologi I/1994-1995*. Balai Arkeologi Denpasar

Oe Kapita

1976 *Masyarakat Sumba dan Adat Istiadatnya*. Bpk Gunung Mulia

Soejono, R.P.

1977 *Sistem-sistem Penguburan pada Akhir Masa Prasjerah di Bali*. Disertasi

1984 "Jaman Prasejarah di Indonesia", *Sejarah Nasional Indonesia I*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: Balai Pustaka

Sukendar, Haris

1995 "Peranan Menhir dalam Masyarakat Prasejarah di Indonesia", *Pertemuan Ilmiah Arkeologi*, Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

1993 *Arca Menhir di Indonesia, Fungsinya dalam Peribadatan*. Disertasi. Universitas Indonesia

Wales, H.G. Quaritch

1958 *The Mountain of God, a Study in Early Religion and Kingship*, London: Bernard Quaritch Ltd.

TEKNOLOGI ALAT BATU DAN KONTEKSNYA PADA KOMUNITAS GUA GUNUNG WATANGAN

Indah Asikin Nurani

I

Dalam teknologi alat-alat batu prasejarah, Indonesia memiliki proses perkembangan yang identik dengan perkembangan teknologi alat batu secara umum, dari bentuk sederhana menuju bentuk yang lebih kompleks dan sempurna. Proses perkembangan tersebut, dalam dimensi waktu, merupakan suatu proses evolusi teknologis yang cukup panjang, yang dikenal dengan istilah paleolitik (batu tua), mesolitik (batu madya), dan neolitik (batu muda). Peristilahan tersebut tidak menunjuk pada konotasi suatu periode (masa), tetapi hanya merupakan terminologi teknologis (Soejono 1981).

Teknologi alat batu, dalam garis besarnya dilandasi oleh dua faktor, yaitu metode dan teknik. Metode berada pada benak fikiran, sedangkan teknik berada di kedua belah tangan. Metode pembuatan merupakan suatu tatanan yang dijalankan secara sistematis dan teratur, dan bukan merupakan sesuatu yang terjadi secara kebetulan. Demikian pula halnya dengan ciri-ciri teknologis seperti dataran pukul (*striking-platform*), bulbus (*bulb of percussion*), tatu penyerpihan (*bulbar scar*) dan alur penyerpihan (*ripples*) merupakan akibat dari teknologi pembuatan yang diterapkan oleh si pembuat (Widianto vide Crabtree 1984). Cara pembuatan alat batu dengan teknik yang sama dan berlangsung selama ratusan tahun tersebut telah menghasilkan bentuk dan ciri-ciri teknologis yang sama di berbagai tempat di dunia.

Alat batu paleolitik sebagai suatu himpunan artefak, dipandang sebagai produk masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat sederhana. Masa ini mendominasi sekitar 95 % dari masa hidup manusia, sekitar 2 juta tahun yang lalu hingga 10.000 tahun silam (Deetz 1967). Teknologi paleolitik ini menonjolkan pembuatan alat batu melalui teknik paling sederhana, yaitu teknik pe-

mangkasan (*chipping*) dan penyerpihan (*flaking*) (Callenfels 1926). Teknik pemangkasan dilakukan pada satu muka (*monofasial*) ataupun dua muka (*bifasial*). Produk teknologi ini sebagian besar merupakan alat masif. Di lain pihak, dari komponen alat-alat non-masif paleolitik, lebih sering diterapkan teknik penyerpihan, dengan produk utamanya berupa alat serpih (*flake*), bilah (*blade*), dan serut (*scraper*).

Sebagian dari produk alat batu tingkatan mesolitik masih meneruskan teknologi alat non-masif dari tingkatan paleolitik, yaitu alat serpih-bilah. Teknik pembuatannya lebih cermat dalam pemangkasan dan menghasilkan beberapa serpih-serpih dengan menonjolkan penyerpihan kedua (*secondary-retouched*). Selain itu, pada teknologi mesolitik ini juga ditemukan variasi lain, yaitu lancipan- lancipan mikrolit.

Adapun peralatan dengan teknologi neolitik menunjukkan adanya tingkat pemangkasan yang lebih kompleks. Jenis utamanya adalah beliung persegi dan kapak lonjong. Ciri yang menonjol dalam teknologi ini adalah adanya penghalusan (*grinding*) dan pengupaman (*polishing*). Pengupaman merupakan faktor penentu adanya teknik pembuatan batu yang lebih muda dari tingkatan paleolitik maupun mesolitik.

Secara lebih spesifik Truman Simanjuntak (1994) menyatakan adanya kekhasan dari tinggalan-tinggalan ketiga tingkatan teknologi tersebut. Tinggalan paleolitik dengan unsur-unsur budaya alat masif dan non-masif menempati bentang alam terbuka atau di sepanjang daerah aliran sungai, sisa-sisa budaya mesolitik lebih cenderung terkonsentrasi pada ceruk-ceruk atau gua-gua (bentang alam tertutup), dan unsur-unsur neolitik kembali menempati bentang alam terbuka.

Sehubungan dengan produk teknologi alat batu tersebut, selama ini penelitian mengenai kehidupan gua prasejarah senantiasa dikaitkan dengan teknologi mesolitik sebagai produk budayanya. Khusus untuk temuan utama dari Situs Sampung di Jawa Timur, ditemukan budaya mesolitik yang lebih spesifik, yaitu budaya alat-alat tulang. Industri tersebut ditonjolkan dengan melimpahnya produk alat tulang berupa sudip, alat-alat batu (lebih dominan alat non masif), perhiasan manik-manik dari kulit kerang, dan kubur dengan posisi terlipat. Sua-

kualitas materi dasar yang dipakai di daerah Pacitan, misalnya yang ditemukan dalam lingkup alat-alat paleolitik dari Kali Baksoka maupun alat-alat batu dari perbengkelan neolitik di Ngrijangan, karena kondisi silikaan yang belum lanjut. Selain jenis batu gamping yang lebih muda tersebut, kualitas bahan juga kurang baik karena ukuran butiran yang lebih kasar dan serat-serat batu yang lebih dominan. Struktur batuan seperti ini lebih mudah pecah apabila dipangkas. Bahan dasar jenis ini terdapat pada seluruh temuan batu, kecuali pada sebuah kapak perimbas *(chopper)* yang dibuat melalui teknik **clacton** hasil survei permukaan di Gua Gelatik yang dibuat dari batu andesit kersikan *(silicified-andesite)* dan sebuah alat serpih berupa kalsedon kuning tembus, hasil penggalian kotak F-5. Bahan dasar alat-alat batu tersebut diambil dari lokasi setempat yang merupakan lingkungan gua kapur, yang terletak pada jajaran Pegunungan Selatan Jawa Timur.

2. Kapak Perimbas **(chopper)**

Termasuk dalam kapak perimbas adalah alat-alat batu masif yang dipangkas secara monofasial (satu muka), untuk mendapatkan bagian tajamannya (Movius 1948). Dari lima buah kapak perimbas beserta 2 buah fragmen yang ditemukan dalam penelitian ini, terdapat penerapan teknologi *clacton*, yang dicirikan oleh pembuatan kapak perimbas terhadap serpihan-serpihan batu besar dan tebal. Eksistensi dataran pukul *(striking-platform)* sangat jelas terlihat, yang lebar sempitnya tergantung pada ukuran alat. Demikian juga lokasi tentatif titik pukul masih dapat ditelusuri dengan jelas. Jika dilihat dari bagian ventral, maka titik pukul berada pada dekat sisi kanan, di tengah, dan lebih mendekati sisi kiri. Dalam hal ini, kerucut pukul *(bulbus)* hanya terlihat pada salah satu spesimen yang mempunyai bahan dasar berstruktur lebih halus.

Penerapan teknik **clacton** untuk pembuatan alat-alat masif merupakan gejala yang umum dijumpai pada sebaran alat-alat paleolitik di Indonesia, yang juga dapat dijumpai pada himpunan alat-alat paleolitik dari Pacitan (Bartstra 1976), Kali Oyo (Widianto 1983), dan situs-situs lain di sekitar Wonogiri (Hidayat 1994).

Pemangkasan monofasial dilakukan secara terjal *(steeped-flaking)* pada salah satu sisi, baik di ujung ataupun di bagian sisinya. Bagian tajaman diben-

tuk oleh satu pemangkasan terjal memanjang, berbentuk tajaman lurus. Selain itu terdapat satu temuan dengan bagian tajaman dibentuk oleh satu pangkasan lebar dan satu pangkasan yang lebih kecil.

Dari himpunan kapak perimbas ini, gambaran teknologis alat dapat disarikan sebagai berikut :

- Tipe *clacton* sangat jelas eksistensinya. Untuk tipe ini, pemangkasan hanya dilakukan pada bagian dorsalnya saja.
- Jumlah pangkasan bervariasi, dari pemangkasan tunggal memanjang hingga pemangkasan yang lebih kompleks. Pemangkasan dilakukan secara terjal dan mendekati vertikal.
- Intensitas pemangkasan juga berragam, dari yang belum dipakai, pemakaian cukup intensif, dan pemakaian sangat intensif. Pemakaian umumnya dilakukan pada salah satu sisinya, tetapi juga dilakukan di kedua sisi panjangnya yang bertemu dan membentuk lancipan di bagian ujungnya.

***3. Kapak Penetak* (chopping-tool).**

Kriteria terkuat dari kapak penetak adalah alat masif yang dipangkas secara *bifasial* (dua muka) untuk mendapatkan sisi tajamannya. Salah satu kapak penetak yang ditemukan merupakan kapak penetak runcing *(pointed chopping-tool)*, yang dihasilkan dari dua kali pemangkasan melebar pada masing-masing mukanya, yang bertemu pada ujungnya dan membentuk lancipan. Pada bagian lancipan tersebut, dilakukan lagi pemangkasan yang lebih halus pada semua bidang. Hal seperti ini menunjukkan adanya pemangkasan kedua *(secondary-retouched)*. Intensitas pemakaian belum begitu lanjut.

Selain itu ditemukan kapak penetak dengan ukuran jauh lebih besar dibanding spesimen lainnya. Bagian tajamannya dibentuk oleh sebuah pangkasan tunggal melebar secara longitudinal, yang dikombinasikan dengan 2 buah pangkasan lebar dari muka lainnya. Spesimen ini belum dipakai.

4. Alat Serpih (flake)

Alat-alat batu yang digolongkan sebagai alat serpih pada analisis ini adalah alat-alat non-masif yang secara teknologis menunjukkan ciri kuat tentang pelepasan dari batu intinya oleh manusia. Ciri teknologis hasil tangan manusia ter-

sebut, seperti yang juga terlihat pada teknik clacton dari himpunan kapak perimbas, adalah eksistensi bulbus-bulbus negatif pada bagian dorsal, bagian ventral tanpa faset, dan adanya dataran pukul. Ciri seperti ini sering kali bertambah ragamnya yang diakibatkan oleh ketahanan jenis dan sifat batuan terhadap pemukulan oleh manusia, seperti misalnya kerucut pukul *(bulbus)*, tatu penyerpihan *(bulbar-scar)*, alur serpih *(ripples)* dan juga retak-retak penyerpihan *(fissures)*. Ciri-ciri terakhir tersebut akan ada pada alat serpih seandainya bahan dasar alat termasuk bahan berkualitas tinggi, seperti proses silikaan lanjut dengan butiran halus. Selain disebabkan oleh kualitas bahan yang baik, terdapatnya tatu penyerpihan dan juga retak penyerpihan diakibatkan oleh kerasnya pukulan saat alat serpih dilepaskan dari batu intinya. Dalam himpunan alat serpih dari Situs Lojejer ini sebagian besar hanya memiliki ciri-ciri pengerjaan manusianya, sedangkan ciri-ciri yang ditimbulkan oleh sifat dan jenis batuannya hampir tidak ada. Hal ini disebabkan oleh rendahnya kualitas bahan (lihat Bab III point 1). Ciri-ciri buatan manusia itulah yang kemudian secara tegas membedakan kategori alat serpih ini dengan tatal batu maupun pecahan batu.

Dengan adanya ciri-ciri tertentu tersebut, dapat dipastikan bahwa pelepasan alat-alat non-masif ini dari batu intinya dilakukan dengan pukulan tidak langsung *(indirect-percussion)*. Faset-faset (bulbus negatif) pada bagian dorsal dibentuk terlebih dahulu, kemudian diikuti dengan pembuatan dataran pukul, dan dengan menggunakan perforator, alat-alat serpih ini dilepaskan dari batu intinya. Bagian ventral dibiarkan polos, tanpa dilakukan penghalusan melalui pemangkasan kedua. Cara pembuatan seperti ini akan dapat dilakukan hingga pembuatan alat serpih paling kecil, dalam hal ini hanya ditunjukkan pada temuan hasil ekskavasi kotak F-5. Oleh karena itu, selain ciri-ciri penanganan manusia (bagian dorsal berfaset, bagian ventral polos, eksistensi dataran pukul), juga dapat diamati adanya alur penyerpihan *(ripples)* di bagian ventral. Dari seluruh himpunan alat serpih dari Lojejer ini, spesimen di atas merupakan satu-satunya spesimen yang menunjukkan adanya ripples di bagian ventral artefak.

Dataran pukul *(striking-platform)* cukup beragam jenisnya. Di satu pihak, beberapa spesimen cukup memanfaatkan salah satu permukaan batu yang telah memenuhi syarat sebagai dataran pukul, dan di lain pihak, dataran pukul ini memang diciptakan. Demikian pula yang menyangkut ukuran, terdapat dataran

pukul yang sangat sempit dibandingkan dengan proporsi ukuran alat, sedang (mencakup sebagian besar spesimen), dan mendominasi panjang. Letak dataran pukul ini umumnya berlawanan dengan bagian tajaman.

Bagian dorsal, menunjukkan faset-faset yang bervariasi jumlahnya, antara satu faset hingga 6 buah faset. Bentuk faset melebar dan memanjang secara longitudinal. Hal ini menunjukkan arah pangkasan pada bagian dorsal, yaitu dipangkas memanjang dan juga melebar.

Bagian ventral, umumnya polos. Bulbus *(bulb of percussion)* dan tatu penyerpihan *(bulbar-scar)* yang seharusnya terdapat pada bagian ini berdekatan dengan letak dataran pukul, tidak teridentifikasi akibat kualitas bahan yang tidak baik. Eksistensi bulbus hanya dapat dilihat, secara samar, sedangkan ripples hanya terdapat pada spesimen berbahan dasar kalsedon kuning. Mengingat kualitas bahan tersebut, maka keras lunaknya pukulan di saat pelepasan alat-alat serpih dari batu intinya pada himpunan alat dari komunitas ini tidak dapat diketahui.

Prosentase antara alat serpih yang sudah dan yang belum dipakai pada himpunan alat dari komunitas Gunung Watangan ini berbagi sebanding, 50 % - 50 % (periksa Tabel 1). Intensitas pemakaian pada sebagian besar alat serpih dipakai tergolong pada pemakaian tidak intensif, karena retus pada bagian tajamannya menunjukkan pemakaian tingkat awal. Salah satu spesimen hasil penggalian kotak D-2 menunjukkan retus pada bagian dorsal dan ventral, yang mengindikasikan pemakaian alat dari dua mukanya, selain itu ditemukan pula alat dengan pemakaian tingkat lanjut pada seluruh sisi tajamannya, bahkan termasuk dataran pukulnya, dan pemakaian dilakukan pada kedua muka alat.

5. Bilah (blade)

Perbedaan mendasar antara alat serpih dan bilah adalah pada bentuk alat. Alat serpih berbentuk pipih melebar, sedangkan bilah berbentuk memanjang, dengan ukuran panjang minimal 2 kali ukuran lebarnya (Movius 1948). Dengan demikian, ciri-ciri teknologis bilah adalah sama dengan ciri-ciri yang ada pada alat serpih. Kedua sisi panjangnya umumnya bertemu di ujung alat dan membentuk lancipan. Bagian ventral dibiarkan polos tanpa faset dan ada juga yang

kemudian dipangkas lagi dengan satu pemangkasan memanjang. Suatu perbedaan tentang faktor teknologis dengan alat serpih pada himpunan bilah dari komunitas ini adalah pada pengerjaan bagian dorsal alat, yang menunjukkan faset-faset penyerpihan yang tidak terlalu intensif. Pada bagian dorsal ini, umumnya didominasi oleh dua pemangkasan memanjang, yang membentuk punggung alat dengan penampang irisan transversal berbentuk segitiga. Selain itu terdapat spesimen yang dipangkas kembali pada bagian punggung alat, dan terdapat juga yang hanya didominasi oleh satu pemangkasan datar memanjang pada bagian dorsal dan ventral.

Dataran pukul sempit ditemukan pada seluruh spesimen, yang merupakan dataran pukul dipersiapkan *(prepared striking-platform)*. Bidang-bidang memanjangnya diwakili oleh faset-faset pemangkasan memanjang yang terkontrol, sehingga eksistensi alat non-masif dengan bentuk bilah memang disengaja oleh artisan. Bulbus dan ripples yang merupakan ciri teknologis akibat sifat dan kualitas bahan baku, hanya dijumpai pada sebuah bilah dengan unsur teknik clacton, yang ditemukan dari survei permukaan di Gua Gelatik.

Pemakaian alat pada himpunan bilah dari Gunung Watangan ini tidak intensif. Dua buah bilah, seluruhnya dari hasil survei permukaan di Gua Gelatik, telah dipakai, tetapi ada pada tahap pemakaian tingkat awal. Di lain pihak, seluruh temuan bilah dari hasil penggalian, sama sekali tidak menunjukkan adanya pemakaian alat.

6. Serut (scraper)

Alat-alat yang dimasukkan dalam kategori serut (*scraper*) di sini adalah alat-alat non-masif yang telah dipakai, yang tidak menunjukkan ciri-ciri teknologi manusia, seperti yang ditunjukkan oleh alat serpih maupun bilah. Unsur pemakaian dan ukuran alat yang tergolong alat non-masif merupakan kriteria terpenting untuk kategori alat ini. Tidak ada pembentukan melalui pemangkasan ataupun penyerpihan untuk memperoleh bagian tajamannya. Oleh karena itu, serut dapat berupa serpihan-serpihan batu maupun sekedar batu alam yang kemudian dipakai. Tidak adanya kriteria yang mendasar untuk masalah teknologis ini menyebabkan kemungkinan bergantinya kategori serut apabila dihadapkan

pada ukuran alat yang besar. Alat-alat berciri serut tetapi berukuran alat masif, selanjutnya akan dikategorikan sebagai kapak perimbas (Movius 1948).

Menunjuk pada kriteria di atas, maka serut yang berjumlah 16 buah dari situs ini berbentuk tidak beraturan. Seluruhnya merupakan serpihan-serpihan batu yang mengalami pemakaian, seperti yang ditunjukkan oleh adanya retus pada sisi alat. Lokasi pemakaian terletak pada ujung alat (*end scraper*), samping alat (*side-scraper*), dan kombinasi kedua-nya.

Dari hasil analisis tersebut menunjukkan beberapa karakter yang hanya dimiliki pada komunitas Gunung Watangan ini. Selain bahan dengan kadar silikaan yang rendah, alat-alat tersebut sebagian besar tidak menunjukkan pemakaian intensif. Hal tersebut kemungkinan disebabkan perkakas batu yang ditemukan satu konteks dengan lapisan kulit kerang baik dari laut maupun dari darat, sehingga pemakaian pada kerang-kerang tersebut tidak menghasilkan retus tingkat lanjut.

Secara tegas dapat diketahui bahwa alat batu dari komunitas ini menunjukkan teknik yang dominan adalah teknologi paleolitik yang umum ada di Indonesia. Menarik untuk disimak lebih lanjut adalah fenomena alat batu ini ditemukan di gua yang selama ini diakui bahwa penghidupan di gua memiliki produk alat batu dengan ciri teknologi mesolitik.

IV

Berdasarkan hasil analisis yang telah diuraikan di atas menunjukkan beberapa hal yang perlu dicermati dan dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Pola pemukiman gua selama ini terkenal dengan temuan yang didominasi oleh produk teknologi mesolitik. Kasus pada komunitas Gua Gunung Watangan menunjukkan temuan perkakas batu didominasi oleh alat batu paleolitik. Alat-alat batu ini merupakan ciri umum paleolitik yang ada di Indonesia. Sehingga dapat disimpulkan bahwa kasus alat-alat batu paleolitik yang ditemukan pada komunitas ini merupakan salah satu variasi dari ciri umum alat batu paleolitik di Indonesia. Kasus ini merupakan kasus yang sama yang

ada pada komunitas gua di Flores, Nusa Tenggara Timur yaitu di Liang Bua. Dengan kenyataan tersebut, dapat disimpulkan bahwa komunitas Gua Gunung Watangan merupakan fenomena yang tidak sesuai dengan konsepsi umum selama ini.

2. Hasil produk teknologi litik yang dihasilkan dari suatu komunitas dipengaruhi oleh ketersediaan bahan dasar yang ada di sekitarnya. Apabila lingkungan sekitar hanya menyediakan jenis batu dengan kualitas jelek, maka bahan dasar tersebutlah yang dipakai untuk pembuatan alat-alat yang dibutuhkan dengan penerapan teknologi yang dikenalnya. Suatu produk dengan bahan dasar yang baik dan dikuti penerapan teknik pembuatan yang benar akan menghasilkan perkakas yang bagus dan sempurna. Berbeda dengan kualitas bahan dasar yang mudah rapuh dengan tingkat silikaan muda, dituntut suatu keahlian yang lebih dari si pembuatnya untuk menghasilkan alat berkualitas "tinggi". Fenomena pada Situs Gunung Watangan ini menunjukkan bahan dasar yang tersedia berkualitas jelek, dalam arti tingkat silikaan yang belum lanjut sehingga mudah rapuh (lihat Bab III point 1). Namun demikian dengan bahan dasar yang jelek tersebut menghasilkan produk alat yang mencerminkan tingkat teknologis yang cukup tinggi. Hal tersebut menunjukkan pembuat alat batu situs ini memiliki keahlian dan kepiawaian dalam pengendalian bahan dasar untuk menghasilkan produk perkakas yang relatif sempurna. Sehingga dapat disimpulkan pendukung komunitas ini telah mengenal teknologi berkualitas "tinggi" dengan didukung artisan ulung.

3. Secara tegas dapat disimpulkan bahwa penghuni gua pada komunitas ini makanan utamanya adalah kerang baik dari darat maupun laut. Kerang sebagai makanan utamanya dicari di sungai dan di laut yang ada di sekitar gua. Aktivitas penghuni Gua Macan menunjukkan aktivitas perbengkelan, yaitu dengan diketemukannya alat-alat batu dan limbah dari peralatan batu, selain itu juga ditemukan batu inti dan bahan dasar. Bahan dasar diperoleh di sekitar gua yang mengandung bahan dasar yang dibutuhkan. Adanya fenomena alat batu yang ditemukan satu konteks dengan lapisan kerang, menimbulkan suatu dugaan bahwa perkakas batu tingkat pemakaiannya tidak mengakibatkan adanya perimping berat. Hal tersebut disebabkan eksistensi

alat batu kemungkinan hanya digunakan untuk memecah kerang saja, sehingga tingkat pemakaian tidak menyebabkan perimping lanjut.

Ucapan terima kasih ditujukan kepada **DR. Harry Widianto** yang telah memberikan input dan susah payah membantu, sehingga makalah ini dapat tersaji.

KEPUSTAKAAN

Deetz, James

1967 *Invatation to Archaeology*. New York The Natural History Press.

Heekeren, HR. van

1972 Stone Age Of Indonesia. *VKI*. The Hague Martinus Nijhoff.

Hidayat, Muhammad

1994 *LHPA Bentuk-bentuk Pemanfaatan Sumberdaya Alam Tahap II, di Kabupaten Wonogiri*, tidak diterbitkan.

Indah Asikin Nurani

1995 Pola Permukiman Gua-gua di Kaki Gunung Watangan: Suatu Hipotesis Permukiman Gua Kawasan Timur Jawa. *Berkala Arkeologi* Edisi Khusus - 1995, hlm. 78-86.

1994 *Pola Pemanfaatan Lahan Gua di Jawa Timur Tahap II*, LHPA tidak diterbitkan.

Movius Jr., Hallam L.

1948 "*The Lower Paleolithic Cultures Of Southern And Eastern Asia*", Transaction of the American Philosophical Society, Philadelphia: The Amerikcan Philosophical Society.

Simanjuntak, Harry Truman

1994 "Kehidupan Prasejarah di Pegunungan Seribu" Makalah dipresentasikan dalam *Ceramah Ilmiah Pengembangan Budaya Pegunungan Seribu*, Pacitan: 29 Januari.

Soejono, R.P.

1981 "Tinjauan Tentang Pengkerangkaan Prasejarah Indonesia" *Aspek-aspek Arkeologi Indonesia* No. 5 Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Widianto, Harry

1983 *"Paleolitik Kali Oyo Dalam Kronologi Pertanggalan Plestosen"*, Skripsi Sarjana Jurusan Arkeologi FS- UGM., tidak diterbitkan.

1984 Temuan Alat Paleolitik Dari Situs Mulyorejo, Cepu, dalam *Artefak*, Buletin Himpunan Mahasiswa Arkeologi FS-UGM, hlm. 30-39.

Daftar Temuan Artefak Batu (Survei dan Ekskavasi) Hasil Penelitian 1993/1994 - 1994/1995

No	Jenis Temuan	Survei Permukaan			Kotak Ekskavasi							Jm. Total	%
		Sungai	Gua	G.Gtk	Gua Macan								
		C.Groncong	Gelatik	LU-1	B-5	B-10	C-6	C-8	D-2	D-5	E-6		
1	Kapak Perimbas								2	7	1	13	1.50
2	Fr. Kapak Perimbas								1			2	0.20
3	Kapak Perimbas blm dipakai								1			2	0.20
4	Kapak Penetak								1	1		4	0.40
5	Kapak penetak blm dipakai								1			1	0.10
6	Pahat Genggam											1	0.10
7	Batu Pukul									1		1	
8	Pembelah (Cleaver									1		1	0.10
9	Batu Inti									2		3	0.30
10	Alat Serpih								6		1	14	1.60
11	Alat Serpih blm dipaka								1		4	9	1.00
12	Fr. Alat serpih											1	0.10
13	Bilah		2							1		3	0.30
14	Bilah belum dipaka								3	1		9	1.00
15	Serut								7	1	1	16	1.80
16	Calon mata panah						2		2			4	0.40
17	Fr. Artefak								6			7	0.40
18	Batu dipangkas								4	13		21	2.40
19	Tatapdipakai									3		4	0.40
20	Tatal		10	16	26	5	55	18	294	321	19	764	86.80
		16	28	16	28	8	64	18	329	352	26	880	99.66

MASYARAKAT MINAHASA KUNO: TINJAUAN ATAS RAGAM HIAS WARUGA

Ipak Fahriani

I. Pendahuluan

Kebudayaan didefinisikan sebagai suatu keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia dalam kehidupan masyarakat yang dijadikan milik manusia dengan jalan belajar (Koentjaraningrat, 1987: 181-183). Sir Edward dalam (Haviland 1988: 332) menyampaikan bahwa kebudayaan sebagai kompleks keseluruhan yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, kesehatan, hukum, moral, dan kebiasaan yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat.

Dari penjabaran definisi kebudayaan tersebut dapat disimpulkan bahwa kebudayaan merupakan suatu pengetahuan yang diperoleh manusia dengan cara belajar sehingga dapat menghasilkan suatu karya, yang digunakan untuk beradaptasi dengan lingkungan sehingga dapat memecahkan masalah-masalah yang dihadapi.

Masa lampau manusia dapat dipahami melalui rangkaian perisiwa budaya, aktivitas manusia dan proses-proses perubahan budaya,maka kebudayaan yang terjadi di masa lampau dapat dipahami lewat aspek-aspek religi, bahasa, ekonomi, teknologi dan organisasi sosial. Dengan mengacu pada tinggalan materi yang ada dikaitkan dengan aspek-aspek tersebut di atas, maka penjabaran tentang pola kehidupan suatu masyarakat dan proses-proses perubahan yang terjadi pada masa lampau dapat diketahui.

Aspek religi yang berkaitan dengan pola kehidupan suatu masyarakat terjadi pada masa prasejarah ditandai oleh tradisi megalitik. Tradisi ini pada dasarnya berkaitan erat dengan kehidupan yang bersumber pada kepercayaan terhadap leluhur (*ancestor worship*), yang hingga pada waktu belakangan ini masih dipertahankan di beberapa daerah di Indonesia (Haris Sukendar 1993:8).

Salah satu konsep yang berkembang pada masa ini adalah konsepsi tentang kematian. Hal ini dianggap sebagai suatu proses peralihan kehidupan setelah mati. Di Indonesia khususnya religi yang berkembang tentang hal tersebut adanya anggapan adanya jiwa yang meninggalkan badannya akan menjadi mahluk halus (roh), dan akan menuju tempat yang tinggi (seperti gunung). Tubuh yang baru dianggap sebagai penjelmaan kembali dan akan menempati alam di sekeliling tempat tinggal manusia dan selalu akan berhubungaan.

Kukungan terhadap kekuatan yang berada di luar jangkauan pikiran manusia pada masa itu, membawa mereka pada penciptaan bangunan-bangunan dari batu besar sebagai salah satu unsur pemujaan dan penghormatan kepada nenek moyang/leluhur mereka (Haris Sukendar 1993:8). Kiranya dengan hadirnya bangunan-bangun tersebut arwah nenek moyang mereka di alam yang lain akan bahagia dan tentram, serta selalu melimpahkan kesejahteraan kepada orang-orang yang ditinggalkan.

Bermacam ragam bentuk bangunan pemujaan dan penghormatan pada masa itu, salah satunya adalah "Waruga", bangunan yang difungsikan sebagai wadah kubur yang merupakan peninggalan tradisi megalitik yang ada di daerah Minahasa, wilayah Propinsi Sulawesi utara.

Waruga merupakan wadah kubur dengan bentuk umum persegi panjang (di bagian badan) yang memanjang ke atas, yang di buat berongga untuk menempatkan mayat, dan bagian atas di buat bangunan menyerupai atap rumah sebagai penutup keseluruhan waruga. Waruga berasal dari kata wale dan maruga yang mempunyai arti, wale yang berarti rumah dan maruga, yang berarti direbus *(rumah perebusan)*. Penamaan bangunan ini disesuaikan dengan fungsi ungkapan waruga tersebut, mayat yang diletakkan di dalam bangunan tersebut setelah ditutup dan didiamkan beberapa waktu akan membengkak seperti direbus.

Ragam hias ditemukan hampir di seluruh kompleks waruga yang tersebar di wilayah Minahasa. Pahatan-pahatan yang diterakan di bagian badan dan tutupnya melukiskan bentuk-bentuk muka manusia dan manusia secara keseluruhan, fauna, flora, dan hiasan geometris, serta gambaran-gambaran lain berupa simbol-simbol yang lebih lanjut belum dapat dijelaskan maknanya.

Menurut Haris Sukendar, unsur-unsur dan ciri-ciri kehidupan masa megalitik dinamis,serta memiliki ciri kepribadian yang mengandung nilai luhur, hal

tersebut ditandai dengan sifat-sifat yang selalu sanggup menyesuaikan diri dengan keadaan (Haris Sukendar 1993:4). Jika kita amati keaneka ragaman pola-hias yang ada pada waruga, selain bentuk-bentuk ragam hias yang sifatnya sederhana (misalnya bermakna religius magis) ada pula bentuk-bentuk hiasan percampuran, antara pola hias sederhana dengan pola hias modern (lebih kompleks) yang terkesan dinamis.

Dari hasil penjelasan di atas, dalam tulisan singkat ini akan dibahas bagaimana kehidupan sosial budaya masyarakat Minahasa kuno, yang dikaji lewat pola hias yang ada pada waruga.

II. Pola Hias Waruga

Ragam hias waruga yang tersebar di wilayah Minahasa meliputi kecamatan: Tatelu, Dimembe, Likupang, Kawangkoan, Maumbi, Sawangan, Airmadidi, Tomohon, Tondano, Tanah Wangko, Langowan, Tombariri dan lainnya (khususnya di wilayah Minahasa tengah dan Minahasa utara). Ragam hias yang ada meliputi :

1. Ragam Hias Manusia

Ragam hias manusia baik yang naturalis maupun yang disamarkan ditemukan hampir di seluruh kompleks waruga yang tersebar di wilayah Minahasa. Ragam hias manusia ini digambarkan dalam berbagai bentuk dan posisi, ada lukisan manusia tanpa mengenakan busana, terkadang bagian kemaluan digambarkan secara menonjol (baik wanita maupun pria) dengan mata terbelalak menceminkan kengerian/ketakutan. Digambarkan dalam berbagai posisi, baik dalam posisi kangkang, jongkok, kaki setengah tertekuk, menari, melahirkan (ditemukan pada kompleks waruga Sawangan, Airmadidi, Maumbi, Likupang, langowan, Kawangkoan dan Tomohon). Bentuk lain ragam hias manusia dengan mengenakan kain dan busana, pemakaian kain disamarkan menutupi bagian pusat sampai batas paha dengan memakai ikat kepala, digambarkan dalam posisi jongkok, berdiri bertolak pinggang, menyembah dan lain-lain (ditemukan pada kompleks waruga Sawangan, Airmadidi, Maumbi, Likupang, Kawangkoan dan Langowan). Selain itu terdapat juga pola hias manusia mengenakan pakaian modern, dengan jas ala Eropa, bercelana panjang, rambut terurai, memakai topi, dalam posisi duduk di kursi, dan berdiri dengan menyangga tongkat. Ragam hias modern ini hanya di-

temukan pada waruga-waruga yang berada pada desa yang dianggap baru, seperti di Sawangan, Airmadidi, dan Dimembe. Ragam hias manusia lainnya menggambarkan wanita yang sedang hamil, menggunakan topeng, persidangan dengan burung hantu (*manguni*) sebagai pengawas.

2. Ragam Hias Geometris

Ragam hias geometris (tradisional/sederhana) pada waruga yang tersebar di wilayah Minahasa pada umumnya berupa motif meander, tumpal, pilin, lingkaran, tepi awan, tulang ikan dan hiasan tali. Ragam hias ini ada yang ditemukan berdiri sendiri, ada pula yang ditemukan bercampur dengan ragam hias lainnya. Motif dengan hiasan geometris ini ditemukan hampir di seluruh kompleks waruga-waruga yang tersebar di wilayah Minahasa.

Motif geometris ini banyak juga terdapat pada fragmen- fragmen gerabah yang ditemukan di sekitar kompleks waruga-waruga yang ada, sebagai contoh kompleks waruga yang ada di Desa Woloan, Kecamatan Tomohon, dan Kecamatan Langowan.

3. Ragam Hias Fauna

Hiasan fauna (binatang) pada waruga berbentuk motif naga/ular, anjing, sapi, buaya, burung hantu (manguni), dan ayam jantan. Ragam hias ini biasanya dijumpai bersama dengan hiasan manusia maupun hiasan flora dan geometris,digambarkan pada bagian sisi kanan dan kiri waruga dengan posisi saling bertolak belakang, tetapi tidak jarang pola hias ini ditemukan berdiri sendiri pada satu waruga. Contoh dengan hiasan ini dapat dijumpai pada waruga yang ada di daerah Likupang dan Airmadidi, yang melukiskan manusia yang berbusana modern tanpa kepala (rusak), berdiri tepat di tengah-tengah sepasang anjing yang ditempatkan bertolak belakang, ada pula hiasan seekor anjing yang digambarkan sedang menyentuh alat kemaluan manusia.

4. Ragam Hias Flora

Ragam hias flora (tumbuh-tumbuhan) yang ada pada waruga, berupa daun yang disulur-sulur, bunga, ruas daun, dan buah. Ragam hias ini ditemukan bersama dengan ragam hias manusia maupun ragam hias geometris. Motif flora ini dapat dijumpai pada waruga-waruga yang ada di Airmadidi dengan hiasan bunga,

tumbuh-tumbuhan yang distilir yang bercampur dengan hiasan manusia, di Sawangan dengan hiasan bunga matahari, daun-daunan yang distilir. Selain itu ada pula hiasan tanaman jenis kapok seperti yang banyak dijumpai di daerah Minahasa, serta tumbuhan lainnya.

III. Pembahasan

Budaya melukis di Indonesia telah dimulai sejak masa berburu dan mengumpulkan makanan tingkat lanjut, di mana manusia telah hidup secara menetap dalam gua-gua alam. Selain itu telah berkembang adanya pengaruh dari kekuatan-kekuatan yang datang dari alam dan lingkungan, baik rasa takut terhadap binatang-binatang buas maupun kekuatan-kekuatan supra-natural yang dianggap buruk, dan dapat mendatangkan malapetaka. Oleh karena itu sebagai pengejawantahannya manusia berusaha menghadirkan imajinasi penolakan terhadap perasaan-perasaan tersebut, yang digambarkan lewat lukisan pada dinding gua tempat mereka tinggal. Dengan adanya konsepsi tersebut maka timbullah kepercayaan untuk menghindarkan diri dari petaka, dan mengagungkan hal-hal yang baik melalui religius magis maupun mitos magis.

Konsepsi ini terus berkembang pada masa megalitik, dimana kebudayaan yang muncul dilatar belakangi oleh keinginan untuk melakukan pemujaan/penggagungan terhadap arwah nenek moyang. Hal ini dilakukan karena arwah nenek moyang dianggap mempengaruhi kehidupan dunia yang ditinggalkannya (Rumbia Mulia, 1981: 3-5).

Memitoskan arwah nenek moyang pada masa itu terasa lebih diutamakan, misalnya dengan melukiskan setengah manusia, setengah binatang, manusia berkepala binatang, yang dianggap sebagai penjelmaan nenek moyang yang patut dihormati. Terkadang lukisan-lukisan tersebut ditampilkan dengan bentuk yang rumit dan aneh, sehingga sulit untuk dijelaskan maknanya.

Seperti halnya daerah-daerah lain di Indonesia pada masa tradisi megalitik, konsepsi memitoskan nenek moyang juga hadir di daerah Minahasa, wilayah Sulawesi Utara. Ini terlihat pada sebaran waruga-waruga yang ada di daerah tersebut, yang digambarkan lewat ragam hiasnya.

Ragam hias yang diterakan pada dinding dan tutup waruga mencakup hiasan dengan motif manusia, geometris, fauna, dan flora, dalam berbagai bentuk dan po-

sisi. Hiasan-hiasan ini ada yang berdiri sendiri ada pula yang bercampur, antara hiasan yang satu dengan lainnya.

Pola hias manusia di Indonesia pada masa tradisi megalitik banyak menampakkan kesamaan di beberapa daerah, terlihat pada bentuk mata yang lonjong, hidung dan bibir yang tebal, dan terkadang menonjolkan alat kemaluannya. Pola hias seperti ini dapat di jumpai pada situs-situs megalitik, didaerah Minahasa pada waruga, Lembah Napu pada kalamba, Bali pada nekara Pejeng, dan situs megalitik lainnya yang tersebar di Indonesia.

Pola hias tersebut jauh dari unsur keindahan suatu bentuk karya seni, oleh karena itu dapat dipastikan bahwa pola hias ini merupakan lambang kekuatan magis sebagai penangkal roh-roh jahat. Muka pada umumnya digunakan sebagai alat untuk menangkis kejahatan, dan terkadang merupakan simbol persatuan bagi suku-suku yang ada (Haris Sukendar 1987: 57). Ragam hias dengan penonjolan alat kelamin merupakan lambang sebagai penolak adanya kekuatan jahat, dan juga merupakan lambang dari kesuburan/kemakmuran. Alat kelamin wanita yang dilukiskan secara menyolok dengan posisi sedang melahirkan, mengandung pengertian tentang kelahiran kembali di alam baqa (*rebirth*), karena sikap mayat di dalam waruga pada posisi terlipat, yaitu seperti sikap bayi dalam kandungan ibunya. Selebihnya dalam waruga juga disertakan butiran-butiran padi sebagai bekal kubur agar si-mati dapat hidup layak di alam baqa. Namun ada pengertian lain yang berkembang sehubungan dengan pola hias tersebut di atas, sebagian penduduk Minahasa meyakini bahwa waruga dengan pola hias wanita sedang melahirkan, melambangkan bahwa si mati semasa hidupnya merupakan seorang dukun beranak.

Selain bentuk kaku dan terkesan primitif seperti yang digambarkan di atas, pola hias manusia juga mengalami kemajuan teknologi dan berkaitan dengan unsur keindahan, hal ini sejalan dengan masuknya pengaruh asing di Minahasa pada khususnya dan Sulawesi Utara pada umumnya.

Awal pergeseran seni ini terlihat pada pola hias manusia yang dilukiskan dengan memakai kain tipis sebatas paha, serta menggunakan hiasan ikat kepala, dan diberi hiasan burung hantu (*manguni*), ular atau anjing sebagai pelengkapnya. Menurut kepercayaan masyarakat Minahasa hal tersebut diyakini bahwa si mati semasa hidupnya merupakan seorang Walian, tonaas, atau seorang teterusan.

Pola hias ini hadir di masa, masyarakat Minahasa telah hidup berkelompok membentuk suku-suku.

Pada masa itu telah dikenal adanya kepercayaan yang diyakini oleh masyarakat Minahasa sebagai agama mereka, yang disebut agama *alifuru*, yaitu kepercayaan akan pemujaan dan penghormatan terhadap leluhur, terutama mereka yang telah menjadi dewa (*opo*). Hampir seluruh peristiwa dalam kehidupan sehari-hari di isi dengan upacara pemujaan kepada leluhur, mulai dari perjalanan, kelahiran, kematian, dan perkawinan. Dalam upacara ini terdapat ketentuan-ketentuan yang harus ditaati oleh masyarakat, kesemuanya itu diatur dan di pimpin oleh seorang walian, pemimpin agama yang disegani dan ditakuti (Bert Supit 1986: 61).

Demikian pula dengan kehadiran tonaas di masa itu, para tonaas dikenal sebagai orang yang sakti dan berani, serta dapat membaca gejala alam (dukun), yang selalu membantu sukunya dari kekuatan-kekuatan jahat yang datang dari luar. Sama halnya dengan walian, seorang tonaas pun dapat berhubungan dengan para opo, jika walian mengadakan hubungan dengan para opo khusus untuk kepentingan pesta agama (*poso*), seorang tonaas melakukannya untuk mendapatkan kekuatan magis. Dalam mengadakan hubungan biasanya seorang tonaas mendapat bantuan dari mahluk-mahluk hidup lainnya seperti ular, anjing, tikus, dan burung. Burung manguni mempunyai arti yang khusus bagi para tonaas, karena binatang ini diyakini sebagai pemberi tanda yang handal. Sehingga burung manguni ini mempunyai arti dan kedudukan yang penting dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Minahasa (Bert Supit 1986: 65). Kepercayaan terhadap seorang tonaas masih terus berlanjut hingga saat ini, seorang tonaas masih di percaya memiliki kemampuan untuk berkomunikasi dengan alam. Untuk menghormati keberadaan burung manguni yang diyakini sebagai burung pemberi tanda dan dianggap sebagai burung dewa, maka masyarakat Minahasa pada masa kini memakai lambang burung manguni sebagai lambang daerahnya.

Dari apa yang telah dijelaskan di atas, maka sebagai penghormatan kepada orang-orang sakti tersebut, jika mereka meninggal dunia pada waruganya dibuatkan hiasan-hiasan yang merupakan simbol dari kejayaan mereka semasa hidup.

Selanjutnya pola hias motif manusia pada waruga bergeser ke bentuk yang lebih dinamis, tidak sekedar bentuk-bentuk yang kaku dan primitif, walaupun

terkadang unsur tersebut masih dipergunakan, bahkan terkadang bercampur dalam satu waruga.

Motif hiasan manusia berbusana Eropa, mengenakan mantel, celana, dengan rambut terurai dan memakai topi, manusia sedang menari, mengangkat halter, mendominasi pola hias pada waruga selanjutnya, walaupun ada beberapa pola hias modern ini yang bercampur dengan pola hias yang lebih sederhana (primitif), misalnya pola hias geometris seperti pilin, tumpal dan meander (banyak mendominasi waruga-waruga yang ada di Sawangan). Hal ini menunjukkan kepercayaan terhadap budaya asli mereka masih tetap dipertahankan walaupun unsur-unsur lain masuk didalamnya.

Penggunaan ragam hias seperti tersebut di atas muncul setelah masuknya bangsa Eropa untuk menjajah ke wilayah Minahasa. Di samping datang untuk menjajah, bangsa asing ini juga membawa pengaruh budaya,ekonomi, sosial dan agama. Masyarakat Minahasa menerima hal itu sebagai budaya lain yang harus mereka ikuti, terutama untuk bahasa, cara berpakaian, sistem pemerintahan, pengetahuan, peralatan, pengangkutan dan tari-tarian. Hingga ada pendapat dari seorang peneliti bangsa Inggris yang berkunjung ke Minahasa DR. Hetty Palm, ia mengatakan bahwa tidak terdapat suatu daerah pun di Indonesia yang kebudayaan kunonya telah lenyap seperti halnya Minahasa (Bert Supit, 1986: 13). Ia menekankan lenyapnya kebudayaan asli Minahasa karena pengaruh masuknya agama dan kebudayaan yang dibawa oleh penjajah dan penginjil bangsa asing, yang disebarkan pada masyarakat Minahasa yang dianggap belum beradab.

Jika kita kembali mengamati penggunaan pola hias dari percampuran unsur-unsur modern dan primitif pada satu obyek waruga, kiranya pendapat DR. Palm tidak sepenuhnya benar. Kedinamisan masyarakat Minahasa dalam menerima kebudayaan lain terkesan luwes dan cenderung cepat dan mengejutkan, akan tetapi dibaliksisi itu, mereka tidak begitu saja melupakan unsur-unsur kepercayaan dasar yang mereka anut sebelumnya.

Pada saat penggunaan pola hias ini dipakai, konsepsi kepercayaan akan hal-hal yang bermakna religius-magis tidak lagi diperhatikan. Selanjutnya pola hias-pola hias yang diterakan pada waruga hanya merupakan simbol dari status sosial si mati, dan pelapiasan rasa seni si pemahat terhadap unsur estetika (keindahan). Contoh pada pola hias manusia menari dan manusia yang sedang

mengangkat halter, motif-motif tersebut merupakan perkembangan akhir sebelum pemakaian waruga dihentikan oleh pemerintah Belanda, sehubungan dengan adanya pencemaran lingkungan yang diakibatkan oleh bau busuk yang keluar dari waruga, sehingga menimbulkan wabah kolera.

Pola hias geometris merupakan pola hias tradisional yang dipergunakan hingga saat ini. Ragam hias ini dapat dikelompokkan menjadi garis horisontal, vertikal, sejajar dan lingkaran, pola hias lainnya tumpal, pilin, pita bergelombang dan lainnya. Pola hias ini selain memperindah benda juga mengandung arti sosial dan religius (Bintarti 1987: 281-282).

Pola hias tumpal dengan bentuk deretan segitiga sama kaki merupakan perlambangan dari gunung, yang dianggap sebagai tempat bersemayamnya nenek moyang mereka. Garis-garis horisontal yang terbagi menjadi dua bagian, ini memberi gambaran bahwa dalam kehidupan ini di kenal adanya pembagian dua dunia (atas dan bawah), sedangkan garis vertikal memberikan pengertian bahwa kekuasaan berada di atas. Pola hias *meander* (tepi awan) sering disimbolkan untuk pemujaan terhadap arwah nenek moyang, ini disesuaikan dengan kepercayaan masyarakat pada masa itu mengagungkan dewa yang berada di sebelah timur.

Bila kita amati pola hias geometris ini pada perkembangan selanjutnya ternyata lebih dinamis. Hiasan ini selain diterakan pada waruga juga merupakan hiasan pada gerabah, contoh pada situs di Woloan,banyak ditemukan hiasan geometris ini pada fragmen-fragmen gerabah yang tersebar di situs ini. Selain itu pola hias ini hingga saat ini masih banyak ditemukan pada hiasan rumah-rumah tradisional Minahasa (khusus Woloan dan Motoling), dengan hiasan yang lebih dekoratif.

Ragam hias fauna (binatang) meliputi burung hantu (*manguni*), anjing, ayam jantan, buaya, ular dan lainnya. Dalam kepercayaan masyarakat Minahasa, burung manguni dianggap sebagai burung dewa (*opo*). Burung ini mempunyai peranan sebagai pembawa informasi bagi pertanda baik dan buruk yang akan menimpa masyarakat pada masa itu, sehingga dipercaya bahwa burung ini dapat membawa berkah, dan dianggap suci. Binatang ular/naga dan binatang malata lainnya, dalam masyarakat Minahasa diyakini sebagai lambang keperkasaan dan sakti, sehingga dapat melindungi masyarakat. Pelukisan binatang-binatang ini pada waruga menunjukkan bahwa si mati merupakan orang yang dihormati semasa

hidupnya, dimana binatang-binatang ini dipercaya sebagai hewan peliharaan mereka, misalnya untuk seorang walian, tonaas, dan seorang teterusan. Begitu pula halnya dengan hiasan anjing, yang merupakan binatang peliharaan yang dapat melindungi manusia dari mara bahaya, dan sebagai kawan yang setia. Peranan anjing pada masa kemudian memegang peranan di beberapa suku yang ada di Indonesia, seperti di Nias, Toraja, dan lombok. Hal ini dikaitkan dengan peristiwa-peristiwa yang dialami manusia dalam kehidupan sehari-hari, seperti upacara perkawinan, kehamilan, kelahiran, penyakit, dan kematian. Dalam pelaksanaan upacara-upacara tersebut, anjing dikurbankan sebagai tumbal untuk keselamatan, keberuntungan dan kesejahteraan (Kruyt dalam Bagyo Prasetyo 1981: 80).

Pola hias flora, berupa batang yang disulur-sulur, daun-daun, bunga, dan buah melambangkan kesuburan dan kemakmuran pada masa itu, disamping juga sebagai unsur keindahan. Kiranya dengan melukiskan hiasan-hiasan ini pada waruga harapan akan kehidupan yang lebih layak di alam baqa dapat terpenuhi.

Pola hias tersebut hingga saat ini masih banyak dijumpai pada hiasan rumah-rumah tradisional Minahasa, kiranya anggapan tetang kemakmuran dan kesejahteraan masih tetap diyakini adanya (hasil wawancara).

IV. Tinjauan Masyarakat Minahasa Kuno

Kebudayaan selalu mengalami perubahan, sebab kebudayan terbentuk dari pola belajar, berkelakuan dan berkepercayaan, yang akhirnya dari proses tersebut menghasilkan ciri budaya, yang tak lain adalah atas kemauan masyarakat itu sendiri (Ember-Ember 1985:-).

Perubahan kebudayaan adalah perumusan konseptual yang mengacu pada kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat yang merubah pola-pola kebudayaan mereka. Proses-proses perubahan yang terjadi dapat dikarenakan oleh faktor internal, seperti penemuan (*discovery*) dan penciptaan bentuk baru (*invention*), dan oleh faktor external, seperti penaklukan masyarakat satu terhadap masyarakat lainnya (Evon Z. Vogt).

Setiap kontak budaya antara dua masyarakat dengan pola-pola budaya yang berbeda mempengaruhi perubahan kebudayaan satu di antara masyarakat tersebut, atau bahkan kedua kebudayaan tersebut mengalami perubahan. Gelombang-ge-

lombang pertemuan budaya yang dialami oleh masyarakat dapat mengubah corak budaya lokal.

Penaklukan masyarakat terhadap masyarakat lainnya, seperti yang dialami oleh masyarakat Minahasa pada masa itu, walaupun belum dapat dikatakan merubah kebudayaan Minahasa secara total, akan tetapi dengan adanya kontak dengan penakluk daerah ini (penjajah) yang membawa pengaruh-pengaruhnya, sedikit banyak telah menghasilkan inovasi baru pada corak kebudayaan Minahasa asli.

Setiap inovasi baru yang lahir dalam suatu kebudayaan tidak selalu disambut dengan spontan meriah oleh suatu lapisan masyarakat. Perlu adanya fase pengenalan, dan penyesuaian terhadap budaya yang mereka terima; itu suatu hukum alam, hal tersebut bisa berjalan secara lambat atau cepat tergantung pada personalnya (D. Dwijoseputo, 1991 12).

Pada kenyataannya inovasi baru yang hadir dalam corak budaya Minahasa, seperti yang terlihat pada pola hias waruga yang tersebar di Wilayah Minahasa, menunjukan keluwesan penerimaan masyarakat Minahasa terhadap budaya dari luar. Hal ini dapat cepat diterima oleh Minahasa dikarenakan adanya kemudahan interaksi yang dilakukan oleh bangsa Eropa pada kala itu.

Masyarakat Minahasa lebih mudah menerima pengaruh dari luar, karena kala itu masyarakatnya masih merupakan masyarakat yang masih primitif (kurang beradab), sehingga mudah untuk dibentuk. Sebelum mengadakan kontak dengan peradaban, nampaknya masyarakat primitif telah menyerap ide-ide baru dan lambat laun menggabungkannya dengan ideologi yang telah mereka miliki dahulu. Kemudahan komunikasi sebagai hasil akulturasi antara masyarakat Minahasa dan bangsa Eropa juga memberi pengaruh pada corak budaya Minahasa.

Hasil pengaruh dari proses penaklukan bangsa Eropa terhadap masyarakat Minahasa tidak saja pada corak budaya Minahasa, tetapi juga pada tatanan masyarakatnya (sebagai kepentingan penjajah)

Pengaruh-pengaruh yang muncul dalam masyarakat Minahasa dari apa yang telah dijelaskan di atas antara lain, Masyarakat Minahasa masa itu mulai keranjingan terhadap hal-hal yang sifatnya kebarat-baratan, misalnya dalam hal berpakaian, berbahasa, dan kebiasan-kebiasaan hidup sehari-hari lainnya (Wil Lundstrom-Burghorn, 1981: 45). Pengaruh lainnya adalah mulai diterapkannya

sistem pemerintahan bergaya Eropa untuk wilayah Minahasa, dengan menjadikan wilayah-wilayah bagian Minahasa menjadi distrik-distrik (negeri), yang berada di bawah kekuasaan penjajah.

Pengaruh agama yang masuk di Minahasa, menjadikan masyarakat lebih mengenal peradaban. Seperti apa yang dijelaskan oleh Graafland:

kedudukan yang kokoh"(N.Graafland, 1987: 306)."Kekristenan telah tiba di Minahasa, ketika semuanya masih liar dan kacau, dan bahwa kuasa peradaban yang beramal masih sangat kurang-jikapun ada-namun telah menimbulkan perubahan. Perubahan itu tidak mutlak agar kekristenan itu dapat masuk kepada rakyat tetapi memang diperlukan untuk dapat memberikan

Kekristenan memiliki banyak hal yang dapat membantu peradaban bagi daerah Minahasa, pada saat itu keharmonisan hidup telah mulai diciptakan, hal ini sejalan dengan ajaran-ajaran agama yang mereka terima.

V. Penutup

Dari penjelasan yang telah diuraikan sebelumnya, dapat di tarik kesimpulan bentuk masyarakat Minahasa kuno :

Masyarakat Minahasa kuno sebagai pendukung budaya waruga, pada awalnya telah menganut suatu kepercayaan akan adanya kekuatan gaib dari alam dan nenek moyang (alifuru). Sejalan dengan masuknya pengaruh agama yang dibawa oleh bangsa asing ke daerah ini, maka kepercayaan akan kekuatan gaib yang awalnya mereka yakini bergeser kepada agama yang masuk.

Kondisi sosial masyarakat pada masa itu telah stabil, masyarakat Minahasa sudah hidup dalam tatanan sosial yang terpimpin.

Dari adanya pergeseran yang terjadi pada pola hias waruga, mulai dari bentuk-bentuk yang sederhana hingga yang lebih kompleks, dan juga adanya percampuran di antara keduanya, menunjukkan bahwa pengaruh kebudayan asing yang masuk ke Minahasa tidak sampai merubah secara total kebudayaan asli mereka. Karena pada dasarnya masyarakat Minahasa adalah masyarakat yang dinamis, jadi sejauh apapun pengaruh kebudayaan lain masuk tidaklah merubah keseluruhan budaya asli mereka.

KEPUSTAKAAN

Burghoorn, Wil Lundstrom

1981 *Minahasa Civilization a Tradition Of Change*. Acta Universitatis Gothoburgensis.

Prasetyo, Bagyo

1981 *Arti dan Fungsi Pola Hias Pada Peninggalan Megalitik di Kec. Hogosari dan Tegal Ampel*. Yogyakarta: UGM.

Supit, Bert

1986 *Minahasa Dari Amanat Watu Pinawetengan Sampai Gelora Minawanua*. Jakarta: Sinar harapan.

Bintarti, D.D

1987 Seni Hias Prasejarah: Suatu Studi Etnografi, *DIA* II. Jakarta: Puslit Arkenas.

Dwijoseputro, D

1991 *Ekonomi Manusia Dengan Lingkungannya*. Jakarta: Erlangga.

Hadimulyono

1983/1984 *Waruga Kubur Batu Khas Minahasa di Sulawesi Utara*. Jakarta : Depdikbud Dirjen Kebudayaan.

Haviland, A.W

1988 *Anthropology* jilid I dan II terjemahan R.G Sukadijo Surabaya : Erlangga.

Sukendar, Haris

1987 "Konsep-konsep Keindahan pada peninggalan Megalitik", *DIA* II, Jakarta : Puslit Arkenas

1993 *Dinamika dan Kepribadian Bangsa yang Tercermin dari Tradisi Megalitik di Indonesia*. Jakarta : Depdikbud

Kadir, Hikmawati

1992 *Ragam Hias Waruga Pada Situs Sawangan, Kab. Minahasa*, Ujungpandang: Unhas

Koentjaraningrat

1980 *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan

1987 *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru

Suparlan, P.

1984 *Manuasia, Kebudayaan Dan Lingkungan*. Editor. Jakarta: Grafindo

Soejono, R.P.

1976 *Aspek-aspek Arkeologi Indonesia No. 5*, Jakarta: Puslit Arkenas

1984 *SNI* Jilid I. Jakarta : Balai Pustaka

Rumbi Mulia

1981 *Bulletin Of Research Centre of Archaeology Of Indonesia* No. 16, Jakarta: Puslit Arkenas.

Vogt Z. Evon

tt *Culture Change*. Terjemahan oleh - Budi P. Dari *International Encyclopedia of The Social Sciences* Vol : 3-4.

SENI ARCA MASA KLASIK DI BALI UTARA CERMIN DINAMIKA SENIMAN BALI
(Kajian Pendahuluan)

Made Geria

I

Seni arca merupakan hasil karya seniman masa lampau yang dapat memberikan indikasi penting dalam menelusuri kesejarahan di masa lampau. Karya cipta seniman ini tidak semata-semata mencerminkan nuansa seni namun dapat memberikan indikasi tentang berbagai aspek yang menyangkut, aspek sosial budaya, kehidupan politik, maupun unsur lainnya. Pada kesempatan ini penulis mengamati hasil karya tersebut yang merupakan dasar bagi berkembangnya seni arca dewasa ini.

Berkembangnya unsur kesenian di Bali tidak terlepas dari kehidupan sosial budaya masyarakat. Kendati dalam perkembangannya terjadi pergeseran fungsi akibat perkembangan budaya. Arca yang difungsikan sebelumnya sebagai media pemujaan berkembang kemudian sebagai pelengkap arsitektur dalam kaitannya dengan bangunan suci keagamaan. Berkembangnya kehidupan sosial ekonomi masyarakat sangat berpengaruh ter- hadap kelangsungan seni tersebut. Dulu seniman menciptakan karyanya untuk kepentingan religi, dengan ketulusan hati melakukan pekerjaan itu yang dalam konsep di Bali dikenal dengan *Ngayah* (pekerjaan yang dilakukan dengan sukarela, tanpa pamrih) untuk kepentingan keagamaan. Walaupun sistem ini masih berlaku di masyarakat Bali sampai saat sekarang, namun tidak mendominasi kehidupan sosial budaya masyarakat. Sekarang lebih cendrung mengarah kegiatan yang bersifat profan. Kendati demikian bukan berarti menyusutnya berkembangnya nilai tradisional, malah berkembang kejalan dengan kehidupan manusia. Unsur kesenian tidak pernah berhenti, ter-

cipta sesuai dengan kebutuhan manusia. Perkembangannya sangat fleksibel dipengaruhi unsur baru yang semakin memperkaya khasanah seni. Salah satu contoh berkembang dan termasyurnya seni lukis young artis akibat adanya pengaruh dari seniman Barat, Ary Smith, Bonet dan sebagainya. Pengaruh seniman Barat ini di Bali semakin memperkaya dalam pengembangan seni lukis Bali. Pembauran ini bukanlah hal yang baru, bukti arkeologis dapat kita buktikan seperti temuan relief bersepeda di Pura Medewe Karang, tampak arstistik perpaduan antara unsur asing yang distilir dengan unsur kesenian tradisi. Munculnya penggarapan seni pahat yang asimetris di Bali Utara. Sampai sekarangpun bila diperhatikan perkembangan kesenian di Bali Utara menampakkan karya-karya yang lebih inovatif dan terkadang terkesan lebih meriah, kendati pengerjaannya kurang berkwalitas. Sangat beralasan jika peta kesenian di Bali dijadikan dua kutub budaya Bali yang berbeda. Perbedaan ini pada perkembangan sekarang masih kuat dan nyata sekali tampak pada setiap aspek kesenian baik tari, kriya, maupun seni drama. Pementasan dapat dibuktikan taatkala diadakan Pesta Kesenian Bali yang diselenggarakan 2 tahun sekali sebagai usaha pelestarian kesenian Bali. Mengentalnya perbedaan ini bahkan menjalar pada sendi-sendi kehidupan budaya yang lainnya. Membudayanya hal ini sudah tentu bukan wujud baru dalam kesenian Bali namun ada dugaan perbedaan ini sudah terbina dan terbiasa pada masa lalu. Dugaan ini diperkuat dengan temuan sejumlah arca masa klasik yang ditemukan di sejumlah pura di Bali Utara yang menampakkan keunikan yang jarang ditemukan di Bali Selatan. Fenomena inilah penulis permasalahkan pada kesempatan ini. Sejauh mana perbedaan penggarapan seni arca Bali Utara dan Bali Selatan, serta faktor yang memperngaruhi terjadinya perbedaan tersebut. Ruang lingkup kajian obyek dibatasi terhadap arca-arca perwujudan, karena arca-arca ini yang jelas menampakkan perbedaan, dan wilayahnyapun tidak menyeluruh di Bali Utara hanya sebagian yang pernah diteliti Balai Arkeologi Denpasar yakni di Kecamatan Tejakula, dan Kecamatan Kubutambahan, di samping juga secara historis wilayah disekitar ini sering disebutkan dalam sejumlah prasasti karena mempunyai peranan penting dimasa lalu.

Masalah ini menarik untuk dikaji karena peranan seniman pada masa kini banyak memberikan kontribusi dalam pengembangan budaya Bali yang berkelanjutan, munculnya seni kontemporer seni alternatif, kalau dikaji dasarnya su-

dah kuat pada masa lalu. Perhatian penguasapun sangat besar kepada seniman pada masa lalu seperti disebutkan pada prasasti dengan "sulpika dan citrakaka". Penghargaan terhadap seniman masa itu yang memberikan kebebasan ruang gerak berkarya sehingga tidak mustahil munculnya seniman-seniman besar seperti Mpu Bga dan Kaki Nami, yang namanya dipahatkan pada sandaran arca Sejoli di Panulisan (Kintamani, Bangli) yang memuat angka tahun 1011 M. "Sira Mpu Bga Anatah .....". Istilah *anatah* diartikan memahat, sedangkan istilah "*mijilaken*" oleh Stuterheim diartikan membentuk atau memberi bentuk dan oleh Goris *wijilaken* diartikan mendapat bentuk atau dibentuk (Soekarto Atmojo 1973: 21). Ada kemungkinan seniman arca pada masa lalu tidak hanya Mpu Bga, karena dari pengamatan karya seni arca Bali Utara menampakkan ciri yang lain yang berbeda dengan garapan Mpu Bga.

II

Perkembangan seni arca di Indonesia masa klasik tampaknya dipengaruhi unsur-unsur seni asing diantaranya pengaruh Seni Gupta (India). Pengaruh seni ini mencapai kejayaan pada arca-arca prominen yang muncul pada Jaman Dinasti Snjaya dan Sailendra Wamsa, Sejalan dengan kepercayaan yang dianut ke dua dinasti nampaknya juga mempengaruhi karya seni arca. Arca-arca yang digolongkan pada Masa Sailendra memperlihatkan mutu seni pada masa itu gayanya masih mencerminkan pengaruh dari sekolah seni rupa Jaman Gupta India. Gaya patung ini lebih dikenal dengan Gaya Sriwijaya atau ada yang menyebut Gaya Sailendra. Arca-arca semacam ini perkembangannya sampai Sumatra dan Bali. Di Bali contoh arca tipe ini terdapat di Goa Gajah yakni arca Buddha dan relief Buddha pada sejumlah materai tanah liat, yang tergolong masa ini merupakan hasil karya yang bermutu tinggi.

Menurut Stuterheim arca-arca tipe ini digolongkan seni arca Jaman Hindu Bali abad 8-10 (Stuterheim 1929 : 49). Jika diperhatikan secara keseluruhan arca tipe ini umumnya lebih banyak menonjolkan kesamaan-kesamaan misalnya bentuk badan dalam penggarapan feminim, lemah-lembut ragam hias ramai, pakainnya tipis mengikuti lekukan-lekukan tubuh seolah-olah menonjolkan ke-

indahan dari patung yang dibuat. Kendati kemudian patung-patung yang sejaman yakni Jaman Sanjaya memperlihatkan bentuk lain misalnya arca kelihatannya agak kaku, dan pakaian tebal. Tentunya hal ini dapat dimaklumi karena konsep yang didasari seni arca tersebut bersumber pada kehidupan keagamaan. Apalagi diketahui kedua dinasti memeluk sistem kepercayaan yang berbeda, sudah tentu berbeda pula arca-arca yang dibuat mengingat komponen seni tidak bermakna estetis saja tetapi lebih dijiwai arti simbolis dari ide-ide keagamaan.

Tidak dapat dipungkiri pula walaupun banyak gaya-gaya India pada masa ini, namun pengaruh lokal, pengaruh lingkungan tetap memberi arti terhadap perwujudan suatu hasil karya seni. Hal ini dapat diketahui dari perkembangan seni arca di Indonesia, bahkan nyata sekali pada Jaman Majapahit dan juga perkembangannya di Bali. Bila diamati hasil karya seniman arca mulai abad 12-15, seolah-olah terjadi kemunduran dalam karya seni arca. Ciri-ciri arca pada jaman ini adalah mempunyai kesan kaku, badan seolah-olah diam seribu bahasa tidak menunjukkan anatomi, muka tidak cerah walaupun segi hiasan tak kalah ramainya dengan Masa Jawa Tengah. Arca-arca kelompok ini nampaknya lebih dahulu muncul dibanding dengan di Jawa (Majapahit).

Seperti arca-arca di kelompok ini di pura Panulisan (Bangli) berangka tahun 1077 M, 1074 M, 1011 M (Stuterheim 1929 : 79), di Pura Sibi Agung (Gianyar) berangka tahun 1026 M. (Widia 1977 : 3), sedangkan di Jawa muncul sekitar tahun 1361 M, jadi jauh lebih kemudian. Salah satu contoh adalah sebuah arca perwujudan Ratu Majapahit Tribuawana, walaupun hiasan mewah tetapi badannya kaku.

Tipe garapan Mpu Bga tampaknya lebih dominan berkembang di daerah Bali Selatan. Hal ini dapat diketahui bentuk dan penggarapan arca tampak memiliki unsur kesamaan seperti sejumlah arca di Pura Sibi Agung hampir sama dengan arca yang ditemukan di Pura Penataran Sasih maupun arca di Pura Pusering Jagat (Gianyar). Sedangkan arca-arca yang diamati di Bali Utara memiliki kekhasan tersendiri. Arca-arca ini ditemukan di sejumlah pura di kecamatan Tejakula diantaranya arca-arca perwujudan di Pura Puseh (Tejakula), Pura Puseh (Les), di Pura Sang Naga (Bondalem) dan Pura Beji Sangsit (Kubutambahan). Arca-arca ynag ditemukan di pura ini memiliki kekhasan. Penga-

matan terhadap arca dilakukan secara umum menyangkut unsur-unsur badaniah dan unsur-unsur non-badaniah. Unsur-unsur badaniah menyangkut proporsi arca, penyelesaian akhir (*pinishing touch*). Sedangkan yang menyangkut non-badaniah menyangkut unsur ragam hias dan laksana. Pengamatan terhadap sejumlah arca tersebut dapat dikelompokkan ke dalam lima kelompok antara lain. Kelompok a). arca naif, b). arca bentuk muka persegi, c). penggarapan sederhana, bentuk tambun, d). pengerjaan agak kasar, tidak anatomis, e). arca proporsi agak langsing. Kelompok arca yang terakhir ini banyak ditemukan di daerah Bali Selatan.

Kelompok (a) arca yang digolongkan arca naif, ukuran arca 25 cm., penggarapan arca bersahaja tampaknya dikerjakan asal-asalan. Tampak sepintas seperti pahatan relief. Sikap tangan sama seperti pada umumnya arca perwujudan dalam sikap menyembah dan ada yang membawa bulatan. Kelompok (b) arca yang digolongkan bentuk muka persegi, bentuk muka arca persegi dengan raut muka terlihat pengaruh Cina. Ciri ini tampaknya terkesan pada arca-arca Majapahit akhir (Soejatmi Satari 1975 : 11). Kelompok (c) yang tergolong penggarapan sederhana, bentuk tambun. Arca ini dibuat sederhana tampak penyelesaian akhir kasar, ragam hias sederhana. Kelompok (d) arca tergolong penyelesaian akhir agak kasar, ragam hias jelas. Hanya proporsi tubuh tidak anatomis, seolah-olah tidak tampak badan, perbandingan kepala lebih besar, sehingga memberi kesan berat pada kepala. Sedangkan pada bagian kaki dibuatkan kecil, bahkan lebih kecil dari tangan. Arca terakhir yang digolongkan kelompok (e) proporsi arca agak langsing. Kelompok arca ini banyak ditemukan di Bali Selatan yakni di Badung, Gianyar dan Tabanan. Arca dibuatkan sederhana dengan hiasan lengkap, proporsi arca sudah mengarah anatomis, perbandingan proporsi tubuh sesuai antara kepala badan dan kaki. Perkembangannya di daerah Bali Selatan, arca-arca tipe ini digarap lebih halus.

Pengamatan terhadap arca-arca Bali Utara dan membandingkan detail-detail arca yang berkembang di Bali Selatan dapat diketahui, bahwa arca-arca di Bali Utara lebih kaya akan bentuk, sedangkan penggarapan penyelesaian akhir (*Finishing touch*) lebih kasar dari pada arca serupa di Bali Selatan yang pengerjaannya lebih mementingkan kwalitas. Namun kesamaan arca kedua wilayah itu menunjukkan sejaman karena memperhatikan sikap arca yang frontal dan badan

kaku. Dada sangat besar, demikian juga bagian tangan dan kaki, yang menunjukkan arca sejenis ini diistilahkan Stuterheim arca pemakaman yang digolongkan Jaman Bali Madya. Arca yang demikian secara kronologi dapat diketahui pahatan Candra Sengkala pada sebelah kiri belakang arca perwujudan di pura Pena-taran Sasih yang berbunyi "I Çaka Krtta rasa tinggal ing wong" tahun 1264 Çaka = 1342 AD. Kelompok ini paling sedikit mempunyai hubungan dengan kesenian Hindu Jawa, tetapi penting bagi pengenalan terhadap dasar-dasar kebudayaan Bali selanjutnya. Pernyataan ini dikemukakan Stutterheim dalam tulisannya *Oudheden van Bali*. Persebaran kelompok arca-arca Bali Madya ini cukup luas seperti disebutkan Stutterheim berserakan mulai Penulisan sampai kepantai Bali Selatan. Akan tetapi dengan ditemukannya sejumlah arca di pura-pura Bali Utara lebih tepatlah persebarannya berlangsung mulai Bali Utara penulisan dan Bali Selatan.

III

Munculnya perbedaan dalam seni arca yang diperkirakan sejaman, bisa saja terjadi karena pekerjaan seni yang dikenal umumnya di Bali tidak saja dilakukan oleh seorang seniman tetapi dikerjakan secara kolektif. Sehingga garapan seniman yang satu dan yang lainnya jelas berbeda. Perlu disadari pula walaupun taat dengan aturan tradisi tidak tertutup masuknya anasir-anasir dari luar, karena seniman Bali menurut Miguel Covarrbias adalah seniman progresif dan tidak konservatif, apabila pikiran dari luar menyentuh pantasinya, mereka terima seolah-olah merupakan milik mereka sendiri (Covarrbias 1960: 67). Segala macam pengaruh dari seberang, Indian, Tiongkok, Jawa yang telah meninggalkan capnya dan menyatu dengan kesenian Bali karena pengaruh yang diterima selalu dicerna sehingga mewujudkan gaya Bali yang khas. Bila dimati hasil karya seniman masa lalu tampaknya budaya yang demikian sudah dicermati seniman masa lalu. Karya-karya seni arca masa klasik di Bali Utara menampakkan juga unsur-unsur tersebut, pengaruh Jawa dan berpadu kemungkinan juga pengaruh lainnya. Pengaruh itu lebih mudah muncul karena fasilitas yang me-

mungkinkan seperti diketahui Bali Utara pada masa lalu pintu gerbang masuknya pengaruh asing. Dalam Prasasti Sembiran (Ad. 1065) disebutkan "..... Mangkana yan hana banyaga saking sebrang jong, cumunduk i manasa". artinya "..... andaikata ada saudagar dari seberang yang datang dengan perahu berlabuh di Manasa".

Indikasi ini merupakan suatu bukti bahwa pada masa itu telah terjadinya hubungan dengan orang luar (asing). Jelas dari hubungan ini berpengaruh terhadap aspek sosial budaya termasuk yang menyangkut unsur kebendaan. Kenyataan ini dipertegas E.C. Parsons, umumnya unsur-unsur yang menyangkut kebendaan lebih mudah diterima, terlebih unsur tersebut mempunyai guna yang besar bagi kelompok masyarakat atau unsur yang mudah dapat disesuaikan dengan tatanan kehidupan masyarakat. (Koentjaraningrat 1964 : 95). Kehidupan masyarakat Bali dengan budaya keagamaan yang berkembang pada masa itu sehingga unsur-unsur yang menyangkut sarana ritual lebih mudah berpengaruh. Buktinya arca-arca perwujudan ada di antaranya pengerjaan roman muka arca mirip dengan ras muka Mongolid, sepertinya roman muka patung-patung Cina. Juga arca ratu Subandar yang ditemukan di Bali Utara roman muka mirip dengan orang Cina. Termasuk unsur-unsur budaya yang berkembang kemudian di Bali sampai sekarang, pada setiap upacara keagamaan selalu kita menemukan uang kepeng yang berasal dari Cina dipergunakan sebagai pelengkap jalannya upacara. Adakalanya uang kepeng dibentuk dengan suatu perwujudan yang dikenal di Bali *patung rambut sedana*. Kenyatan ini sudah jelas bahwa Bali Utara sangat berperanan pada masa lalu sebagai wilayah awal masuknya orang asing sehingga tidak mustahil bila timbulnya unsur yang berbeda dari penggarapan seni arca. Kendati diakui secara kwalitas mutu seni Bali Selatan lebih baik hal ini terkait dengan faktor fungsi agama. Lasimnya dimana tumbuh subur berkembangnya agama secara baik berkembang pula unsur-unsur lainnya yang terkait dengan sarana keagamaan. Unsur-unsur keagamaan biasanya berkembang pesat di pusat-pusat pemerintahan. Salah satu contoh pada masa pemerintahan Dalem Watu Renggong berkembangnya segala bidang kesenian, sedangkan di daerah pinggiran semakin menipis (Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah 1978 : 74). Kenyataan seperti ini kemungkinan juga dialami pada masa sebelumnya. Berkembangnya kesenian seni patung yang lebih bermutu di pusat

pemerintahan. Menurut Wissler yang mengemukakan paham *culture area* yang menunjukkan unsur-unsur budaya itu semakin jauh dari pusat semakin berkurangnya jumlah unsur-unsur tersebut (Wissler 1926 : 881- 891). Bila diperhatikan kelompok arca (e) tampak jauh sekali berbeda dengan daerah-daerah Kintamani (Bangli) dan Gianyar. Perbedaan ini dapat diamati dari halus kasarnya pengerjaan. Pada hal secara tipologi arca ini mempunyai bentuk yang sama.

Perbedaan ini juga sebagai akibat adanya tradisi lokal yang masih kuat dalam tata kehidupan masyarakat, apalagi dalam keterkaitan unsur keagamaan atau religi biasanya merupakan unsur-unsur kebudayaan statis yang tidak mudah diganti oleh unsur-unsur asing (Koentjaraningrat 1964 : 96). Apa yang dikemukakan Bruner dalam teorinya *principle of early learning* tercermin juga terhadap perkembangan seni arca Bali, wujud plastik tidak semuanya diserap dari luar namun unsur lokal masih dipertahankan sehingga muncul unsur-unsur baru yang mencerminkan perpaduan yang harmonis. Jangankan antara Bali dan Jawa, di Bali sendiri masih dibedakan dalam budaya lokal. Sehingga tidaklah mustahil bila diamati arca-arca di dua wilayah ini masih terlihat unsur pembeda.

Kesatuan bentuk-bentuk seni arca, persamaan-persamaan dan sebagainya, kalau itu diterima sebagai produk ruang dan waktu maka mekanismenya bersifat paralel dan difusionistis. Paralel dalam artian kemungkinan tumbuhnya budaya seni arca di Bali Utara dan Selatan sejajar. Munculnya budaya dalam fase bersamaan di dua wilayah jelas unsur-unsur yang nampak tidak seluruhnya sama, karena masing-masing wilayah memiliki pengalaman yang berbeda. Secara difusioniostis ke dua wilayah mendapatkan pengaruh yang sama akibat persebaran budaya. Sehingga tercerminkan di kedua wilayah unsur yng sama namun tidak tertutup kemungkinan tradisi lokal masih berpengaruh sehingga berbaur menjadi budaya perpaduan.

Perlu menjadi pertimbangan bahwa subyektifitas si seniman berpengaruh juga terhadap karya seni karena hasil karya itu awalnya diwujudkan dari ide. Sedangkan ide itu muncul sangat dipengaruhi oleh pengalaman-pengalaman sebelumnya yang diterima. Dari wujud ide inilah timbul gambaran yang jelas masing-masing orang berbeda tergantung juga perbedaan watak. Kluckhohn dalam bukunya *culture and personality a conceptual*, watak merupakan rangkaian dari proses fungsional yang berpusat kepada alam rohani di daerah otak yang dipengaruhi berbagai hal di lingkungan individu sekitar fisik (alam), sekitar sosial

(hubungan dengan manusia), sekitar kebudayaan (nilai-nilai, adat istiadat dan benda kebudayaan di sekitarnya). (Kluckhohn 1944 : 1-29). Dalam mengaplikasikan pengalaman ini sudah jelas berbeda antara seniman di Bali Utara dan Selatan yang secara geografis dan historis sangat berbeda. Salah satu contoh tradisi yang ada sekarang unsur-unsur yang berkaitan dengan ritual keagamaan lebih kuat di Bali Selatan dibanding Bali Utara. Hidupnya seniman di daerah yang kuat dengan pusat keagamaan karyanya didasari aturan, terlebih yang memanfaatkan untuk kepentingan keagamaan. Sedangkan di Bali Utara jauh dari kondisi itu lemahnya pengaruh keagamaan sehingga terpengaruh terhadap kebebasan seniman yang tidak terikat aturan.

Dalam Budaya Bali dikenal adanya ketentuan dalam pelaksanaan upacara keagamaan yakni *nista, madya, utama* (sederhana, menengah, utama) bahwa dalam upacara keagamaan di Bali pelaksanaan dilakukan sangat fleksibel disesuaikan dengan kemampuan, kendatipun pelaksanaannya dengan sederhana upacara bisa berlangsung. Konsep inilah yang melahirkan *approksimasi* dalam budaya Bali, yang artinya penggunaan sarana dalam pelaksanaan upacara tidak harus sama sesuai ketentuan, namun dapat dipakai sarana yang mendekati ketentuan salah satu contoh : pada pelaksanaan upacara *Bhuta Yadnya* (korban untuk alam bawah) dipergunakan simbol Ganesa sebagai salah satu sarana upacara. Simbol yang dibuat itu tidak harus persis sama lengkap dengan atribut, hanya dibuat seadanya simbol itu dimanfaatkan. Ada dugaan budaya *approksimasi* sudah dikenal oleh masyarakat Bali sejak dahulu sehingga pembuatan arca-arca sebagai media pemujaan dibuatkan tidak harus dikerjakan secara halus dan dilengkapi dengan assesoris lengkap tetapi cukup dikerjakan dalam bentuk yang seadaanya, yang penting sudah mendekati, dapat dimanfaatkan sebagai media pemujaan. Arca yang tampaknya dikerjakan seadanya banyak ditemukan di sejumlah pura di Bali.

IV

Berdasarkan pengamatan kami sementara dapat diketahui bahwa karya seni arca jaman Bali Madya di Bali Utara lebih inovatif dan bervariasi namun secara kwalitas pengerjaannya lebih kasar dari pada arca-arca di Bali Selatan. Kenyataan ini disebabkan berbagai faktor antara lain ; pekerjaan seni umumnya di

Bali dikerjakan secara kolektif sehingga meng- hasilkan karya yang tidak persis sama

Bali Utara lebih berpontensi masuknya unsur-unsur asing karena peranannya di masa lalu sebagai pintu gerbangnya Bali, sehingga berpengaruh terhadap perkembangan seni arca di Bali Utara lebih bervariasi. Kendati karya yang dihasilkan sangat sederhana akibat melemahnya unsur keagamaan yang berkembang kuat di pusat pemerintahan di Bali Selatan memberikan angin segar terhadap seniman di Bali Selatan yang menghasilkan karya berkwalitas. Masuknya unsur luar tidak diterima begitu saja namun dipadukan dengan unsur-unsur lokal sehingga menghasilkan karya seni yang harmonis

Subyektifitas seniman sangat berpengaruh terhadap penciptaan terhadap karya seni, karena masing-masing seniman mempunyai pengalaman-pengalaman berbeda dalam mengaplikasikan nilai-nilai yang ada disekitarnya.

Membudayanya *approksimasi* pada masyarakat Bali, yang diduga sudah dikenal sejak dahulu, pembuatan arca-arca dalam pengerjaan seandainya yang penting sudah mendekati dapat dimanfaatkan sebagai media pemujaan

KEPUSTAKAAN

Covarrubias, Miguel,

1960. *Seni dan Seniman, tempat seniman dalam kehidupan Bali*, Lembar kebudayaan Indonesia Seri Bali, Fakultas Sastra Universitas Udayana.

Koentjaraningrat,

1964. *Tokoh-tokoh Antropologi*, Ichtisar dari karya-karya dan konsep sarjana utama dalam antropologi. P.T. Penerbitan Universitas.

Kluckhohn, C.O.H. Mowrer,

1944. *Culture and Personality : A Conceptual Scheme*, American Anthropologist XLVI.

Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah,

1978. *Sejarah Daerah Bali*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Jakarta.

Stutterheim, W.F.

1929. *Oudheden Van Bali*(tekst), Het Oude Rijk van Pedjeng de Kirtya Liefrinck van der Tuuk, Singaraja.

Soekarto, K. Atmojo, M.M.

1973. *Prasasti Pura Sibi dekat Kesian, Gianyar* MISI, jilid V No.1.

Satari, Sri Soejatmi,

1975. *Seni rupa dan Arsitektur Zaman Klasik di Indonesia*, Kalpataru Majalah Arkeologi.

Tim Arkeologi,

1993. *Laporan Penelitian Ikonografi Tejakula, Buleleng* Balai Arkeologi Denpasar.

Wissler,

1926. *The Culture Area Concept in Social Anthropology*. American Journal of Sociology. XXXII.

Widia, I Wayan,

1977. *Tinjauan Seni Arca Pura Sibi Agung dan Sekitarnya*. Saraswati no.11. Majalah tidak berkala Museum Bali. Denpasar.

PERANAN KIAI KERSI DALAM PENGEMBANGAN SOSIAL BUDAYA ISLAM SEKITAR ABAD KE-16 M DI KAWASAN PERMUKIMAN SITUS BANTUL

Abdul Choliq Nawawi

I. Latar Belakang Masalah

Yang dimaksud dengan istilah "peranan" atau di dalam Bahasa Perancis "role" di sini adalah lukisan-lukisan dinamis dari sebuat status (kedudukan dalam masyarakat). Secara individual dalam masyarakat seseorang telah diberi sebuah status dan menduduki suatu jabatan yang berhubungan dengan status-status yang lain. Apabila ia menaruh hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang mengangkat status itu ke dalam pengaruh, ia sedang memainkan suatu peranan. Peranan dan status tidak dapat dipisahkan, dan tanda kehormatan di antara mereka hanya pada minat akademiknya. Tidak ada peranan atau tidak ada status tanpa peranan. Demikian pula halnya dengan status, maka istilah "peranan" dipergunakan dengan sebuah arti rangkap. Setiap individu mempunyai peranan bervariasi yang diperoleh dari teladan yang bermacam-macam di mana ia mengikut sertakan peranannya dalam waktu yang bersamaan biasanya, yang menunjukkan jumlah keseluruhan dari peranan-peranan ini dan menentukan apakah ia berbuat untuk masyarakatnya dan apakah ia dapat harapan dari padanya (Linton 1936: 114).

Data ethnohistoris tentang Kiai Kersi berpusat di Dusun Kersen yang masuk dalam lingkup kawasan permukiman Situs Bantul. Penduduk setempat menyatakan, bahwa Kiai Kersi dipandang sebagai seorang tokoh penyebar agama Islam yang pertama di Bantul. Di komplek kuburan Kiai Kersi yang terletak di Dusun Kersen Desa Bantul, Kecamatan Bantul, Kabupaten Bantul, Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta ini ditemukan sebuah kitab yang berbahasa dan

berhuruf Arab. Komplek kuburan ini terletak di tengah pemukiman yang padat penduduknya.

Di sekitar rumah Pak Mulyodiharip yang terletak di Dusun Grujugan, Desa Bantul yang letaknya sekitar 11/2 kilometer di sebelah timur laut komplek kuburan Kiai Kersi juga ditemukan benda-benda cagar budaya lainnya yang terletak di lahan persawahan yang subur. Komposisi tekstur tanahnya berupa lempung berpasir. Di sebelah Barat lahan persawahan tempat ditemukannya benda-benda cagar budaya ini merupakan permukiman padat penduduk.

Berdasarkan data pada Peta Topografi Bantul, Helai 47/XLII-D, terbitan Pertjetakan Dittop. A.D., Djakarta 1961, letak astronomisnya adalah 7° 34'35" LS dan 3°31'32" BT, meridian Jakarta. Ketinggiannya mencapai sekitar 42 meter dan permukaan laut.

Data arkeologis yang ditemukan di kawasan permukiman Situs Bantul ini terdiri atas:

1. Sebuah fragmen gerab ah berangka tahun 1429 Syaka dari Huruf Jawa Kuna yang tertulis pada bagian luar badan pecabaran cempolong sumur kuna. Bahan cempolong ini dari tanah liat yang dibakar. Sekarang fragmen gerabah ini disimpan dengan baik di Bagian Koleksi Balai Arkeologi Yogyakarta.
2. Sebuah epitap berbahasa dan berhuruf A yang menyebutkan nama: "kyahi h (?) atau I (?) hadliqa"
3. Sebuah arca Nandi dari bahan batu andesit yang berukuran panjang 66 cm, tinggi 521/2 cm dan lebarnya 30 cm.
4. Sebuah arca Syiwamahakala dari bahan batu andesit yang berukuran panjang 24 cm, tinggi 311/2 cm, dan lebarnya 22 cm.
5. Sisa-sisa sumur kuna dan temuan sebuah cempolong gerabah yang terletak di tengah sawah.

Rumusan Masalah

Dari pernyataan-pernyataan yang telah diuraikan terdahulu, kiranya permasalahan tentang peranan Kiai Kersi dalam pengembangan sosial budaya

Islam sekitar abad ke-16 M, di kawasan permukiman Situs Bantul dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Mengapa artefak-artefak yang ditemukan di kawasan permukiman Situs Bantul ini berupa tinggalan benda-benda cagar budaya yang bercorak Hinduistik dan Islam?
2. Bilamana berlangsungnya aktifitas sosial budaya Hinduistik maupun Islam di kawasan permukiman situs Bantul ini.
3. Bagaimana perannan Kiai Kersi dalam pengembangan sosial budaya Islam di Kawasan permukiman Situs Bantul pada masa lalu?

Metode

Pendekatan yang dipergunakan untuk menyoroti masalah peranan Kiai Kersi dalam pengembangan sosial budaya Islam sekitar abad ke-16 M di kawasan permukiman Situs Bantul tersebut berdasarkan temuan angka 1429 Syaka, epitap berbahasa dan berhuruf Arab dan artefak-artefak lain di kawasan situs ini melalui kajian data epigrafis dan ethnohistoris dengan mengikuti pola penalaran deskriptip. Yang dimaksud dengan pendekatan mengikuti pola penalaran diskriptip adalah memberikan gambaran data arkeologi yang ditemukan di kawasan permukiman Situs Bantul, baik dalam kerangka waktu, bentuk maupun keruangan (Daud Aris Tanudirjo 1992: 2).

II. Data dan Pembahasan

Berdasarkan berita yang tercantum dalam *Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst an Nederlandsch-Indie*, 1915, *Inventaris der Eidonc-oudheden* dinyatakan, bahwa di lahan pertanian yang terletak di Desa Bantul pernah ditemukan sebuah arca Durga, sebuah arca yang tak dikenal bentuknya dan sebuah padmasana. Kemudian arca Durga tersebut dibawa ke Prambanan, sedangkan kedua arca yang lain dibawa ke Magelang (Bosch, FDK 1918: 21).

Sebuah fragmen gerabah berangka tahun 1429 Syaka (tahun 1507 M) tersebut, mendekati kronologi pada masa awal berdirinya dinasti Mataram Islam. Sedangkan Graaf, dalam Senapati halaman 54 menyatakan bahwa sesudah berakhirnya perang Pajang melawan Jipang pada tahun 1558 M, Ki Pemanahan

mulai bekerja di Mataram. Pada tahun 1577 ia menempati istana barunya di Kotagede (tidak jauh dari Yogyakarta sekarang). Ia meninggal pada tahun 1583 atau 1584. Cerita babad atau cerita Jawa lainnya tidak memuat petunjuk bahwa Ki Pemanahan sudah bertindak sebagai raja Mataram yang merdeka. Selama hidupnya ia penguasa bawahan raja Pajang yang taat dan patuh (Graaf dan Pigeaud 1985: 282).

Sedangkan sebuah arca Nandi dan arca Syiwamahakala dengan tangan kiri memegang kamandalu dan tangan kanannya memegang aksamala yang terdapat di kawasan permukiman Situs Bantul tersebut adalah merupakan tinggalan warisan sosial budaya Hinduistik dari masa Mataram Lama.

Pigeaud dalam majalah *Java*, jilid IV halaman 236-237 menyatakan, bahwa di daerah aliran Sungai Opak dan Progo yang bermuara di Laut Selatan, sebelum tahun 1000 M, telah berkembang peradaban penting yang banyak mendapat pengaruh dari India. Puing-puing candi-candi Syiwa dan Budha, yang banyak terdapat di wilayah Kedu dan Mataram, merupakan peninggalan dari zaman pemerintahan dinasti-dinasti raja di Jawa Tengah bagian selatan. Pada abad ke-14 M, ketika raja-raja dari keluarga Majapahit memerintah di Jawa Timur, Mataram merupakan salah satu "tanah mahkota" yang kurang penting artinya. Tidak ada sedikitpun yang menunjukkan kenangan akan para raja Mataram Lama yang hidup beberapa abad sebelumnya. Kelihatannya pada catatan para rohaniawan budha di Kraton Majapahit terdapat nama-nama beberapa tempat suci di Jawa Tengah bagian selatan, yang didirikan pada zaman kerajaan Mataram Lama (Ibid 1985: 276).

Kawasan permukiman di Situs Bantul yang masuk dalam wilayah propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta yang pada masa penjajahan Belanda dahulu termasuk dalam wilaya Propinsi Jawa Tengah bagian Selatan, juga pernah memperoleh pengaruh sosial budaya Hinduistik pada masa Mataram yang tidak memperoleh perhatian dari Kerajaan Majapahit.

Sebuah epitap berbahasa dan berhuruf Arab dengan khath gaya Naskhi yang menyebut nama "kiai h (?) atau i (?) hadzi qa" terdapat pada nisan kepala, bagian sisi luar. Epitap ini terdiri dari dua baris. Transliterasi dan terjemahannya sebagai berikut:

Transliterasi:

1. *"La yakhluqullahu /liahli kersi/ kyahi h (?)* atau *i (?) hadziqa"*
2. *"La yakhuluqullah U liahlt'arssi/kyai h (?) hadziqa"*
3. *"La yakhluqullahu /liahli'arsi/kyahi h(?)* atau *i (?) hadziqa"*

Terjemahan :

1. "Allah tidak akan meciptakan bagi keluarga Kersi. kiai h (=haji (?) atau I (imam ?) yang cerdas"
2. "Allah tidak akan menciptakan bagi keluarga singgasanaku kiai h(= haji (?) atau i (imam (?) yang cerdas"
3. "Allah tidak akan menciptakan bagi keluarga tali komunika siku, kia h (=haji (?) atau i (=imam (?) yang cerdas. (Munawir 1984: 183 dan 982)

Epitap tersebut tanpa angka tahun. Sepatah kata paling akhir pada baris kalimat pertama dapat dibaca: kersi "arssi" maupun "arsi". Data tekstual ini dibaca "kersi" apabila sejak awal dibuatnya epitatp tersebut memang dimulai dari huruf Kaf. Gaya khaih Arab untuk menuliskan huruf kaf tersebut adalah bentuk huruf kaf zinady (cetus api) (D Sirajuddin AR, 1985: 206 dan 225). Sedangkan dibaca "tarsyi" (tahtaku; singgasanaku) apabila sejak semula dua huruf akhirnya adalah huruf syin dan ya, yang titik-titiknya sekarang sudah aus. Begitu juga dapat dibaca "arsi" (tali komunikasi) apabila sejak semula dua buah huruf akhirnya adalah sin dan ya'.

Sebuah huruf yang terletak di antara kata kyahi dengan hadziqa, mungkin huruf b atau huruf hamzah yang diberi kasroh. Kedua huruf ini merupakan singkatan dari kata-kata: hajji atau imam (pemimpin). Di sini penulis memilih huruf hamzah yang diberi kasroh, yaitu i yang merupakan singkatan dari kata "imam".

Dari ketiga alternatif bacaan pada transliterasi dan terjemahan tersebut di atas, maka penulis memilih bacaan dan terjemahan yang berbunyi: 'La yakhluqullahu/liahli kersi/kyahi i (imam) hadziqa" (Allah tidak akan menciptakan bagi keluaga Kersi, kiai imam (pemimpin) yang cerdas").

Dari data tekstual yang tercantum dalam epitap ini dapat diasumsikan bahwa Kersi adalah seorang tokoh Islam yang bercita-cita untuk mewujudkan agar generasi penersunya menjadi kiai maupun pemimpin yang cerdas.

Kiai Kersi adalah merupakan nama yang lazim dipergunakan oleh orang Jawa. Secara ethimologis kata "kersi" diserap dari Bahasa Sanskrta, yaitu "krsit" yang berarti pertanian (Zoetmulder PJ, 1982: 894).

Jadi peranan yang dimiliki oleh Kiai Kersi berdasarkan cerita penduduk setempat adalah identik dengan data tekstual pada epitapnya.

III. Kesimpulan

Berdasarkan data-data arkeologi yang ditemukan di kawasan permukiman Situs Bantul tersebut di atas, kiranya dapat disimpulkan secara tentative bahwa keberadaan permukiman kuna di wilayah ini adalah sekitar abad ke-10 M, dengan ciri sosial budaya marjinal Hinduistik yang dibawah pengaruh kekuasaan dinasti-dinasti Mataram Lama. Berpindahnya pusat kekuasaan dinasti Mataram Lama dari Jawa Tengah ke Jawa Timur pada abad ke-10 M, tersebut sangat berpengaruh bagi mundurnya pertumbuhan sosial budaya Hinduistik di kawasan permukiman Situs Bantul tersebut. Hingga sekitar abad ke-14 M, yaitu pada masa kejayaan Kerajaan Majapahit, kawasan permukiman Situs Bantul yang merupakah salah satu bagian dari sekian banyak jumlah wilayah bekas kekuasaan Kerajaan Mataram Lama yang ada di bagian selatan Jawa Tengah dan Yogyakarta sangat kurang diperhatikan oleh dinasti-dinasti kerajaan Majapahit.

Dari temuan angka tahun 1429 Syaka (tahun 1507 M) yang tertulis pada sebuah fragmen gerabah dan sebuah epitap berbahasa dan berhuruf Arab dengan khath gaya Naskhi dari komplek kuburan Kia Kersi dari kawasan permukiman situs Bantul tersebut, kiranya dapat disimpulkan bahwa permukiman kuna masa Islam di kawasan situs ini memiliki makna dan karakter yang sama dengan permukiman kuna masa Islam yang ditemukan di Kotagede (Pasargede), Kerta, Wanacatur dan Gilang di Desa Baturetno dan Patarana (Bosch, FDK, 1918: 11-12 dan 31), yaitu dalam hal memanfaatkan kembali benda-benda tinggalan warian sosial budaya Hinduistik dari masa Mataram Lama.

Dari pernyataan-pertanyaan yang diberitakan oleh penduduk setempat dan data tekstual pada epitap, maka dapat disimpulkan secara tentative bahwa Kia Kersi adalah seorang tokoh inovasi dan penyebar sosial budaya Islam yang didukung oleh masyarakat agraris di Bantul sekitar permulaan abad ke-16 M.

KEPUSTAKAAN

Bosch, FDK

1915 "*Rapporten Oudheidkundigen Dienst Indie*". Inventaris der Hindoe-oudheden Twee de Deel. Uitgegeven door Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Gravenhage: Albrecht Co. Weltevreden/M. Nijhoff's

Daud Aris Tanudirja

1992 "Penelitian Arkeologi". bahan kajian dalam diskusi tentang penelitian arkeologi di Balar, Yogyakarta. *Makalah Temu Ilmiah Ruti (TIR)*, Balai Arkeologi Yogyakarta

Graaf dan Pigeaud

1985 *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafiti Pers

Linton, Ralphs Ph.D

1936 *The Study of Man*. New York: Appleton - Century - Crofis. Inc

Munawwir, AW

1984 *Kamus Al-Munawwir Arab - Indonesia Terlengkap*. Yogyakarta: Pustaka Progressif

Sirajuddin, AR

1985 *Seni Kaligrafi Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas

Zoetmulder, PJ

1982 *Old Javanese - English Dictionary*. Jilid I 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff

POLA PERSEBARAN SITUS-SITUS MASA KLASIK DI SEPANJANG DAS BATANGHARI DI KABUPATEN BATANGHARI, PROPINSI JAMBI

Retno Purwanti

A. Pendahuluan

Persebaran situs-situs arkeologi jika dilihat dari aspek keruangannya menunjukkan adanya perbedaan kawasan dan letak geografisnya. Ada situs-situs yang berada di dataran rendah, tepi sungai, tepi pantai dan ada situs yang terletak di perbukitan. Hal ini menunjukkan adanya perilaku manusia yang selalu mengikuti norma-norma dan aturan-aturan tertentu yang telah ditetapkan oleh masyarakatnya. Oleh karenanya dalam menentukan lokasi untuk melakukan aktivitas dan tempat tinggalnya manusia tidak akan berperilaku acak, sehingga persebaran situs-situsnya juga tidak terjadi secara acak melainkan berpola mengikuti zona-zona tertentu (Parson 1951: 130-133; Hodder 1976:9). Hal ini tentunya berkaitan dengan pemilihan lokasi situs yang tidak dapat dilepaskan dari pertimbangan keberadaan sumber daya alam sekitarnya, sehingga dalam penempatannya akan memilih tempat-tempat yang sesuai dengan aturan-aturan yang berlaku dan dapat memenuhi kebutuhan hidupnya. Dengan demikian akan terjadi perbedaan pola penempatan situs-situs yang ada di muka bumi ini sesuai dengan keadaan geografinya.

Mengacu pada adanya perbedaan kawasan dan letak geografis suatu situs inilah, maka dalam kajian ini akan dicoba untuk menelusuri pola persebaran situs-situs masa klasik di sepanjang DAS Batanghari, khususnya yang secara administratif masuk wilayah Kabupaten Batanghari, Propinsi Jambi. Untuk memperoleh hasil yang memadai, maka pendekatan yang digunakan ialah pendekatan ekologi, yaitu suatu metodologi untuk mendekati, menelaah dan menganalisa suatu gejala atau suatu masalah dengan menerapkan konsep dan prinsip ekologi

(Nursid Sumaatmadja 1988: 82-83). Dalam arkeologi pendekatan ekologi (*ecological approuch*) ini lebih mengacu pada usaha untuk merekonstruksi lingkungan kuno (Ph. Soebroto, 1995). Akan tetapi karena penelitian tentang lingkungan kuno di situs-situs DAS Batanghari belum pernah dilakukan, maka data ekologi yang digunakan adalah data lingkungan fisik masa sekarang dengan asumsi bahwa keadaan lingkungan fisik masa sekarang dengan masa lampau tidak berbeda jauh dengan masa lalu, sehingga dapat digunakan untuk menggambarkan keadaan lingkungan masa lalu.

Untuk mengetahui pola persebaran situs-situs di DAS Batanghari tersebut digunakan analisis ruang skala makro (kawasan), yaitu dengan cara mempelajari sebaran dan hubungan lokasional antara benda-benda arkeologi dan situs-situs dalam suatu kawasan. Dengan analisis ini diharapkan dapat diketahui pola sebaran situs arkeologi kaitannya dengan sumber daya lingkungannya, aktivitas-aktivitas masing-masing situs dan hubungannya antara situs yang satu dengan situs lainnya. Selain itu dengan mengetahui pola persebaran situs dalam zona-zona tertentu dapat diperkirakan keadaan struktur sosial masyarakat pendukungnya.

B. Keadaan Geografi dan Lingkungan

1. Iklim

Iklim di daerah DAS Batanghari ditandai dengan adanya angin barat dan angin timur, sehingga menyebabkan daerah Jambi dan sekitarnya termasuk beriklim tropis. Musim hujan jatuh pada sekitar bulan Nopember-Maret, sedangkan musim kemarau sekitar April-Oktober. Temperatur rata-rata tahunan di atas 26^{o} dengan kelembaban udara sekitar 80 % dan hujan rata-rata pertahun di atas 2000 mm (Sutikno 1992: 11).

2. Geologi

Daerah DAS Batanghari tersusun atas endapan aluvium berumur kwarter dan batuan sedimen berumur tersier (*kala Neogen*). Endapan aluvium berumur kwarter membentang lluas membentuk suatu dataran aluvial, dataran aluvial pantai dan hamparan pasang-surut.

Situs-situs arkeologi pada DAS Batanghari kawasan timur umumnya terletak pada tanggul alam dan dataran banjir serta rawa belakang. Tanggul alam terdiri dari masa resen dan subresen. Tanggul alam resen memanjang tebing sungai dan relatif lebih tinggi dari pada daerah sekelilingnya, terbentuk oleh proses pengendapan sebagai akibat limpahan air saat banjir. Karenanya pemukiman yang terdapat di sepanjang Sungai Batanghari umumnya memanjang pada tanggul alam resen. Materi penyusun tanggul alam resen pada bagian atas adalah pasir halus berwarna coklat keabuan dan kearah bawah berselang-seling antara pasir yang relatif kasar dan halus. Di belakang tanggul alam resen terdapat dataran aluvial bertekstur halus (lempungan).

Tanggul alam sub resen (tua) merupakan jalur yang kurang lebih paralel dengan tanggul alam resen. Material penyusun tanggul alam tua ini berupa tanah atasan (*top soil*), lempung berdebu berwarna coklat kekuningan, berbercak hitam dan terdapat pecahan kerikik kwarsa serta konkresi berwarna coklat dengan tekstur halus (Sutikno 1992: 3-22).

Berdasarkan morfologinya, situs-situs di sepanjang DAS Batanghari terletak pada bentuk lahan asal fluvial. Bentuk lahan fluvial dengan air sungai dan aliran permukaan sebagai agensinya. Proses pengendapan yang terjadi di sekitar Sungai Batanghari memberikan kenampakan topografi berombak hingga bergelombang. Variasi proses genangan dan banjir oleh Sungai Batanghari serta pengendapannya mengakibatkan terbentuknya satuan-satuan bentuk lahan seperti tanggul alam, dataran aluvial, rawa belakang dan bekas meander. Satuan bentuk lahan tanggul alam yang dijumpai di sepanjang DAS Batanghari secara topografi dan proses geomorfologi serta material penyusunnya sangat memungkinkan untuk pengembangan pemukiman dan juga kemudahan transportasi melalui Batanghari.

C. Situs-situs diSepanjang DAS Batanghari

Das Batanghari dari hulu ke hilir telah dijumpai situs-situs arkeologis yang jumlahnya lebih dari 20 buah. Bila dilihat dari kronologinya terlihat bahwa situs-situs yang ada di bagian hilir berasal dari masa yang lebih tua dibandingkan dengan situs-situs di bagian hulu. Hal ini menandakan bahwa kawasan ini mempunyai potensi yang tinggi untuk dipilih sebagai tempat hunian manusia masa

lalu, bahkan sampai sekarang. Situs-situs yang ada di Kabupaten Batanghari adalah:

1. Situs Muara Kumpeh Hilir

Situs yang terletak di daerah pertemuan antara Sungai Kumpeh dan Batanghari ini sudah mendapat perhatian sejak Jaman Belanda Situs-situs yang terdapat di kawasan ini antara lain Situs Suakkandis, Tanjung, Ujung Pelancu Sematang Pundung, Gedung Karya dan Olak Badar Situs-situs tersebut berada di lokasi yang hampir berdekatan

Situs Suakkandis terletak di Desa Suakkandis, Kecamatan Kumpeh Hilir Kabupaten Batanghari dan berada pada koordinat 103°59'53,4" BT dan 1°23'35,4"LS. Situs ini terletak di sebelah barat Sungai Kumpeh tidak jauh dari pertemuan antara Sungai Kumpeh dan Sungai Batanghari Pada tebing sungai Kumpeh ditemukan pecahan keramik pada lapisan di atas lapisan tanah lempung. Pecahan keramik tersebut terbuat dari bahan batuan dan tembikar berasal dari Cina. Kronologi keramik Cina menunjukkan Masa Sung, vaitu antara abad 11 - 12 Masehi

Situs Tanjung terletak di tepi Sungai Batanghari dengan temuan berupa keramik Cina dari masa Dinasti Sung sampai Ming (abad 10 15 Masehi) Di samping itu ditemukan juga keramik Thailand vang berasal dari abad 15 Masehi.

Situs Ujung Pelancu terletak berseberangan dengan Suakkandis di tepi sebelah selatan Sungai Batanghari dan di sebelah timur Sungai Kumpeh Secara administrati termasuk dalam wilayah Desa Tanjung, Kecamatan Kumpeh Hilir dan berada pada koordinat 103°59'53,4 BT dan 1°23'11,4"LS Tinggalan arkeologis yang terdapat di situs ini berupa sisa-sisa papan perahu, pecahan-pecahan tembikar, keramik asing, tonggak-tonggak kayu pecahan botol mercury mata uang Cina, cincin emas, tulang-tulang binatang, kerang dan sisa-sisa tumbuh-tumbuhan. Berdasarkan dari pecahan keramik Cina dapat diketahui bahwa masa okupasi situs ini berkisar antara abad 8 18 Masehi

Situs Sematang Pundung terletak di sebelah utara Sungai Batanghari dan berada pada garis 103°59'7,2"BT dan 1°22'55,2"LS Akumulasi data arkeologis

yang terletak pada tebing Sungai Batanghari berupa pecahan tembikar dan keramik asing dari Cina, berasal dari sekitar abad 11-14 Masehi.

Situs Gedung Karya terletak di dekat Situs Ujung Pelancu sekitar 1,5 km arah utaranya pada tepi Sungai Batanghari. Tinggalan arkeologis yang ditemukan di sini adalah pecahan keramik Cina, tembikar, struktur bata, arca dari timah, dan perhiasan emas (cincin, liontin dan kalung). Temuan-temuan tersebut berada di sisi barat dan timur sungai. Berdasarkan pecahan keramik Cina yang ditemukan dapat diperkirakan kronologi situsnya, yaitu sekitar abad 10-13 Masehi.

Situs Olak Badar terletak 800 m arah timur Desa Suakkandis pada tebing tanggul alam Sungai Batanghari. Akumulasi tinggalan arkeologis terdeposit pada tepi sungai berupa pecahan keramik asing, tembikar, kaca dan mata uang dari Masa Dinasti Sung. Temuan lainnya berupa gundukan tanah yang sebagian mengandung bata berukuran kecil. Pecahan keramik yang ada di situs ingin berkisar antara abad 11-13 Masehi.

2. Situs Muara Jambi

Situs ini mencakup areal seluas 12 km ^{2} dan terletak di Desa Muara Jambi, Kecamatan Marosebo, Kabupaten Batanghari. Lingkungan situs berupa ladang, sungai, rawa, hutan gambut dan hutan sekunder. Areal situs ini mengandung temuan berupa bangunan-bangunan candi berjumlah 8 buah, kolam, parit-parit dan menapo-menapo yang jumlah-nya kurang lebih 65 buah, termasuk yang terletak di Kemingking Luar dengan Candi Teluk nya. Disamping temuan-temuan tersebut, di sekitar lokasi bangunan candi ditemukan juga pecahan-pecahan tembikar, keramik asing, manik-manik, bata bergambar, prasasti dan arca. Dari keramik asing yang ditemukan kembali dapat diketahui bahwa situs ini mulai difungsikan sebagai pemukiman masa lalu sejak sekitar abad 10 - 14 Masehi.

3. Situs Solok Sakean

Situs ini terletak di Desa Solok, Kecamatan Jambi Luar Kota, Kabupaten Batanghari, Propinsi Jambi. Letak astronomisnya berada pada garis 103°40'BT dan 1°39'LS. Di situs ini terdapat saluran air dari Sungai Kumpeh yang diperkirakan merupakan buatan manusia. Saluran ini terletak di antara Desa Muara

Kumpeh Hulu dan Desa Penarikan dan menghubungkan Sungai Batanghari dengan aliran Sungai Kumpeh. Saluran ini merupakan jalan pintas dari Situs Muara Jambi ke arah Situs Muara Kumpeh Hilir. Pada saluran buatan ini sekarang ada areal yang menggenang sehingga menjadi semacam danau, yang dikenal dengan Danau Solok. Menurut informasi penduduk di danau ini pernah ditemukan dayung dan sisa perahu kuno. Temuan lainnya adalah keramik asing dari masa awal dinasti Sung (abad 10 - 11 Masehi) (McKinnon 1984: 64).

4. Pematang Jering

Berdasarkan letak administratifnya Situs Pematang Jering berada di Desa Pematang Jering, Kecamatan Jambi Luar Kota, Kabupaten Batanghari, Propinsi Jambi dan berada pada koordinat 103°24'BT dan 1°33'30" LS. Lokasi situs berada di sebelah barat Sungai Kelulut berjarak sekitar 25 m, yang merupakan anak Sungai Batanghari. Lingkungan sekitarnya berupa hutan sekunder, ladang dan pemukiman. Tinggalan arkeologisnya berupa sisa reruntuhan bata berukuran 17 x 24 m dan parit yang terletak di sebelah baratnya berjarak 13 meter. Temuan lainnya berupa pecahan keramik asing dari sekitar abad 14 - 18 Masehi.

5. Pematang Saung

Situs ini terletak sekitar 100 m sebelah utara Sungai Batanghari di Desa Lubukruso, Kecamatan Lubukruso, Kabupaten Batanghari. Lingkungan sekitar situs berupa lahan perkebunan karet yang baru dibuka, sebelum digarap areal ini merupakan hutan lebat dengan pepohonan yang bertajuk tinggi.

Tinggalan arkeologis yang ada di sini adalah gundukan tanah yang mengandung struktur bata berukuran 5 x 5 m. Gundukan tanah tersebut dikelilingi oleh parit berukuran 35,80 m x 4 m dengan kedalaman 1,50 m. Serakan bata kuno terdapat di permukaan tanahnya. Hasil ekskavasi yang dilakukan oleh Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Sum bag sel menunjukkan adanya struktur bata yang masih intak, sisa pondasi dan kaki bangunan yang masih memperlihatkaan susunan profil berupa perpaduan antara pelipit patta dan kumuda.

6. Danau Bangko

Situs Danau Bangko terletak di Desa Lubuk Ruso, Kecamatan Pemayung, Kabupaten Batanghari. Berdasarkan letak astronomisnya berada pada garis 103° 21'BT dan 1°3,33'LS. Dari Sungai Batanghari, situs ini terletak di sebelah uta-

ranya dengan jarak sekitar 2 km. Lokasi sekitar situs merupakan hutan sekunder, yang sebagian telah berubah menjadi kebun karet. Di beberapa tempat masih dijumpai adanya semak belukar. Temuan yang didapatkan di sini adalah reruntuhan bata berukuran 27 x 23,30 m. Salah satu bata yang masih utuh berukuran 29 x 18 x 6 cm. Pada permukaan tanahnya terdapat kerakal berwarna putih dan coklat kwarsa yang diduga merupakan batu isian. Batu-batu ini mirip batu isian yang terdapat di Candi Kedaton, Situs Muara Jambi.

7. Rantau Kapas Tuo

Lokasi situs terletak di sebelah utara Sungai Batanghari berada di kawasan perbukitan. Berdasarkan letak astronomisnya berada pada koordinat 103°7' BT - 103°10' BT dan 1°39'LS - 1°41' LS dan terletak pada ketinggian 25-50 di atas permukaan air laut. Di antara bukit tersebut terdapat 2 anak sungai Batanghari, yaitu Sungai Tai dan Sungai Kehidupan. Lingkungan situs merupakan hutan sekunder dengan tanam-tanaman berupa karet, durian, duku, bambu, salak serta semak belukar. Situs ini mempunyai parit dan tanggul buatan, yang diduga merupakan bagian dari proses penyiapan situs sebagai suatu daerah pemukiman.

Di atas gundukan tanah pada tahun 1992 ditemukan dua buah arca perunggu berlapis emas oleh penduduk setempat. Arca tersebut berukuran tinggi 28,2 cm, lebar 7,44 cm, tebal 2,6 cm dan berat 0,85 kg. Arca lainnya berukuran tinggi 39 cm, tebal 10,8 cm, tebal 4,57 cm dan berat 2,2 kg.

Berjarak sekitar 50 m dari Sungai Batanghari atau sekitar 500m dari lokasi temuan arca terdapat gundukan tanah yang mengandung struktur bata. Hasil ekskavasi yang dilakukan oleh Suaka PSP Sumatra Bagian Selatan menunjukkan adanya struktur bata intak sebanyak 4 lapis dengan panjang 2,70 m. Struktur ini tampaknya tidak berhubungan dengan adanya suatu bangunan, karena di sekitar struktur tersebut tidak ditemukan adanya struktur bata penunjang lainnya. Temuan lainnya berupa fragmen keramik asing dari Masa Dinasti Sung (abad 10 -13M) dan Ching (abad 18 - 19M), sisa arang dan terak besi.

9. Situs Terusan

Situs ini terletak sekitar 3 km di sebelah timur Rantau Kapas Tuo dan berada di sebelah utara Sungai Batanghari, yang secara administratif terletak di

Desa Terusan, Kecamatan Muara Bulian, Kabupaten Batanghari. Berdasarkan letak astronomisnya berada pada korodinat $103^{0}10'$BT dan $1^{0}42'$LS. Areal situs ini membentang sekitar 3 km di sepanjang tepi Sungai Batanghari pada pemukiman penduduk yang cukup padat. Di belakang pemukiman penduduk ini terdapat ladang yang ditanami palawija. Temuannya berupa fragmen keramik Cina dari sekitar abad 10 - 19 M. Fragmen keramik tersebut ditemukan di permukaan tanah.

D. Pembahasan

Berdasarkan pada uraian mengenai situs-situs dan kondisi lingkungan yang ada di sekitarnya dapat diketahui pola penempatan situs-situsnya. Berdasarkan tabel yang ada (Lihat Tabel 1) dapat diketahui bahwa situs-situs Masa Klasik yang tersebar di sepanjang DAS Batanghari berada pada lahan dengan kemiringan 0 - 2 % dan berada pada ketinggian antara 5 - 30 di atas permukaan air laut. Ini berarti bahwa pendukung situs cenderung memilih lokasi yang berada di daerah dataran, yaitu dataran aluvial. Tanah yang terdapat di dataran aluvial ini adalah tanah aluvial yang umumnya subur dan lokasinya berasosiasi dengan sungai. Beberapa situs yang terletak di pedalaman mempunyai kemampuan lahan A2bT dan AlbT , misalnya Situs Rantau Kapastuo, Pematang Saung, Terusan, dan Pematang Jering. Hal ini menunjukkan bahwa situs-situs ini mempunyai kemampuan lahan yang tinggi untuk kegiatan pertanian.

Dari data lingkungan dapat diketahui bahwa situs-situs yang ada di DAS Batanghari berjarak sekitar 50 - 500 m dari sungai, khususnya Sungai Batanghari. Beberapa situs bahkan berasosiasi dengan sungai itu sendiri. Keberadaan situs yang dekat dengan sungai ini tentunya berhubungan dengan faktor kemudahan yang didapatkan dalam memperoleh air dan sumber daya lainnya untuk keperluan sehari-hari, serta kemudahan dalam transportasi dan komunikasi. Dengan kata lain keletakan situs-situs di dekat sungai memberikan akses yang tinggi dalam mengeksploitasi dan mendistribusikan sumber-sumber subsistensi. Karenanya situs-situs tersebut menunjukkan aktivitas-aktivitas manusia di masa lalu. Dalam beberapa hal, lokasi situs-situs tersebut dapat merefleksikan tipe-tipe situs (Judge 1971: 38-44). Tentu saja bila data situs dan lingkungan tersebut dipadukan dengan artefak-artefak yang ditemukan pada masing-masing situs.

Situs Ujung Pelancu misalnya diduga merupakan situs perdagangan, dan pemukiman. Adanya aktivitas perdagangan ditunjukkan dengan ditemukannya keramik asing, mata uang Cina, perhiasan emas dan manik-manik mutisala. Sedangkan aktivitas pemukiman dapat diketahui dari adanya temuan-temuan alat-alat rumah tangga baik dari bahan batuan maupun tembikar dan sisa-sisa kerang dan binatang lainnya. Bahkan McKinnon mengasumsikannya sebagai situs pelabuhan (1984). Peranan lingkungan sekitarlah yang menyebabkan situs-situs di Muara Kumpeh Hilir sudah memegang peranan penting seperti Situs Sungsang di Sumatera Selatan (1982: 39-40).

Situs lain yang menunjukkan adanya aktivitas keagamaan adalah Situs Muara Jambi. Data pendukungnya berupa bangunan-bangunan candi dan arca. Situs keagamaan lainnya adalah Situs Rantau Kapastuo, yang ditunjukkan dengan adanya temuan dua buah arca perunggu. Meskipun demikian ada kemungkinan situs ini hanya merupakan situs pemukiman saja, karena arca yang ditemukan berukuran relatif kecil dan mudah dibawa-bawa, sehingga ada kemungkinan bahwa arca tersebut berasal dari daerah lain. Situs Muara Jambi selain sebagai situs keagamaan juga merupakan situs pemukiman dan situs perbengkelan, yaitu perbengkelan manik-manik yang terletak di dekat Candi Astano. Di luar situs-situs tersebut, kemungkinan merupakan situs pemukiman.

Bila dilihat dari temuan keramik Cina yang mempunyai kesamaan, baik dalam kronologi maupun tipenya maka situs-situs yang telah diuraikan di atas menunjukkan adanya keterkaitan antara situs yang satu dengan lainnya, terutama situs-situs yang ada di Muara Kumpeh, Muara Jambi dan Solok Sakean. Dengan acuan ini dapat diduga bahwa pada masa lalu telah terjalin komunikasi yang intensif antara ketiga situs tersebut. Adanya saluran buatan yang menghubungkan Situs Muara Kumpeh dengan Muara Jambi merupakan salah satu buktinya. Adanya temuan berupa dayung dan sisa perahu kuno menunjukkan bahwa sarana komunikasi dan transportasi yang digunakan pada masa itu adalah perahu.

Adanya perbedaan aktivitas yang ada di ketiga situs inilah yang memungkinkan terjalinnya hubungan timbal balik dan saling menguntungkan. Di luar situs-situs tersebut masih ada situs-situs lain yang menunjukkan adanya situs pemukiman dan keagamaan. Karena situs-situs tersebut letaknya saling berjauh-

an dan berada di daerah pedalaman, maka dapat diperkirakan bahwa situs-situs tersebut merupakan kawasan sumber daya alam yang menjadi komoditi dagang pada masa lalu. Hal ini terlihat dari sumber daya lingkungan yang dimiliki daerah ini seperti yang telah diuraikan di atas. Adanya situs-situs keagamaan di daerah pedalaman ini dan temuan keramik asing menunjukkan adanya komunikasi dengan daerah luar. Situs keagamaan tersebut digunakan oleh masyarakat di sekitar dan dari luar situs untuk melakukan peribadatan.

Berdasarkan distribusi situs-situs yang berada di sepanjang DAS Batanghari, dapat dilihat secara jelas bahwa persebarannya mengikuti suatu pola tertentu pada masing-masing zona. Situs Muara Kumpeh yang terdiri dari 6 Situs menunjukkan adanya pola yang mengelompok, sedangkan Situs Muara Jambi berpola linier. Di luar kedua situs tersebut, penempatan situs-situsnya berpencar dan tidak merata.

Pola-pola persebaran situs tersebut jika dikaitkan dengan stratifikasi sosial dapat diketahui adanya perbedaan struktur masyarakatnya. Situs dengan pola linier menggambarkan bahwa masyarakat pendukungnya merupakan masyarakat yang berada pada tingkatan chiefdom, sedangkan pola berpencar menunjukkan bahwa masyarakatnya berada pada tingkatan egalitarian, yaitu masyarakat yang tidak mengenal stratifikasi sosial. Sedangkan pola mengelompok atau memusat menunjukkan masyarakatnya sudah mencapai tingkatan state. Tingkatan masyarakat ini pola zonalnya dapat juga berpencar atau linier.

E. Penutup

Dari hasil paparan di atas dapat disimpulkan bahwa persebaran situs-situs arkeologi Masa Klasik di sepanjang DAS Batanghari berdasarkan zona-zonanya dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu pola mengelompok, pola linear dan pola menyebar. Pola-pola zonal ini menunjukkan adanya perbedaan struktur masyarakat pendukungnya. Penempatan situs-situs tersebut berkaitan erat dengan sumber daya lingkungannya, sehingga keberadaannya dapat menggambarkan aktivitas-aktivitas manusia masa lalu, yang berbeda antara situs yang satu dengan lainnya. Karena adanya perbedaan inilah kemudian terjadi pola hubungan antara satu situs dengan situs lainnya melalui jalur air, yang dalam hal ini adalah Sungai Batanghari dan anak sungainya yang menjadi jalur transportasi dan

komunikasi antara daerah pedalaman dan daerah hilir. Adapun yang menjadi sarananya adalah perahu.

KEPUSTAKAAN

Bambang Budi Utomo

t, t *Laporan Hasil Peninjauan Singkat ke Situs-situs Arkeologi Di Daerah Muara Sungai Kumpeh (Kec. Kumpeh Hilir, Kab.Batanghari, Prop. Jambi)*, Puslit Arkenas (tak diterbitkan)

1983 "Penelitian Pendahuluan Situs Arkeologi di Daerah Tepi Sungai Batanghari", *PIA III*. Hlm. 465-486

1992 Batanghari Riwayatmu Dulu, Makalah *Seminar Sejarah Malayu Kuno*, Jambi, 7-8 Desember 1992

Bugie Kusumohartono

1987 "Pemahaman Teoritik Tentang Analisis Kuantitatif Dalam Geografi Keruangan dan Pemanfaatannya Bagi Telaah Arkeologi", *Berkala Arkeologi VII* (1), Hlm. 70-86.

Bintarto, R. dan Surastopo Hadisumarno

1987 *Metode Analisis Geografi*, Jakarta : LP3ES Hodder, Ian and Clive Orton

1976 *Spatial Analysis in Archaeology*, London: Cambridge University Press. Judge, W. James

1971 "An Interpretaaative Framework for Understanding Site Location" dalam *The Distribution of Prehistoric Population Aggregate. Anthropological reports I*, edited by George J. Gunerman Prescott College Pres. Hlm. 38-44.

Mc Kinnon, E

1982 "A Brief Note on Muara Kumpeh Hilir : An Early Port Site On the Batang Hari", *SPAFA DIGEST* Vol III No.2 Hlm. 37- 40.

1984 "New Data for Studying The Early Coastline in The Jambi Area". *JMBRAS* Vol. LVII. Part I Hlm. 56-66.

Moendardjito

1984 "Pola Pusat Upacara di Situs Muara Jambi", dalam *REHPA II*, Jakarta: Puslit Arkenas. Hlm. 241-252

1995 "Kajian Kawasan: Pendekatan Strategis Dalam Penelitian Arkeologi di Indonesia Dewasa Ini", Makalah *Seminar Manusia Dalam Ruang: Studi Kawasan Dalam Arkeologi*. Yogyakarta 15-16 Maret 1995.

Nursid Sumaatmadja

1988 *Studi Geografi Suatu Pendekatan dan Analisa Keruangan*, Bandung: Alumni.

Parson, J.R.

t.t. "Archaeological Settlement Patern" dalam *Annual Review of Antropology* Vol.I Hlm. 1127-1150.

Soeroso

1995 *Pola Persebaran Situs Bangunan Masa Hindu-Buda di Pesisir Utara Wilayah Batujaya dan Cibuaya, Jawa Barat: Tinjauan Ekologi*. Tesis Arkeologi UI.

Subroto, Ph.

1983 "Studi Tentang Pola Pemukiman Arkeologi Kemungkinan-kemungkinan Penerapannya di Indonesia" *PIA III* Hlm. 1176-1185

1995 "Pola-pola Zonal Situs-situuus Arkeologi" Makalah *Seminar Manusia Dalam Ruang: Studi Kawasan Dalam Arkeologi*. Yogyakarta 15-16 Maret 1995

III. PENGAMANAN DAN KONSERVASI ARKEOLOGI

PENGAMANAN BENDA CAGAR BUDAYA

IG.N. Anom

I

Keberhasilan pembangunan nasional yang berlangsung saat ini telah melahirkan pula masalah lain. Salah satu hal yang menarik untuk dibicarakan adalah masalah pelestarian benda cagar budaya yang acapkali berbenturan dengan pembangunan. Konflik perbedaan kepentingan inilah yang sering terjadi oleh karena ketidaksamaan dalam wawasan maupun dalam memberi makna dan arti terhadap benda cagar budaya. Pembangunan fisik yang telah berlangsung itu acapkali menyebabkan kerusakan, hilang dan hancurnya data arkeologi yang diperlukan untuk dapat memahami masyarakat dan kebudayaan masa lalu (Mundardjito 1995-2). Selain itu dampak dari kegagalan melestarikan benda cagar budaya secara tidak langsung dapat dianggap sebagai gambaran terhadap kurang berhasilnya upaya memahami jatidiri bangsa

Melestarikan dan mengamankan benda cagar budaya sebagai kekayaan itu merupakan ikhtiar untuk memberikan dasar-dasar pengetahuan dan memupuk kebanggaan nasional. Hal ini penting karena tumbuhnya kesadaran jati diri itu banyak dipengaruhi oleh pengetahuan masalalu bangsa yang bersangkutan, sehingga keadaan masa kini dalam proyeksi ke masa depan berpijak pada akar budaya sendiri.

Benda cagar budaya merupakan kekayaan yang mempunyai arti penting bagi kebudayaan bangsa, khususnya untuk memupuk rasa kebanggaan nasional serta memperkokoh kesadaran jatidiri bangsa. Oleh karena itu, dalam rangka kepentingan nasional maka warisan budaya yang memiliki nilai sejarah, ilmu pengetahuan dan kebudayaan harus dilestarikan, untuk keperluan itu maka benda cagar budaya perlu dikuasai oleh Negara bagi pengamanannya sebagai milik bangsa. Pasal 2 Undang-undang nomor 5 tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya didalam Bab II tujuan dan lingkup dinyatakan bahwa "Perlindungan benda

cagar budaya dan situs bertujuan melestarikan dan memanfaatkannya untuk memajukan kebudayaan nasional". Amanat undang-undang tersebut memuat dua konsep yang berisi penyatuan gagasan besar yakni pelestarian dan pemanfaatan. Guna mencapai keseimbangan di antara pelestarian dan pemanfaatan diperlukan adanya penanganan yang arif dan seimbang di antara sektor-sektor utama yang berperan dalam pelestariannya, sektor tersebut antara lain: pihak pemerintah (*Government*) yang berhak mengatur dengan ketentuan peraturan perundang undangan, pihak masyarakat (*Public*) yang memanfaatkan benda cagar budaya, dan pihak peneliti (Akademic) yang memiliki informasi benda cagar budaya. Dengan demikian maka benda cagar budaya dapat dimanfaatkan untuk berbagai kepentingan seperti ilmu pengetahuan, pendidikan, pariwisata, kepentingan agama, sosial dan kebudayaan.

Kenyataan menunjukkan bahwa masyarakat umumnya belum menaruh perhatian terhadap benda cagar budaya, hal ini antara lain tampak dengan terjadinya berbagai ancaman terhadap bangunan yang berada di lingkungan perkotaan (urban-area), seperti adanya beberapa pembongkaran bangunan kuna untuk kepentingan pembuatan bangunan maupun infrastruktur baru. Demikian pula dengan lahan situs di daerah pedesaan (rural-area) seperti Trowulan dan Sangiran dan tempat lain yang dirusak oleh karena kebutuhan akan lahan pertania. Dari contoh tersebut tergambar bahwa pelestarian terhadap benda cagar budaya yang berada di lingkungan perkotaan maupun yang berada di pedesaan, acapkali tidak dapat terpenuhi dengan baik. Kondisi tersebut jelas melukiskan bahwa timbulnya ancaman pelestarian, akibat belum terpenuhinya kebutuhan hidup bagi sebagian anggota masyarakat, serta di samping kurangnya kesadaran masyarakat akan pentingnya pelestarian terhadap benda cagar budaya.

Selain itu hal penting yang perlu disadari adalah bahwa benda cagar budaya sebagai sumber data untuk merekonstruksi masalalu mempunyai sifat yang agak berbeda dengan sumber daya lainnya. Benda cagar budaya merupakan sumber daya yang terbatas (finite), tak terbaharui (non renewable), tak dapat dipindahkan (non moveable), dan mudah rapuh (vulnerable/fragile). Benda cagar budaya merupakan sumber daya yang terbatas baik dalam bentuk, jumlah maupun jenisnya, untuk itu diperlukan usaha pengamanan benda cagar budaya dalam bentuk nilai data yang ada sesuai dengan nilai keasliannya. Benda cagar

budaya apapun wujudnya merupakan data penting bagi disiplin arkeologi. Dengan demikian benda cagar budaya yang dapat bertahan hingga saat ini, dan menjadi perhatian utama dalam bidang pengelolaan wujud nyata dari hasil aktifitas manusia masa lalu, harus dilestarikan dan memanfaatkan semaksimal mungkin, untuk kepentingan saat ini dan juga masa yang akan datang (Cleere1984:1).

Guna mewujudkan pengamanan dan pelestarian benda cagar budaya diperlukan kemitraan berbagai instansi terkait sehingga secara operasional mampu maju bersama dan menentukan keterpaduan dalam memandang benda cagar budaya sehingga perbedaan persepsi akan pentingnya benda cagar budaya semakin terkikis. Apalagi bila mengingat bahwa pada umumnya benda cagar budaya memiliki aneka nilai, yang cukup menonjol dalam hal ini adalah nilai ekonomi, estetika, asosiasi/simbolis, dan informasi.

II

Pengkajian tentang pengamanan benda cagar budaya melibatkan berbagai hal yang sangat kompleks, yang pada intinya bahwa di dalam wawasan pengamanan terkandung maksud pengembangan pelestarian dan pemanfaatannya untuk berbagai kepentingan sesuai dengan nilai yang melekat pada benda cagar budaya tersebut.

Guna mengantisipasi kondisi semacam itu, langkah preventif penting yang telah dilakukan adalah dengan terbitnya perangkat yuridis berupa Undang-undang Nomor 5 tahun 1992 tentang Benda Cagar budaya beserta perangkat ketentuan pelaksanaan yang berupa Peraturan Pemerintah dan ketentuan lain sebagai pendukung pelaksanaannya. Pelaksanaan kegiatan perlindungan benda cagar budaya dalam rangka upaya pelestarian benda cagar budaya selama Pembangunan jangka panjang I didasarkan atas ketentuan peraturan dalam bentuk Monumenten Ordonantie Stbl. 228 tahun 1931, telah menghasilkan beberapa kegiatan. Namun selama kegiatan tersebut juga banyak dijumpai berbagai kendala, tantangan dan masalah yang cukup menghambat pelaksanaan kegiatan. Pada masa selanjutnya dalam kaitan dengan perlindungan peninggalan yang berupa benda cagar budaya, landasan hukum adalah Undang-undanmg Nomor 5

Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya, yang telah diundangkan pada tanggal 21 Maret 1992. Dalam Pasal 1 Undang-undang nomor 5 tahun 1992 telah dijelaskan pengertian tetang apa yang dimaksud dengan benda cagar budaya, sebagai berikut.

"Benda Cagar Budaya" adalah :

a. benda buatan manusia, bergerak atau tidak bergerak yang berupa kesatuan atau kelompok atau bagian-bagiannya, atau sisa-sisanya, yang berumur sekurang-kurangnya 50 (lima puluh) tahun, atau mewakili masa gaya sekurang-kurangnya 50 (lima puluh) tahun, serta dianggap mempunyai nilai penting bagi sejarah, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan;
b. benda alam yang dianggap mempunyai nilai penting bagi sejarah, ilmu pengetahuan dan kebudayaan ".

Pengertian situs dijelaskan: "Situs adalah lokasi yang mengnandung atau diduga mengandung benda cagar budaya termasuk lingkungannya yang diperlukaan bagi pengamanannya". Dengan demikian upaya pelestarian dan pengamanan benda cagar budaya yang memenuhi kriteria pasal 1 Undang-undang tersebut termasuk dalam ketagori Benda Cagar Budaya yang perlu dilindungi dan dilestarikan. Undang-undang tersebut telah dilengkapi dengan Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1993 tentang Pelaksanaan dari Undang-undang Nomor 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya. Sebagai langkah lebih lanjut dari amanat Peraturan Pemerintah tersebut telah dikeluarkan 3 (Tiga) Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia yaitu:1. Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 062/U/1995, Tentang Pemilikan, Penguasaan, Pengalihan, dan Penghapusan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs. 2. Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 0663/U/1995, Tentang Perlindungan dan Pemeliharaan Benda Caga Budaya. 3. Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 064/U/1995, Tentang Penelitian dan Penetapan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs. Namun demikian didalam pelaksanaan ketentuan perundangan benda cagar budaya terdapat pula ketentuan perundangan lain guna untuk mengentisipasi perkembangan pembangunan fisik yaitu Undang- undang Nomor 24 tahun 1992 tentang Penataan Ruang. Selain itu perlu pula diingat tentang Undang-undang Nomor 4 tahun

1982 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup dan Undang-undang Nomor 9 tahun 1990 tentang Kepariwisataan. Seluruh ketentuan perundangan itu pada prinsipnya merupakan landasan untuk melestarikan dan mengamankan benda cagar budaya beserta pengelolannya.

III

Dalam upaya yang berkaitan dengan pengamanan dan perlindungan terhadap benda cagar budaya, masih ditemukan berbagai macam masalah yang timbul seiring dengan banyaknya pelanggaran terhadap benda cagar budaya dan situs, antara lain pencurian, penyelundupan dan perusakan situs terutama di dalam wilayah perkotaan. Selain masalah tersebut, terdapat pula kasus tentang laporan penemuan benda cagar budaya yang memerlukan suatu penanganan kusus untuk pengamanannya. Penemu atau orang yang mengetahui tempat atau lokasi ditemukannya benda cagar budaya, wajib melapor pada yang berwajib, dalam hal ini dapat dilaporkan kepada Depdikbud setempat, Pemda atau Kepolisian. Langkah selanjutnya laporan tersebut diteruskan kepada instansi yang bertanggungjawab dalam hal perlindungan benda cagar budaya yaitu Ditjen Kebudayaan, untuk dilakukan penilaian oleh tim peneliti guna menetapkan benda cagar budaya atau bukan. Kesimpulan yang diperoleh dijadikan dasar untuk menetapkan besarnya ganti rugi bagi benda cagar budaya tersebut sebagai imbalan jasa bagi penemunya. Dengan demikian maka benda cagar budaya yang telah menjadi milik negara tersebut aman dari upaya dibawa ke luar negeri ataupun pemindahtanganan pada pihak yang tidak berhak.

Benda cagar budaya hasil dari temuan diamankan dengan cara di ganti rugi (lihat Tabel 1), telah dilaksanakan sejak beberapa dasawarsa lalu, yang sampai saat ini telah berhasil dikumpulkan sejumlah benda cagar budaya. Benda cagar budaya yang berasal dari berbagai tempat dan telah terkumpul sejak tahun 1970, untuk pengamanan dan pemanfaatannya lebih lanjut, telah diserah terimakan kepada berbagai pihak yaitu pada Museum Nasional, Direktorat Permuseuman, dan Dinas Museum DKI mencapai jumlah 1009 buah. Benda cagar budaya tersebut berasal dari temuan atau hasil ganti rugi, maupun yang diperoleh melalui hibah dan juga hasil sitaan.

Benda-benda yang berasal dari hasil sitaan ini berasal dari laporan instansi terkait tentang upaya membawa benda cagar budaya ke luar negeri (lihat tabel 2) tanpa ijin yang sah. Masalah pembawaan benda cagar budaya ini berasal dari laporan Kantor Pusat Bea dan Cukai dalam hal ini Direktorat Pemberantasan Penyelundupan, memberitakan mengenai usaha pengiriman benda cagar budaya ke luar wilayah Indonesia secara ilegal. Benda cagar budaya yang diminati ke luar negeri secara tidak sah ini meliputi arca terbuat dari batu dan perunggu, topeng emas dan sebagainya. Bahkan ada arca dwarapala dari batu yang beratnya sekitar 900 kilogrampun dicoba untuk dibawa ke luar negeri tanpa disertai dokumen yang sah. Terlihat bahwa upaya pengamanan benda yang akan diselundupkan ke luar terdiri dari berbagai jenis benda cagar budaya.

Dari data penyelundupan yang terekam, diperkirakan benda-benda cagar budaya yang diselundupan ke luar wilayah Indonesia akan di bawa ke Singapura, Hongkong, dan Jepang yang agaknya kemudian di lanjutkan ke beberapa negara Eropah seperti Inggris dan Belanda. Di negeri-negeri tersebut seringkali barang-barang tersebut ditampung untuk diperjual belikan secara lelang di Balai Pelelangan Sotheby dan Christie. Bahkan saat ini kegiatan lelang serupa sudah dilakukan di Jakarta, yaitu penjualan koleksi seorang kolektor benda seni bernama Andrianus Noe. Disinyalir bahwa benda-benda seni tersebut banyak diminati di Indonesia.

Pelaku dari upaya penyelundupan benda cagar budaya tersebut dilakukan secara langsung dan tidak langsung. Yang dimaksudkan dengan dilakukan secara langsung adalah si pembawa biasanya warga negara asing, yang masuk ke Indonesia dengan visa wisatawan maupun pekerja asing yang berupaya membawa langsung benda-benda tersebut ke luar negeri, sedangkan yang dilakukan secara tidak langsung adalah pengiriman benda-benda cagar budaya melalui cargo maupun pos, maupun jasa ekspedisi yang biasanya dilakukan oleh warga negara Indonesia dan ditujukan untuk warga negara asing. Hal ini karena upaya mengirimkan benda cagar budaya ke berbagai tempat merupakan kegiatan yang tidak terlihat jelas oleh para petugas. Bahkan tidak sedikit di antara para pelaku yang dengan sengaja mengaburkan aktifitasnya guna mengelabui pejabat yang berwenang, misalnya pencantuman jenis barang dengan dokumen Pemberitahu-

an Ekspor Barang terdapat perbedaan, tidak menyertakan foto dari benda yang akan dikirimkan dan sebagainya.

Masalah lain yang sering terjadi terhadap benda cagar budaya ini adalah pencurian pada beberapa bagian bangunan candi, seperti arca atau relief, misalnya terhadap Arca Dwarapala di Candi Gambar, Arca Kudu di Candi Bima Dieng dan sebagainya. Sejalan dengan hal tersebut sering kali pula terjadi pelanggaran terhadap benda cagar budaya, yaitu berupa pengrusakan atau pencemaran pada sejumlah situs. Bahkan terkadang situs, dianggap sebagai lahan yang dapat dimanfaatkan untuk berbagai kepentingan lain sehingga nilai-nilai benda cagar budaya yang dikandungnya agak terabaikan. Situs dan lingkungannya menjadi berubah, misalnya Gedung Candranaya di Jakarta, situs menhir di Sulawesi Tengah dan Situs Rancamaya serta Muara Takus. Selain itu di situs Sangiran yang berada di wilayah Kec. Gondangrejo, Kab. Karanganyar ditetapkan oleh Pemda setempat untuk dijadikan kawasan industri dan pembuatan jalan lingkar utara Surakarta. Guna menanggulangi masalah serupa itu, maka diperlukan koordinasi oleh berbagai pihak terutama dalam pemanfaatan tata ruang sehingga penggunaan situs dapat dilaksanakan secara lebih arif tanpa mengorbankan benda cagar budaya tersebut.

Langkah lain yang diterapkan guna melindungi dan mengamankan benda cagar budaya adalah mengadakan pengamanan terhadap benda-benda cagar budaya yang ditemukan baik secara sengaja maupun tidak disengaja. Bentuk usaha ini ada yang berupa penemuan dengan menggali seperti pada situs Wonoboyo. Bahkan beberapa kali diadakan penngamanan pada temuan yang berada di bawah permukaan air atau bawah air seperti yang dilakukan di Tuban dan di kepulauan Riau, serta Kepulauan Seribu, DKI Jakarta. Dalam hal pelestarian dan pemanfaatan benda cagar budaya yang sesuai ketentuan yang seharusnya berlaku, maka peranserta dari berbagai pihak beserta pranata pendukungnya sangat diperlukan dalam mewujudkan pengamanan benda cagar budaya. Berdasarkan keterangan tersebut di atas maka dirasakan perlunya wawasan pengamanan lebih diperhatikan sehingga pelestarian dan pemanfaatan dapat dilakukan secara terpadu dan mampu memberikan kontribusi untuk berbagai kepentingan.

IV

Pengembangan pengelolaan benda caga budaya diperkirakan akan menghadapi berbagai masalah yang cukup kompleks terutama pada periode masa yang akan datang yang ditandai oleh adanya kemajuan ilmu pengetahuan teknologi, kemajuan di dalam bidang pembangunan, kecepatan penggunaan informasi, dan lain sebagainya. Salah satu tugas utama pengembangan pengamnanan adalah menerapkan strategi pengelolaan benda cagar budaya, antara lain:

1. Mewujudkan koordinasi kemitraan dengan berbagai instan si untuk menangani benda cagar budaya dalam bentuk petunjuk pengelolaan (*law-enforcement*)
2. Menvisualkan berbagai informasi tentang benda cagar budaya dalam bentuk bank data (data-base).
3. Pengembangan potensi sumber daya manusia (SDM) serta meningkatkan kemampuan personel dalam bidang-bidang yang bersifat khusus seperti Amdal, Bawah air, PPNS, Pengolahan data (analis/komputer).

Untuk melestarikan benda cagar budaya diharapkan dapat bermanfaat dalam menghadapi seluk beluk yang berkaitan dengan masalah dan antisipasi pelestarian ke masa depan. Guna mencapai hal tersebut diperlukan proses kerjasama dan kemitraan dengan berbagai institusi terkait dan peran serta masyarakat dalam pelestarian dan pemanfaatan benda cagar budaya.

KEPUSTAKAAN

Cleere, Henry F. (Ed).

1984. Approach to the Archaeological Heritage. A Comparative Study of World Cultural Resource Management Systems. Cambridge University Press.

1987. Archaeological Heritage Management in the Modern World. Council for British Archaeology, London.

Depdikbud.

1992. Undang-undang Nomor 5 Thun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya. Jakarta: Ditlinbinjarah.

1993. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 1993 Tentang Pelaksanaan Undang- undang Nomor 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya Tahun 1992. Jakarta: Ditlinbinjarah.

1995. Keputusan Menteri Pendididkan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 062/U/1995 Tentang Pemilikan, Penguasaan, Pengalihan, dan Penghapusan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs; Nomor 063/U/1995 Tentang Perlindungan dan Pemeliharaan Bneda Cagar Budaya; Nomor 064/U/1995 Tentang Penelitian dan Penetapan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs. Jakarta: Ditlinbinjarah.

Mundardjito.

1995. Pendekatan Integratif dan Partisipatif Dalam Pestarian Budaya. Pidato Disampaikan pada Upacara Pengukuhan sebagai Gurubesar Madya Tetap pada Fakultas Sastra universitas Indonesia Depok, 7 Oktober 1995.

PERKEMBANGAN KONSERVASI ARKEOLOGI DI INDONESIA

Samidi

I. Pendahuluan

Yang dimaksud dengan Konservasi arkeologi adalah upaya atau kegiatan pelestarian benda arkeologi untuk mencegah atau menanggulangi permasalahan kerusakan atau pelapukannya, dalam rangka memperpanjang usianya. Upaya pelestarian dapat berupa pengawetan dan perbaikan. Sedangkan cakupan benda arkeologi yang dikonservasi dapat berupa artefak, ekofak dan fitur bagi ahli arkeologi khususnya, atau yang dikenal sebagai benda cagar budaya dan situs di kalangan masyarakat luas. Benda cagar budaya tersebut mencakup benda buatan manusia dan benda alam, baik yang bergerak maupun yang tidak bergerak.

Memang, cakupan arkeologi yang telah dikenal luas adalah penelitian manusia masa lalu untuk merekonstruksi sejarah kebudayaan, cara-cara hidup, serta menjelaskan proses budaya mereka, dengan menggunakan data berupa tinggalan mereka sebagai obyek penelitian.

Namun sekarang sudah menjadi kesadaran umum, bahwa data arkeologi perlu dilestarikan demi kepentingan penelitian di masa mendatang, ataupun sebagai benda cagar budaya dan situs perlu dilestarikan untuk memupuk kesadaran bersejarah serta untuk memperkokoh jati diri bangsa. Benda Cagar budaya dan situs juga perlu dilestarikan sebaik-baiknya agar dapat diwariskan kepada generasi mendatang. Bahkan dalam era pembangunan nasional dewasa ini, pelestarian benda cagar budaya dan situs juga memberikan sumbangan dalam rangka pemanfaatan benda cagar budaya bagi kepentingan nasional lainnya.

Sesuai dengan namanya, konservasi arkeologi adalah konservasi di bidang arkeologi. Dengan demikian selain berdasarkan operasional teknik, konservasi arkeologi jelas berlandaskan kaidah-kaidah arkeologis serta budaya yang melatar

belakanginya. Wawasan inilah yang melahirkan suatu konsepsi konservasi arkeologi yang spesifik.

Seperti telah diuraikan didepan, cakupan pelestarian adalah pengawetan dan perbaikan. Sehingga konservasi arkeologi dapat dikatakan mempunyai dua cakupan, yaitu konservasi secara kimiawi dan konservasi secara arsitektural.

Sasaran konservasi kimiawi[1] adalah perlakuan secara kimiawi untuk mengawetkan bahan artefaktual serta komponen arsitektural bangunan, yang dikenal dengan istilah Konservasi. Sedangkan sasaran konservasi arsitektural (*architectural conservation*)[2] adalah perbaikan struktur, konstruksi, dan arsitektur bangunan yang lebih dikenal dengan istilah Pemugaran.

II. Perkembangan Konservasi di Indonesia

Konservasi dan pemugaran di Indonesia tidak berkembang pada masa yang sama. Pemugaran telah berkembang sejak awal abad ini, setua usia *Oudheidkundige Dienst* (Dinas Purbakala); sedangkan konservasi masih dapat dikatakan berusia muda, karena secara komprehensif-interdisipliner baru dimulai dengan pemugaran Borobudur.

1) *Perkembangan Pemugaran*

Upaya pemugaran benda cagar budaya di Indonesia, khususnya candi dimulai pada tahun 1901 ketika pemerintah kolonial Belanda membentuk semacam panitia unutuk melakukan inventarisasi kepurbakalaan secara arkeologis dan arsitektural, melakukan pemotretan dan penggambaran, serta melakukan upaya penanggulangannya terhadap kerusakan yang terjadi.

Upaya tersebut berkembang dengan rekonstruksi tiga dimensi terhadap fisik bangunan candi, ketika Dr. FDK Bosch memimpin Dinas Purbakala dari 1916--1936. Ketika itu dia berbeda pendapat dengan N.J. Krom, pendahulunya. Menurut Krom, upaya rekonstruksi cukup dilakukan dengan dua dimensi di atas kertas, sedang Bosch berpendapat bahwa bila secara teknis dapat dilakukan serta secara ilmiah dapat dipertanggungjawabkan, rekonstruksi tiga dimensi atau pemugaran perlu dilakukan agar masyarakat dapat ikut menghayati bentuk candi hasil karya nenek moyangnya secara utuh. Perbedaan pendapat tersebut memuncak, sehingga pemerintah perlu campur tangan dengan membentuk panitia penyelidik. Panitia

tersebut bahkan mengakui pendapat Bosch, dan mengusulkan agar kegiatan pemugaran dijadikan salah satu tugas Dinas Purbakala. Gubernur Jenderal mengesahkannya dengan surat keputusan tanggal 8 September 1927 no. 16 (Staadblat no. 442).

Keputusan tersebut kemudian memacu peningkatan kegiatan pemugaran. Selain pemugaran Candi Siwa di Prambanan, Candi Sewu, Gedong Songo, dan lain-lain juga mulai diupayakan. Salah satu teknik yang dikembangkan adalah anastylosis, suatu teknik pencocokan batu dengan menggunakan bentuk, sifat, serta pola pahatan batu itu sendiri.

Keunggulan teknik *anastylosis* waktu itu sudah diakui dunia internasional, sehingga Henri Marshall dari Kamboja belajar teknik tersebut di Candi Prambanan pada tahun 1929. Kemudian dia mempraktekkannya dengan berhasil untuk memugar Angkor antara lain Candi Banteay Srei.[3)]

Keberhasilan pemugaran pada awal kemerdekaan ditandai dengan selesainya pemugaran Candi Siwa di Prambanan pada tahun 1953, yang mencapai puncaknya lewat pemugaran Candi Borobudur yang dilakukan secara interdisipliner melalui kerjasama internasional.

Kemudian teknik pemugaran di Indonesia juga diakui oleh dunia internasional, sehingga UNESCO pada tahun 1993 minta Indonesia untuk bersama negara lainnya untuk membantu Kamboja dalam memugar Angkor. Indonesia memulai bantuannya dengan memugar Gapura Tenggara situs Royal Palace di Angkor pada tahun 1995, dalam rangka alih tehnologi kepada para arkeolog Kamboja.

2. *Perkembangan Konservasi*

Perkembangan konservasi secara interdisipliner dapat dikaitkan dengan upaya pemugaran candi Borobudur pada awal masa kemerdekaan. Kesadaran perlunya konservasi batu sebenarnya sudah dimulai sejak 1926 ketika Van Erp menemukan proses pelapukan batu candi Borobudur yang berlangsung begitu cepat. Namun sampai tahun 1929 belum ditemukan cara konservasi untuk menanggulangi pelapukan tersebut.

Usaha ke arah konservasi baru dimulai ketika tahun 1955 Indonesia meminta bantuan UNESCO untuk membantu mengatasi permasalahan pelapukan batu Candi Borobudur. Tahun berikutnya datang ahli konservasi dari Belgia, P. Core-

mans, yang disusul dengan pelatihan konservasi tenaga Indonesia ke Belgia pertama pada tahun 1957. Sejak itu ahli dari berbagai negara berdatangan untuk melakukan penelitian di Borobudur.

Dengan komitmen bantuan internasional serta dimulainya perencanaan pemugaran candi Borobudur melalui PELITA sejak tahun 1969, perintisaan kegiatan konservasi mulai dilakukan dengan intensif. Mulai tahun 1971 diadakan pelatihan kader teknisi konservasi, yang waktu itu disebut sebagai *Khemiko Arkeologi*, berlangsung selama tiga tahun. Selain praktek konservasi, kepada mereka juga diberikan mata kuliah terkait, seperti petrologi, kimia, mikro-biologi, klimatologi dan sebagainya. Selain itu mereka juga diterjunkan untuk langsung membantu ahli-ahli asing yang bekerja di Borobudur. Sampai tahun 1975, ketika pemugaran Candi Borobudur secara fisik dimulai, telah diperoleh teknisi konservasi sebanyak 50 orang.

Sejalan dengan itu laboratorium konservasi juga mulai didirikan. Selain dari usaha pemerintah, juga banyak diperoleh bantuan peralatan dari UNESCO maupun lembaga internasional lain seperti Ford Fondation.

Berkat Borobudur pula, pelatihan teknisi konservasi dapat dikembangkan dengan pelatihan teknisi ke luar negeri, seperti ke India, Italia, Perancis, Belgia, dan Belanda.

Selama pemugaran candi Borobudur, sejak tahun 1978-- 1983 di Borobudur telah dilakukan pula pelatihan teknisi konservasi secara nasional dengan memanggil teknisi dari seluruh propinsi. Teknisi konservasi Borobudur bertindak menjadi pelatih mereka. Selain itu di tingkat Asia Tenggara, Borobudur juga dimanfaatkan sebagai pusat konservasi batu untuk SPAFA, proyek menteri-menteri pendidikan dan kebudayaan Asia Tenggara untuk arkeologi dan seni.

III. Konsepsi Konservasi Arkeologi

Konservasi Arkeologi adalah upaya pelestarian benda arkeologi. Oleh karena itu merupakan prinsip bahwa konservasi harus berdasarkan kaidah-kaidah arkeologi serta budaya yang melatarbelakanginya. Prinsip ini secara filosofi menjiwai konservasi arkeologi untuk tetap melestarikan keaslian benda serta nilai yang dikandungnya.

Dari segi operasional, konservasi arkeologi harus dapat dipertanggungjawabkan secara teknis. Konservasi tidak cukup hanya dilakukan dengan pendekatan atas gejala (simptomatik), tetapi harus dilakukan dengan pendekatan sistemik atas problema yang ada, yang mencakup faktor penyebab, proses kerusakan dan pelapukan yang berlangsung, serta akibatnya. Untuk itu diperlukan suatu pola pikir untuk memahami permasalahan yang ada, sehingga diperoleh metode konservasi yang konprehensif dan dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah.

Prinsip dan pola pikir tersebut harus dipergunakan sebagai landasan atau arahan dalam menjabarkan metode konservasi yang tepat guna untuk mencegah dan menanggulangi permasalahan yang ada tanpa menyimpang dari kaidah-kaidah arkeologis dan budaya.

Dengan wawasan tersebut penulis melakukan sintesa bahwa konservasi arkeologi memiliki suatu konsepsi yang meliputi : prinsip - pola pikir - metode secara sistematik, yang dapat disebut sebagai *trilogi konservasi*.

1. *Prinsip Konservasi Arkeologi*

Membicarakan prinsip konservasi arkeologi, secara intrinsik perlu membahas alasan dan tujuan yang menjadi motivasi perlunya konservasi arkeologi serta kaidah- kaidah yang harus diikuti dalam pelaksanaannya. Dengan demikian prinsip ini menjadi arahan sekaligus rambu yang memagari agar konservasi arkeologi dapat mencapai sasaran tanpa menyimpang dari kaidah yang ada.

Benda arkeologi atau benda cagar budaya memiliki potensi sangat penting, sehingga perlu dikonservasi. Potensi tersebut atara lain adalah sebagai data yang sangat penting bagi penelitian arkeologi, dan sebagai benda cagar budaya yang merupakan aset nasional dalam pembangunan bangsa baik untuk kepentingan sosial budaya maupun kepentingqan lainnya seperti pembangunan ekonomi.

Namun di lain pihak, benda arkeologi juga memiliki kelemahan-kelemahan, yakni kuantitas dan kualitasnya terbatas, sampai kepada kita dalam keadaan mengalami degradasi. Selain itu benda arkeologi atau benda cagar budaya memiliki sifat tak terbarukan.

Konservasi diperlukan untuk menjaga potensi tersebut serta sekaligus mencegah dan menanggulangi kelemahan dan permasalahan yang ada. Tanpa konservasi, potensi tersebut dapat mengalami degradasi, sehingga kualitas data atau

nilai yang terkandung maupun bendanya sendiri dapat mengalami kerusakan ataupun kemusnahan lebih cepat dari waktu yang diduga.

Adapun tujuan dari konservasi adalah menyelamatkan kelestarian benda, menjaga serta meningkatkan nilai yang terkandung di dalamnya. Selain itu akhir-akhir ini juga berkembang wawasan bahwa konservasi diperlukan dalam rangka mendukung pemanfaatan benda arkeologi atau benda cagar budaya yang berwawasan pelestarian. Dalam konteks ini pemanfaatan mencakup penelitian, pendidikan, maupun pemanfaatan lain seperti misalnya pariwisata.

Untuk mencapai sasaran dan tujuan tersebut kaidah arkeologis perlu ditetapkan untuk menjaga kelestarian dan keaslian, serta untuk menghindari pemalsuan, bahkan kerusakan data maupun bendanya sendiri. Salah satu kaidah utama adalah konsep otentisitas yang mencakup bahan, disain, teknologi pengerjaan (*workmanship*), dan tata letak.[4)]

Untuk itu diperlukan aturan-aturan, termasuk petunjuk pelaksanaan dan petunjuk teknis operasionalnya. Selain aturan perundang-undangan secara nasional, mulai dari UUD 45 pasal 32, UU No.5 tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya, Peraturan Pemerintah no. 10 tahun 1993 dan no. 19 tahun 1995, Kepmendikbud, serta Juklak-Juknisnya, juga terdapat konvensi dan kesepakatan (*charter*) internasional yang dapat dipergunakan sebagai pegangan konservasi arkeologi, seperti misalnya Charter Venesia (1984) dan Konvensi Warisan Dunia (1972).

2. *Pola Pikir*

Untuk memahami permasalahan kerusakan dan pelapukan benda arkeologi, yang meliputi interaksi antar faktor penyebab, mekanisme proses, serta gejala yang timbul atau hasil degradasi yang diakibatkannya, dapat ditelusuri secara sistematik. Piero Sampaolesi[5)] telah memperkenalkan faktor-faktor penyebab terjadinya kerusakan dan pelapukan benda arkeologi, yang mencakup faktor intrinsik dan ekstrinsik.

Faktor intrinsik adalah faktor kelemahan bawaan yang menyatu didalam benda arkeologi, yakni bahan, sistem bangunan (disain dan teknologi), tanah dasar, lokasi geotopografis, dan iklim setempat. Sedangkan faktor ekstrinsik adalah faktor lingkungan yang mencakup flora, fauna, ulah manusia, dan bencana alam.

Faktor-faktor tersebut berinteraksi satu sama lain, yang dapat mengakibatkan terjadinya proses kerusakan dan pelapukan, yang dalam hal ini resistensi benda arkeologi sangat tergantung dari faktor intrinsik yang terkandung di dalamnya. Proses degradasi dapat berupa proses mekanis, fisik, kimiawi, biologi, atau komplikasi di antara mereka. Metode konservasi yang merupakan muara dari penanganan permasalahan yang ada, harus ditetapkan secara diagnostik.

3. *Metode Konservasi*

Metode konservasi ditetapkan berdasarkan prinsip dan pola pikir tersebut, yang mencakup prosedur konservasi beserta sistem dan teknik yang akan dipergunakan. Prosedur konservasi perlu ditetapkan untuk mencapai sasaran konservasi yang diharapkan, sedangkan sistem dan teknik perlu ditetapkan berdasarkan permasalahan yang dihadapi. Sistem dan teknik yang akan digunakan harus melalui analisis serta pengujian atas efektivitasnya, sehingga secara teknis-ilmiah dapat dipertanggungjawabkan.

Prosedur konservasi meliputi prosedur diagnostik dan prosedur pelaksanaan. Prosedur diagnostik dilakukan untuk mengindentifikasi dan menganalisis permasalahan yang dihadapi serta sintesis untuk menetapkan sistem dan teknik yang akan dipergunakan mengatasi permasalahan. Prosedur pelaksanaan konservasi perlu ditetapkan secara sistematik agar secara arkeologis pelaksanaan konservasi dapat dipertanggungjawabkan. Prosedur pelaksanaan ini terutama berkaitan dengan pendokumentasian kondisi benda sebelum dan sesudah konservasi, serta kegiatan konservasi termasuk prosesnya secara teknis-arkeologis.

Sistem konservasi menggambarkan kaitan kegiatan antar bagian atau komponen benda yang tekniknya tergantung dari permasalahan masing-masing komponen.

Dalam hal ini konservasi masing-masing komponen menjadi subsistem dari konservasi benda arkeologi secara menyeluruh.

Sistem konservasi ini menyangkut pengertian bahwa untuk benda arkeologi berupa bangunan cagar budaya, selain pemugaran bangunan, situs tempat bangunan berada juga perlu dikonservasi. Pemugaran bangunan sering kali harus dilakukan dengan sistem bongkar-pasang. Dalam hal ini suatu sistem registrasi diperlukan untuk menjamin agar pemasangannya kembali dapat dilakukan seba-

gaimana mestinya. Dalam hal pemugaran terhadap bangunan yang besar, perlu waktu bertahun-tahun, serta banyak mengandung aspek terkait seperti misalnya pemugaran Borobudur, suatu sistem jaringan kerja yang komprehensif serta sistematik sangat diperlukan.

Teknik konservasi bahan benda arkeologi mencakup pembersihan mekanis, fisis, atau kimiawi, konsolidasi struktur bahan, perbaikan bagian yang pecah dan rusak serta pengawetan, yang sangat tergantung dari permasalahan pelapukannya. Bahan dan cara penerapan konservasi harus diuji lebih dulu efektifitasnya.

Teknik pemugaran bangunan cagar budaya meliputi perbaikan struktural dan arsitektural. Perbaikan struktural mencakup stabilisasi, konsolidasi, atau perkuatan, serta sistem drainase bila diperlukan. Sedangkan perbaikan arsitektural mencakup restorasi dengan data otentik atau hasil anastylosis, serta rekonstruksi secara analogis.

Konservasi situs dilakukan dengan sistem dan teknik pemintakatan yang mencakup mintakat inti, penyangga, dan pengembangan. Mintakat-mintakat ini kemudian ditata lansekap dan tanamannya berdasarkan kriteria pemintakatannya.

IV. Penutup

Konservasi arkeologi mempunyai cakupan kegiatan dan sasaran yang luas, baik dari segi jenis benda cagar budaya maupun jenis bahan. Dari segi cakupan kegiatan, dewasa ini yang dapat dikatakan sudah sangat maju adalah metode pemugaran, yang seluruh permasalahan teknisnya sudah dikuasai. Sedangkan metode konservasi bahan dan situs, sesuai dengan usianya yang masih muda, masih banyak tantangan yang harus dihadapi.

Ditinjau dari segi sasaran, dapat dikatakan metode pemugaran berbagai jenis bangunan cagar budaya rata-rata sudah cukup maju. Namun demikian metode pemugaran candi merupakan yang termaju di antaranya, walaupun kadang-kadang memiliki problema arsitektural yang rumit, karena bangunan candi sampai kepada kita berupa reruntuhan.

Di bidang pemugaran, nampaknya juga terjadi suatu evolusi paradigma. Etika rekonstruksi yang pada awalnya hanya terbatas dua dimensi, kemudian berkembang menjadi tiga dimensi namun dibatasi pada data otentik atau anastylosis

dari sisa bangunan yang ada, akhir-akhir ini berkembang lagi menjadi rekonstruksi sepenuhnya berdasarkan analogi. Evolusi ini terjadi sesuai dengan perkembangan jaman, yakni berkembangnya tiga kepentingan: akademis - pemerintah - masyarakat,[6] khususnya untuk bangunan cagar budaya yang bernilai politis atau yang masih digunakan oleh masyarakat.

Dari segi wawasan pemugaran pun juga telah terjadi perkembangan. Kalau pada awalnya masih berwawasan pelestarian demi pelestarian, akhirnya berkembang menjadi pelestarian dan pemanfaatan. Perkembangan wawasan ini merupakan pengejawantahan dari jiwa Undang-undang no. 5 tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya, produk perundang-undangan nasional yang mengatur tentang pengelolaan benda cagar budaya dalam rangka pembangunan bangsa Indonesia.

Konservasi arkeologi memegang peran yang semakin penting dalam ilmu arkeologi maupun pelestarian benda cagar budaya. Dalam rangka keilmuan, konservasi tidak hanya berperan sebagai sarana pelestarian data, tetapi metode diagnosisnya dapat dimanfaatkan pula untuk kepentingan indentifikasi jenis dan sifat bahan, disain, dan teknologi pengerjaan masa lalu, sebagai bagian dari pengungkapan rahasia nenek moyang kita. Sedang bagi pelestarian benda cagar budaya, konservasi arkeologi menjadi sarana pelestarian yang dari segi ilmiah harus memenuhi syarat-syarat kelayakan yakni reliabilitas, validitas, serta aplikabilitas; suatu jaminan bahwa upaya pelestarian benda cagar budaya disertai dengan pertanggungjawaban teknis arkeologis.

Konservasi arkeologi kini sudah mengikuti arus globalisasi. Dengan Konvensi Warisan Dunia tahun 1972, negara-negara di berbagai belahan dunia berlomba-lomba mengusulkan bangunan cagar budaya dan situsnya untuk dimasukkan dalam Daftar Warisan Budaya Dunia. Indonesia sudah memiliki dua warisan budaya dunia, yakni Borobudur dan Prambanan; dan saat ini sedang mengusulkan situs Sangiran. Salah satu syarat untuk menjadi warisan dunia adalah warisan tersebut harus dikonservasi dengan konsep otentisitas.

Catatan Kaki

[1] Soekmono, 1993 hal 5

[2] Istilah *architectural conservation* diperkenalkan dalam *European Charter of the Architectural Heritage*, Amsterdam 1975

[3] Dokumen *First Technical Commitee Meeting on the Safegurading and Development of Angkor, International Coordinating Committee*, 21--22 Maret 1994

[4] Petunjuk Operasional Konolusi Warisan Dunia 1972 pasal 2.1, yang telah diterima Indonesia dengan Keppres RI No. 26 tanggal 30 Mei 1989, serta telah diadopsi di dalam PP No. 10 tahun 1993 pasal 27 ayat 2.

[5] Piero Sampaolesi, 1972

[6] D.G. Macleod, 1977

KEPUSTAKAAN

D.G. Macleod,

1977 "Peddle or Perish : Arcaeological Marketing from Concept to Product Delivery" dalam *Conservation Archaeology*, disunting oleh MB Schiffer dan George J Gunerman, New York: Academic Press, hal. 63--64.

Knut Einar Larsen,

1994 *Architectural Preservation in Japan ICOMOS*: Trondheim.

Piero Sanpaolesi,

1972 "Factors contributing to the deterioration of Monuments" dalam *Preserving and Restoring Monuments and Historic Buildings*, UNESCO museums and monuments XIV, hal. 109--148.

Samidi,

1980 *Methods of Conservation of Monument*, Proyek Pemugaran Candi Borobudur.

1994 "*Changing Concept of Authenticity*" makalah untuk UNESCO Conferentie on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention, Nara, Jepang 1--5 November.

1995 *Cultural Heritage Conservation: Procedure and Technique* makalah untuk ASEAN Experts Meeting For Formulation of Guidelie for Archaeological Field Procedure and Technique. Borobudur, 12--19 Desember.

Soekmono,

1978 Candi Borobudur Pusaka Budaya Umat Manusia, Jakarta: Pustaka Jaya.

1992 "Sedikit Riwayat" dalam *Limapuluh Tahun Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional*, Puslit Arkenas, hal. 1--16 .

1993 "*Archaeological Research and Conservation in Indonesia*" Makalah untuk ASEAN Second Exploration of Historical and Cultural Site of ASEAN. Jakarta. 1--15 Desember

1995 *The Conservation/Restoration of Ancient Monuments*, makalah untuk ASEAN Experts Meeting For Formulation of Guidelie for Archaeological Field Procedure and Technique. Borobudur. 12--19 Desember

PENGAMANAN DAN KONSERVASI ARKEOLOGI

Joetono

Pendahuluan

Benda cagar budaya merupakan kekayaan budaya bangsa yang penting artinya bagi pemahaman dan perkembangan sejarah, ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Perlindungan dan pemeliharaan benda cagar budaya wajib dilakukan dengan memperhatikan nilai sejarah dan keaslian bentuk serta pengamanannya.

Perlindungan dan pemeliharaannya dilakukan dengan cara penyelamatan, pengamanan, perawatan dan pemugaran (UU No. 5 Th. 1992 Tentang Benda Cagar Budaya dan PP No. 10 Th. 1993 Tentang Pelaksanaan UU No. 5 Th. 1992 pasal 23).

Perlindungan dan pemeliharaan benda pada dasarnya bertumpu pada ilmu bahan dan teknologi bahan (*Materials Science and Technology*). Upaya perlindungan dan pemeliharaan benda dikenal sebagai konnservasi. Tujuan akhir konservasi benda adalah pengawetan dan pelestarian benda. Perlindungan dan pemeliharaan benda cagar budaya bukan saja bertujuan mengawetkan dan melestarikan sifat fisika dan kimia benda saja, tetapi juga melestarikan nilai-nilai sejarah dan budaya yang "melekat" pada bendanya. Ungkapan ini harus benar-benar menjadi pedoman pada upaya konservasi benda cagar budaya. Kemajuan iptek memang banyak memberi peluang untuk menerapkan upaya konservasi benda yang paling baik, namun penerapan iptek yang berlebihan pada benda cagar budaya mungkin akan menghasilkan benda yang baru sama sekali dan mungkin kehilangan nilai-nilai sejarah dan budayanya. Iptek yang diterapkan dalam konservasi benda cagar budaya harus benar-benar dilandasi dengan penelitian yang cermat. Tingkat keparahan kerusakan benda harus diteliti, demikian pula akibat dari upaya konservasi yang akan diterapkan harus dapat diantisipasi. Upayakan agar sifat-sifat fisika dan kimia bendanya tidak berubah dan apabila mungkin gunakan cara konservasi yang paling sederhana.

Konservasi harus diartikan sebagai upaya yang berkelanjutan dan tanpa kesudahan. Dalam konservasi tercakup pengertian perlindungan, pemeliharaan dan perawatan.

Pengamanan benda cagar budaya meliputi upaya perlindungan terhadap pencurian dan pengrusakan benda. Selain itu, juga pengamanan lingkungan benda yang telah dikonservasi terhadap kemungkinan adanya pengaruh negatif beberapa faktor dalam lingkungan.

Untuk dapat memahami permasalahan dalam konservasi benda cagar budaya dan pengamanannya maka berturut-turut akan dibahas tentang pengenalan sifat-sifat benda, faktor-faktor yang merusak benda, konservasi benda sebagai upaya berkelanjutan dan pengamanan benda terhadap kerusakan dan kepunahan.

Pengenalan Sifat-sifat Benda

Bahan yang menyusun benda dapat dibedakan dalam dua kategori yaitu (i) bahan organik dan (ii) bahan anorganik. Yang tergolong dalam bahan anorganik misalnya, bahan mineral, logam murni atau campuran dan batu. Bahan organik adalah bahan yang berasal dari hewan dan tumbuhan. Kayu, daun, tulang, gading, serat kapas dan berbagai serat tumbuhan adalah contoh-contoh bahan organik. Kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi telah menambah jenis bahan yang ada di bumi ini. Bahan-bahan tersebut merupakan hasil ramuan baru dan sintesis.

Benda buatan manusia ada yang menggunakan bahan murni dan/atau bahan campuran, meliputi barang perhiasan, senjata, alat rumah tangga, rumah dan bangunan lainnya, dan sebagainya. Benda buatan manusia akan berkembang terus seiring dengan perkembangan budayanya dan iptek. Perkembangan itu meliputi jenis dan keanekaragamannya. Banyak benda cagar budaya (benda kuno) yang terbuat dari bahan yang berasal dari hewan dan tumbuhan dan ada pula yang terbuat dari bahan campuran yang diramu dengan cara (teknologi) yang sebagian besar masih belum dapat diungkapkan secara rinci. Karya tulis sekarang ditulis di atas kertas, sedangkan pada jaman dahulu sebagian besar dalam bentuk tulisan pada batu, logam dan daun-daun tertentu.

Untuk dapat menerapkan cara konservasi yang "tepat", pengetahuan tentang sifat-sifat benda, terutama bahan yang digunakan untuk membuat benda tersebut serta teknologi yang diduga telah diterapkan pada pembuatannya amat penting.

Pengetahuan tentang sfat-sifat benda meliputi pengenalan sifat-sifat bahan yang dipakai untuk membuat benda. Sifat umum bahan yang dipakai untuk membuat benda antara lain meliputi sifat sebagai logam atau bukan-logam, keras, lunak, cair dan warnanya. Dalam ilmu bahan sifat-sifat bahan dibedakan dalam sifat fisika dan sifat kimianya. Sifat fisika suatu bahan menyatakan sesuatu atau beberapa hal bahan, yaitu keras, lunak, cair, padat, sarang (poreus), lentur, berkilau dan berwarna. Sifat fisika suatu bahan dapat dilihat atau dapat dirasakan langsung, bahkan di laboratorium dinilai secara kuantitatif (diukur, ditera maupun dianalisis dengan menggunakan alat-alat laboratorium).

Sifat kimia suatu bahan menyatakan kemampuan bahan untuk bereaksi kimia dengan bahan-bahan lain sehingga akan terjadi bahan-bahan baru sebagai hasil reaksi tersebut. Besi, misalnya memiliki salah satu sifat kimia untuk bereaksi dengan oksigen, dan kesudahan reaksinya adalah bahan yang dikenal sebagai karat besi. Besi yang memiliki sifat fisika sebagai benda/bahan yang keras dan berwarna abu-abu, setelah bereaksi dengan oksigen akan menjadi karat besi yang memiliki sifat fisika sebagai bahan yang rapuh dan berwarna merah-kuning. Logam perunggu (campuran tembaga dengan timah putih) memiliki sifat kimia untuk bereaksi pula dengan oksigen, dan kesudahan reaksinya ialah berupa suatu bahan yang melapisi permukaan benda perunggu. Bahan yang merupakan suatu lapisan tipis ini terdiri atas oksida tembaga. Untuk tenggang waktu tertentu lapisan tersebut dapat berperan sebagai lapisan pelindung yang dapat menghalangi proses oksidasi lebih lanjut (pada permukaan tersebut).

Perkembangan dalam ilmu bahan dan teknologi bahan memang telah membuka peluang untuk memanfaatkan sifat fisika dan kimia bahan dalam pembuatan bahan-bahan baru yang berbeda dalam hal sifat fisika dan kimia bahan atau bahan-bahan asliya. Campuran emas dan tembaga akan menghasilkan bahan yang lebih keras daripada logam emas murni. Bahan campuran tersebut mudah dibentuk dan dipertahankan bentuknya. Plat besi (besi lempengan tipis) yang dilapisi dengan seng akan menjadi bahan yang tahan terhadap oksidasi

(tidak berkarat). Logam aluminium yang dicampur dengan besi akan menghasilkan bahan campuran yang dapat memenuhi persyaratan untuk pembuatan mesin. Masih banyak contoh-contoh yang dapat dikemukakan manusia untuk memanfaatkan sifat fisik dan kimia bahan agar mendapatkan sifat-sifat tertentu yang memuaskan. Hal ini berkat perkembangan ilmu bahan dan teknologi bahan. Perlu diketahui bahwa hal mencampur berbagai bahan dan perlakuan-perlakuan lain dengan tujuan untuk memperbaiki kualitas bahan telah ada dalam budaya manusia jaman dahulu (bahan untuk pembuatan keris, bahan untuk membuat gamelan, pembuatan tembikar dan lain-lain). Ramuan (campuran) bahan jaman dahulu banyak yang belum dapat diketahui secara rinci walaupun telah digunakan peralatan laboratorium yang canggih, namun telah diketahui unsur-unsur yang menyusun bahan/benda tersebut.

Hasil-hasil pengamatan dan penelitian terhadap sifat-sifat fisika dan kimia bahan merupakan informasi penting pada penentuan cara konservasi benda. Perlu diketahui bahwa ada bahan/benda yang memiliki sifat fisika dan kimia yang tahan lama atau tidak mudah rusak. Benda semacam itu hanya memerlukan cara konservasi ringan, atau mungkin cukup dengan cara perawatan yang sederhana.

Berbagai bahan yang berdasarkan sifat fisika dan kimianya mudah berubah atau mudah rusak perlu dikonservasi. Berbagai bahan makanan dapat diawetkan (dikonservasi) menjadi berbagai bentuk bahan makanan yaitu menjadi makanan kalengan (*canned food*), dalam bentuk bahan makanan yang dikeringkan, dalam bentuk bahan makanan yang bergula (manisan). Selain itu juga dapat pula bahan makanan diawetkan dengan penamabahan zat-zat kimia pengawet. Penjelasan ini sekedar sebagai contoh bahwa ada berbagai cara untuk mengawetkan atau melestarikan benda, dan dampak perlakuan konservasi benda cagar budaya (atau benda kuno) adalah lain dengan konservasi benda pada umumnya.

Faktor-faktor yang Merusak Benda

Pada hakekatnya tidak ada benda yang kekal abadi di bumi ini. Pada waktunya setiap benda akan luruh kembali menjadi unsur-unsur pembentuknya. Semuanya akan mengikuti Hukum Daur Materi (*Material Cycle atau Biogeochemical cycle*). Benda yang berada di lingkungan alami akan cepat memburuk atau aus dimakan usia.

Faktor-faktor yang berpengaruh terhadap benda di lingkungan alami adalah: (1) faktor-faktor dalam iklim (kelembaban, suhu dan sinar matahari), (2) serangga-serangga, (3) mikroorganisme (antara lain jamur dan bakteri) dan (4) bahan-bahan pecemaran di lingkungan tanah dan atmosfir. Dari berbagai faktor yang telah disebutkan, faktor yang bersifat pemacu dan pemicu proses perusakan adalah interaksi antara suhu, air/lengas dan sinar (matahari). Pengaruh sinar berupa kenaikan suhu atau pengaruh gelombang elektromagnetiknya. Kelembaban udara yang tinggi dan yang mengandung bahan/gas pencemar (seperi SO2 dan NH3) atau yang mengandung zarah-zarah garam sangat agresif terhadap benda yang terbuat dari logam. Jika kelembabannya rendah logam akan terlapisi oleh oksida-oksida logam dalam bentuk lapisan tipis yang dapat bersifat melindungi benda untuk sementara waktu terhadap proses oksidasi lebih lanjut. Namun jika kelembaban lingkungannya meningkat maka pada lapisan permukaan benda akan terjadi korosi elektrokimiawi.

Perusakan terhadap benda-benda yang terbuat dari batu disebabkan oleh perubahan suhu. Perbedaan dalam koefisien pemuaian thermal daripada berbagai fraksi mineral akan menimbulkan tegangan-tegangan di dalam batu (*internal stress*) sehingga benda batu tersebut dapat pecah-pecah (retak). Juga air yang membeku di dalam pori-pori batu dapat menimbulkan keretakan. Angin yang membawa zarah-zarah padat juga dapat mengkikis batu. Korosi pada benda yang terbuat dari batu juga dapat disebabkan oleh air yang agresif (air yang mengandung asam-asam anorganik atau garam-garam). Batu dilingkungan alami mengalami perusakan/pelapukan oleh agens (penyebab) hayati (bakteri, jamur, alga, lumut dan *lichenes*).

Selain pengaruh air yang dapat mempercepat proses-proses kimiawi yang merusak, air besar pula pengaruhnya terhadap sifat-sifat fisika bahan dan struktur bahan. Hal tersebut banyak dijumpai pada benda-benda yang terbuat dari bahan organik. Dalam lingkungan yang amat lembab kertas yang memiliki sifat higroskopik akan menjadi "lunak". Daun lontar jika disimpan dalam lingkungan yang amat kering (kelembaban rendah) akan menjadi getas/rapuh. Benda-benda yang terbuat dari kayu akan retak-retak jika berada dalam ruangan yang sudah berubah-ubah.

Kelengasan yang tinggi juga baik untuk perkembang-biakan serangga dan mikroorganisme. Jamur-jamur dapat tumbuh dan berkembang baik pada suhu 28 C - 34 C dan kelembaban di antara 65% - 85%. Jamur-jamur dapat merusak berbagai bahan antara lain tekstil, kertas, berbagai serat tumbuhan, kulit, karet, kayu, berbagai cat, berbagai pelumas, bahkan juga bahan isolasi maupun PVC. Bakteri-bakteri perannya dalam perusakan akan besar jika kelembabannya tinggi dan bendanya bersinggungan dengan tanah.

Konservasi Benda Sebagai Upaya yang Berkelanjutan

Konservasi benda bertujuan mengawetkan atau melestarikan benda yang dilestarikan adalah sifat-sifat fisika dan kimianya. Dengan upaya konservasi benda akan dapat dipertahankan sifat-sifat fisika dan kimia bahan yang menyusun benda menentukan cara konservasi yang dapat diterapkan pada benda tersebut. Dalam pengawetan benda ada istilah yang kita jumpai ialah istilah konservasi, preservasi dan restorasi. Preservasi dapat diartikan sebagai upaya yang dilakukan pada saat benda terbentuk. Jadi diterapkan pada benda-benda yang baru. Konservasi dapat diartikan sebagai upaya pengawetan pada benda yang telah lama terbentuk. Umur benda telah cukup panjang. Konservasi juga dapat diartikan sebagai upaya untuk mempertahankan benda agar tidak mengalami perubahan dan kerusakan. Restorasi secara harafiahnya ialah mengembalikan atau menjadikan kembali sama dengan keadaan atau bentuk aslinya. Restorasi dapat pula diartikan sebagai suatu upaya untuk mengembalikan obyek benar-benar kembali ke bentuk fisik (ujud) dan nilai estetik aslinya. Konservasi dapat diartikan dalam lingkup pengertian yang lebih luas lagi, dan dalam hal ini konservasi didefinisikan sebagai : (1) setiap upaya yang dilakukan untuk mengetahui sifat-sifat bahan yang dipakai untuk membuat benda cagar budaya, (2) setiap upaya untuk mengetahui penyebab perusakan dan penngendalian/pencegahan terhadap kerusakan benda, dan (3) setiap perbuatan untuk memperbaiki keadaan (kondisi) benda cagar budaya. Ungkapan tentang konservasi ini menjelaskan bahwa konservasi merupakan konsep pelestarian dan pengamanan benda cagar budaya. Konservasi mencakup dua aspek, yaitu (1) preservasi (sebarang upaya atau tindakan untuk menghambat atau menghentikan proses perusakan), dan (2) restorasi (tindakan yang diambil untuk memperlakukan ob-

yek dengan tujuan untuk membetulkan kembali setiap perubahan yang telah dialami benda). Jadi jelas preservasi merupakan upaya untuk memelihara obyek atau benda cagar budaya agar tetap dalam kondisi fisika dan kimiawi yang sehat. Benda yang dikonservasi dapat berada pada keadaan yang mendekati aslinya apabila cara konservasinya baik.

Tujuan konservasi dari segi sejarah berpangkal dari kenyataan bahwa peninggalan purbakala merupakan warisan budaya yang berkaitan dengan Arkeologi. Kehidupan manusia masa lalu dipelajari dan diteliti dengan menggunakan artefak-artefak atau peninggalan hasil kebudayaan masa lalu. Hasil penelitian ini dapat dipakai untuk penyusunan kembali sejarah perkembangan bangsa dan kebudayaannya.

Tujuan konservasi dari segi teknis adalah mengatasi benda cagar budaya terhadap kerusakan lebih lanjut dan terhadap kepunahannya. hasil konservasi merupakan ujud nyata benda cagar budaya.

Pada prinsipnya konservasi hanya dapat menghambat proses pelapukan dan tidak dapat menghentikan sama sekali. Oleh karena itu konservasi benda kuno (cagar budaya) seyogyanya dikonsepkan sebagai upaya perlindungan, pemeliharaan dan perawatan benda secara berkelanjutan. Dengan teknologi tertentu mungkin dapat diupayakan agar proses pelapukan terhenti sama sekali. Jika demikian halnya masih diperlukan penelitian yang cermat untuk dapat menilai segi positip dan negatif terhadap benda kuno. Pertimbangan-pertimbangan dari segi arkeologis harus dipertimbangkan. Keaslian benda dari segi teknis maupun arkeologisnya harus diperhatikan. Perlu diusahakan agar cara yang dipilih sesederhana mungkin sehingga perlakuan-perlakuan terhadap bendanya seminimal mungkin.

Upaya konservasi tidak selalu berhasil, misalnya, berbagai upaya telah dilakukan untuk menurunkan kelembaban pada suatu bangunan tua dengan maksud untuk menghambat perkembangan bakteri, jamur, lichenes, rayap dan serangga-serangga lain. Selain itu penurunan kelengasan juga ditujukan agar garam-garam tidak naik dengan gerakan kapiler pada bagian-bagiannya yang terbuat dari batu. Akibat penurunan kelengasan itu ialah berubahnya iklim mikro pada bangunan tua tersebut. Perubahan dalam iklim mikro tersebut menyebabkan penyusutan dan pembengkakan pada struktur-strukturnya yang terbuat dari

kayu. Selain itu lingkungan yang mengering itu menyebabkan pondasi bangunan mengering yang berakibat turunnya bangunan ke dalam tanah retaknya dinding yang terbuat dari batu dan bata.

Produk-produk baru yang berdasarkan pengujian-pengujian dalam laboratorium terbukti baik untuk konservasi benda batu maupun bata pada penerapannya di lapangan tidak berhasil. Suatu contoh, misalnya pada penggunaan silicone sebagai bahan konsolidasi dan sebagai bahan untuk membuat kedap air bangunan dari batu. Lapisan tipis silicone yang melapisi permukaan batu akan menahan air yang dapat meningkatkan tegangan pada permukaan batu sehingga mengelupas. Jadi penggunaan silicone menimbulkan kerusakan yang lebih parah jika dibandingkan dengan batu yang tidak dikonservasi sama sekali. Kenyataan ini menunjukkan betapa pentingnya pertimbangan-prtimbangan yang matang sebelum suatu cara konservasi diterapkan.

Pengertian konservasi benda sebagai upaya yang berkelanjutan, ialah bahwa setelah suatu upaya konservasi diterapkan perlu ditindaklanjuti dengan pemeliharaan dan perawatan agar pengaruh negatif faktor-faktor di luar benda terhadap sifat fisika dan kimia benda dapat diusahakan seminimal mungkin. Dengan cara ini maka setiap perbahan pada sifat fisika dan kimia bahan sebagai akibat dari tindakan konservasi dapat terus diikuti dan dicarikan jalan pemecahannya. Sejak awal harus difahami bahwa konservasi benda kuno (benda cagar budaya) adalah lain daripada konservasi benda pada umumnya. Keaslian dalam sifat fisika dan kimia bahan-benda kuno pada waktu ditemukan mungkin sudah amat berbeda dari sifat-sifat benda asllinya.

Pengamanan Benda Terhadap Kerusakan dan Kepunahan

Perlindungan dan pemeliharaan benda cagar budaya dilakukan dengan cara penyelamatan, pengamanan, perawatan dan pemugaran (Ps. 23 ayat 1, PP No. 10 Th. 1993). Perlindungan sebagaimana dimaksud dalam Ps 23 ayat (1) tersebut, untuk penyelamatan dan pengamanan dilakukan sebagai upaya untuk mencegah : (a) kerusakan karena faktor alam dan/atau akibat ulah manusia; (b) beralihnya pemilikan dan penguasaan kepada orang yang tidak berhak; serta (c) berubahnya keaslian dan nilai sejarahnya (Ps. 25 ayat 1, PP No. 10 Th. 1993). Pemeliharaan sebagai mana dimaksud dalam Ps. 23 ayat (1) dilakukan dengan

perawatan untuk penanggulangan terhadap : (a) kerusakan dan pelapukan akibat pengaruh proses alami dan hayati; dan (b) pencemaran (Ps. 26 ayat 1, PP No. 10 Th. 1993).

Dengan upaya konservasi benda dapat dilindungi terhadap perusakan lebih lanjut bahkan dapat dilestarikan jika diikuti dengan perawatan/pemeliharaan yang baik. Benda-benda dalam museum dapat dipertahankan untuk berada dalam kondisi lingkungan yang stabil, yaitu dengan cara mengatur suhu, kelembaban dan penyinaran di dalam ruang museum tersebut. Untuk benda-benda yang mudah rusak dapat diupayakan untuk disimpan dalam bejana yang kedap udara (*hermetik*) yang diisi dengan gas yang lamban (*inert*), sehingga reaksi-reaksi kimia antara benda dengan faktor-faktor di lingkunga benda dapat dihindarkan. Cara ini tidak peraktis jika diterapkan untuk benda-benda yang besar. Namun perlu disadari bahwa kemajuan dalam iptek akan membuka peluang untuk pengembangan teknik-teknik perllindungan dan pemeliharaan benda yang baru.

Untuk benda yang berupa bangunan upaya konservasinya lebih kompleks, karena pada upaya konservasinya kita berurusan dengan berbagai bahan penyusun bangunan tersebut. Selain itu kita juga perlu memperhatikan konservasi lingkungannya. Perubahan-perubahan dalam lingkungan mikro akan mempengaruhi sifat fisika dan kimia bahan yang dapat menimbulkan masalah pada perawatan selanjutnya.

Dari segi pengamanan benda cagar budaya yang telah dikonservasi terhadap kerusakan-kerusakan ataupun terhadap kepunahannya, faktor-faktor yang perlu diperhatikan ialah bencana alam (gempa, banjir dsb.nya), faktor manusia (perang dan tindakan vandal) dan faktor-faktor lingkungan alami. Kerusakan yang dapat ditimbulkan oleh faktor manusia juga meliputi kerusakan karena salah penanganan (*mis handling*), ditelantarkan, cara penyimpanan yang keliru, kecelakaan dan kebakaran. Banyak kerusakan yang terjadi pada benda bersifat kerusakan fisika yang sebenarnya mudah diatasi yaitu dengan cara penanganan yang cermat dan dengan mengikuti pedoman-pedoman penanganan benda.

Penutup

Pada prinsipnya konservasi hanya dapat menghambat proses pelapukan benda dan tidak dapat menghentikannya sama sekali. Konservasi harus diartikan sebagai upaya yang berkelanjutan tanpa kesudahan. Ilmu konservasi

betumpu pada Ilmu Bahan dan Teknologi Bahan. Pada konservasi benda cagar budaya, konservasi mencakup pengertian perlindungan, pemeliharaan dan perawatan. Arti perawatan sendiri bermakna pemeliharaan yang sebaik-baiknya agar keadaan benda dari segi fisika dan kimianya tidak berubah.

Konservasi benda cagar budaya tidak sama dengan konservasi benda pada umumnya. Pada konservasi benda cagar budaya nilai budaya dan sejarah yang "melekat" pada bendanya harus diusahakan turut diawetkan dan dilestarikan. Upaya konservasi benda cagar budaya yang baik tidak boleh hanya bertumpu pada pertimbangan teknis saja tetapi juga pertimbngan dari segi budaya dan sejarah. Ungkapan ini memang tidak mudah dalam pelaksanaannya. Namun ungkapan tersebut merupakan prasyarat pada konservasi benda cagar budaya. Metode konservasi yang akan diterapkan harus benar-benar berlandaskan penelitian yang cermat. Memang tugas konservator adalah tugas yang berat., Karena ia harus menjamin bahwa obyek sejarah dan yang bernilai seni tetap "utuh" dan dapat dillihat oleh generasi yang akan datang.

KEPUSTAKAAN

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun1992 Tentang Benda Cagar Budaya

---

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 1993 Tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya.

Guidelines for The Management of Cultural Heritages. ICOMOS 1992.

Preservasing and Restoring of Monuments and Historic Buildings. Museum and Monuments XIV. Unesco Paris 1977.

Agrawal, O.P.

1977 Care and Preservation of Museum Objects. National Research Laboratory for Conservation of Cultural Property. New Delhi.

Bonner F.T. & Phillips M.

1957. Matter and Its Classification. Dalam Principles of Phyisical Science. Adison-Wesley Publishing Co. Massachusets.

Knofel D.

1975 Corrosion of Building Materials. Van Nostrand Reinhold Co. New York.

Greathouse, GA. & Wessel, G.J.

1954. Deteriation of Materials. Reinhold Publishing Co. London.

Nanda, J.N. & Sanyal B.

1977. Materials Science and Technology. Universal Book Corporation. Bombay. India.

Neelmony, C.

1974 Some Faulty Approaches and Preservation. O.P. Agrawal (Ed) Conservation of Cultural Property in India Vol. VII p. 32-37.

Plenderleith, H.J.

1956 The Conservation of Atiquities and Work of Art. Oxford University Press. London.

Strahler, A.N. & Strahler, A.H.

1973. Pathways of Matter in the Biosphere. Dalam Environmental Geoscience: Interactions Between Natural Ecosystem and Man. Hamilton Publishing Co. Santa Barbara.

METODE KOMUNIKASI PENYULUHAN BENDA CAGAR BUDAYA

Bambang Sulistyanto

I. Pendahuluan

Kalau kita konsekuen terhadap konsep umum, bahwa "ketidaktahuan" atau pun sikap dan perilaku negatif merupakan salah satu faktor penyebab terjadinya proses pemiskinan Benda Cagar Budaya (selanjutnya disingkat BCB), maka penyuluhan merupakan bagian yang tidak dapat dilepaskan dalam aktivitas arkeologi. Apalagi penyuluhan kepada masyarakat Indonesia yang beragam latar belakang budaya dan berbeda tingkat pengetahuannya, jelas merupakan tugas yang tidak mudah. Sebab tujuannya bukan saja untuk meningkatkan pemahaman dan menyadarkan pentingnya BCB melainkan perubahan sikap untuk akhirnya sampai pada rasa ikut memiliki (*sense of belonging*).

Upaya penyadaran ini menjadi begitu penting dengan munculnya Undang-Undang RI Nomor 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya, yang dalam realitas belum semua masyarakat memahaminya. Khususnya sanksi hukum yang beritu besar ini kiranya hanya akan menimbulkan persoalan baru tanpa ada upaya yang sungguh-sungguh untuk penyadarannya. Disinilah antara lain pentingnya penyuluhan BCB.

Penyuluhan BCB pada hakekatnya adalah suatu sistem penyampaian informasi, konsultasi dan bimbingan kepada masyarakat luas guna meningkatkan pemahaman, kesadaran dan kemauan anggota masyarakat sebagai warga negara. Penyuluhan merupakan suatu proses komunikasi, karena itu dalam pelaksanaannya penyuluh harus memahami dan menguasai teknik, berkomunikasi yang baik serta ciri-ciri sasaran masyarakat yang akan diberi penyuluhan.

Mengingat beratnya tugas yang diemban, maka menjadi penyuluh BCB tidak cukup hanya berbekal kemampuan teknis kearkeologian semata, namun perlu juga ditunjang dengan berbagai pengetahuan dan ketrampilan agar materi yang diberikan dapat diterima oleh pihak yang disuluh secara efektif. Dalam

konteks inilah makalah ini akan mengkaji strategi penyuluhan BCB dengan menekankan pada aspek komunikasi. Aspek komunikasi ini dipilih, karena berdasarkan anggapan bahwa komunikasi dapat dipergunakan untuk mempengaruhi tindakan manusia ke arah yagn diharapkan, apabila teknik-teknik komunikasi itu dipelajari secara sungguh-sungguh (Rakhmat 1993: 112).

II. Pengertian dan Proses Komunikasi

2.1 Pengertian Komunikasi

Sejak tahun enampuluhan orang mulai menyadari bahwa komunikasi merupakan kunci dari perubahan sosial. Komunikasi merupakan faktor penting di dalam setiap perubahan sosial (Dja'far 1982: 63). Menurut Carl L. Hovland, komunikasi adalah upaya yang sistematis untuk merumuskan azas-azas penyampaian informasi serta pembentukan pendapat dan sikap.

Difinisi Hovland di atas menunjukkan bahwa yang dijadikan obyek komunikasi bukan saja penyampaian informasi, melainkan juga pembentukan pendapat (*public opinion*) dan sikap publik (*public attitude*) yang kehidupan sosial dan politik memainkan peranan penting. Bahkan dalam definisinya secara khusus mengenai komunikasi, Hovland (1973: 43) mengatakan, komunikasi adalah proses pengubahan perilaku orang sesuai dengan yang diinginkan. Namun demikian, seseorang akan mampu mengubah sikap, pendapat, atau perilaku orang lain apabila komunikasinya itu memang komunikatif dalam arti ada persamaan makna perbincangan antara dua pihak yang terlibat, yakni orang yang mengubah dan orang yang diubah. Dikatakan perlu ada persamaan makna, karena aktivitas komunikasi pada hakekatnya bukan hanya informatif yaitu agar orang lain mengerti dan tahu, melainkan juga persuasif, yaitu agar orang lain bersedia menerima suatu paham atau peraturan tertentu untuk melakukan suatu perbuatan atau kegiatan dan lain-lain. Dalam konteks penyuluhan BCB, tentu saja agar orang lain atau masyarakat yang disuluh tidak hanya mengerti undang-undang BCB melainkan juga terlibat melakukan pelestarian.

Dengan demikian keahlian berkomunikasi secara efektif merupakan kunci suksesnya suatu program penyuluhan. Untuk itu seorang penyuluh penting untuk memahami paradigma komunikasi sebagaimana dikemukakan oleh Harold

Lasswell yang mengatakan, bahwa cara yang baik untuk melancarkan suatu komunikasi ialah menjawab pertanyaan *Who Say What in Which Channel to Whom With What Effect?*

Paradigma Lasswell di atas menunjukkan bahwa komunikasi meliputi lima komponen, yakni: Komunikator (*source*), pesan (*message*), Media (*channel*), Komunikan (*receiver*), Efek (*impact*). Jadi, berdasarkan paradigma tersebut, komunikasi adalah proses penyampaian pesan oleh komunikator kepada komunikan melalui media yang menimbulkan efek tertentu (Lasswell 1972: 46-48).

Kalau paradigma komunikasi di atas akan diterapkan pada penyuluhan BCB, dapatlah dirumuskan sebagai berikut.

1. Komunikator, merupakan *adopter* atau pembaharu yang dalam konteks di sini adalah penyuluh itu sendiri.
2. Pesan atau *message*, di sini yang menjadi masalah adalah bagaimana merumuskan pesan tadi sebaik-baiknya dalam bahasa yang mudah dimengerti.
3. Saluran atau *chanell*, dalam hal ini komunikasi yang berlangsung adalah komunikasi antar pesona.
4. Komunikan, khalayak atau *audience*, khalayak penting sekali diperhatikan, karena merekalah yang akan menerima pesan-pesan tadi. Komunikasi baru dapat berjalan secara efektif jika pesan tadi dirumuskan dalam bahasa yagn dimengerti oleh komunikan. Masyarakat Jawa misalnya yang hanya mengerti bahasa Jawa, tidak mungkin dapat didekati dengan pesan yang berbahasa Melayu.
5. Efek atau pengaruh, merupakan tujuan setiap komunikasi dan untuk mengetahuinya perlu adanya evaluasi terhadap reaksi yang timbul setelah komunikasi. Karena komunikasi dalam penyuluhan BCB di sini bersifat antarpersona pengaruh atau efek komunikasi dapat langsung diketahui dengan cara mengamati sikap, tingkah laku dan mimik muka komunikan. Dalam hubungan ini, komunikator perlu bersikap tanggap terhadap tanggapan komunikan, sehingga komunikator dapat segera mengubah gaya komunikasinya ketika mengetahui umpan balik dari komunikan bersifat negatif.

2.2 Proses Komunikasi

Komunikasi terjadi karena adanya seseorang yang mengirimkan informasi atau pesan kepada orang lain. Komunikasi dapat berlangsung jika terjadi ke-

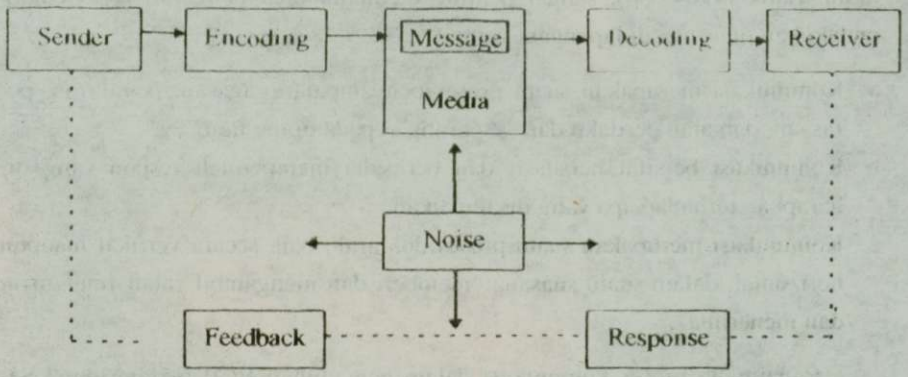
samaan makna dalam pesan yang diberikan oleh komunikator kepada komunikan. Tiga konsep dasar komunikasi sebagaimana dikemukakan oleh Djamaludin Malik (1984: 56), sangat penting dipahami oleh penyuluh BCB dalam melakukan tugasnya di lapangan, yaitu:

a. Komunikasi merupakan suatu proses penyampaian gagasan, pemikiran, perasaan, dan atau perilaku dari seseorang kepada orang lain.
b. Komunikasi bersifat persuasif dan berusaha memperoleh respon yang diharapkan terhadap apa yang disampaikan.
c. Komunikasi merupakan suatu proses dua arah, baik secara vertikal maupun horizontal, dalam suatu suasana "memberi dan mengambil" atau "mengirim dan menerima".

Bagaimana proses komunikasi dalam penyuluhan BCB berlangsung? Seperti proses komunikasi dua arah lainnya, pertama-tama komunikator perlu merumuskan pesan yang akan disampaikan kepada komunikan. Ini berarti komunikator atau penyuluh penting memformulasikan pikiran dan atau perasaannya ke dalam lambang (bahasa) yang diperkirakan akan dimengerti oleh komunikan. Kemudian giliran komunikan untuk mentafsirkan pesan dari komunikator tersebut. Ini berarti ia menafsirkan lambang yang mengandung pikiran dan atau perasaannya tadi dalam konteks pengertiannya. Sampai di sini, komunikator berfungsi sebagai *encoder*, dan komunikan sebagai *decoder*.

Akan tetapi karena dalam penyuluhan menggunakan komunikasi antarpersona yang bersifat dialogis, maka ketika komunikan memberikan respon berupa tanggapan, maka yang terjadi adalah penggantian fungsi; penyuluh BCB sebagai *decoder* dan komonikan sebagai *encoder*. Tanggapan dari komunikan itu dinamakan arus balik (*feedback*). Arus balik ini dalam proses komunikasi penyuluhan biasanya berlangsung pada waktu acara tanya jawab. Umpan balik ini sangat memainkan peranan penting, sebab akan ikut memberikan warna bagi keberhasilan komunikasi penyuluhan. Penyuluh yang baik adalah orang yang selalu memperhatikan umpan balik tersebut, sehingga ia dapat segera mengubah atau meluruskan kembali ketika ia mengetahui bahwa umpan balik dari komunikasi bersifat negatif.

Untuk memperoleh kejelasan, berikut ini ditampilkan model proses komunikasi dari Philip Kolter (1988: 49) dengan berbagai modifikasi



Keterangan:

Sender, komunikator (penyuluh) yang menyampaikan pesan kepada seseorang atau sejumlah orang

Encoding, proses pengalihan pikiran ke dalam bentuk lambang (bahasa)

Message, pesan yang disampaikan oleh penyuluh

Decoding, proses pentafsiran pesan

Receiver, komunikasi penerima pesan dari penyuluh

Response, tanggapan, reaksi komunikan setelah diterpa pesan

Feedback, umpan balik, tanggapan komunikan apabila tersampaikan

Noise, gangguan tak terencana yang terjadi dalam proses komunikasi sebagai akibat diterimanya pesan lain oleh komunikan yang berbeda dengan pesan yang disampaikan oleh penyuluh kepadanya.

Pengalaman melakukan penyuluhan di berbagai daerah, umpan balik biasanya berupa pertanyaan bernada minta petunjuk teknis pelaksanaan atau tanggapan akibat perilaku negatif orang lain terhadap BCB. Dari umpan balik inilah sebenarnya dapat diketahui apakah pesan penyuluhan yang disampaikan kepada komunikan itu berhasil diterima atau gagal dimengerti. Atau dengan perkataan lain, komunikasi kita itu komunikatif atau tidak?

Agar komunikasi dalam penyuluhan berjalan wajar dan mencapai tujuan, maka haruslah pesan yang disampaikan oleh penyuluh dapat ditafsirkan secara benar oleh komunikan. Artinya penafsiran makna pesan harus sesuai dengan perumusan oleh penyuluh, agar pesan tidak berubah maknanya. Oleh karena itu, penyuluh harus memahami situasi dan kondisi komunikan agar penyuluh bisa merumuskan pesan dengan tepat, sesuai dengan kemampuan sasaran.

Wilbur Scramm, menyatakan bahwa komunikasi akan berhasil apabila pesan yang disampaikan oleh komunikator sesuai dengan kerangka acuan, yakni paduan pengalaman dan pengertian (*collection of experience and meanings*) yang pernah diperoleh komunikan. Bidang pengalaman (*field of experience*) menurut Scramm merupakan faktor penting yang mampu memperlancar proses komunikasi.

Lebih lanjut Scramm (1971: 153) merumuskan empat syarat untuk mencapai komunikasi yang efektif. Pertama, pesan yang disampaikan harus dapat menarik perhatian komunikan atau khalayak yang dituju. Kedua, pesan harus mempergunakan lambang-lambang yang dimengerti oleh komunikan yang dituju. Ketiga, pesan harus mampu menumbuhkan kebutuhan pribadi dari khalayak. Keempat, pesan harus memuat upaya bagaimana dapat memenuhi kebutuhan pribadi dan harus pula tidak lepas dari lingkungan budaya.

Dari sini jelas, bahwa seorang penyuluh BCS harus menguasai masalah yang menyangkut tentang komunikan atau khalayak, media (*channel*), dan pesan (*message*). Singkatnya komponen dari suatu proses komunikasi harus dipahamimya. Ini tidak berarti bahwa setiap petugas penyuluhan BCS harus memahami masalah ini secara ilmiah atau teknis, akan tetapi ia harus mengetahui karakteristik dan fungsi dari komponen-komponen tadi untuk kepentingan operasionalnya.

III. Penyuluh BCB sebagai Komunikator Perubahan Sikap

3.1 Penyuluh BCB Sebagai Komunikator

Penyuluh BCB adalah seorang komunikator, karena harus menyampaikan pesan kepada masyarakat. Tugasnya ialah menjelaskan masalah kearkeologian kepada masyarakat dengan tujuan meningkatkan kemampuan masyarakat akan pentingnya makna BCB. Dengan kata lain penyuluh BCB dituntut untuk mampu

meyakinkan masyarakat tentang pentingnya peranan BCB dan perlunya masyarakat ikut serta melestarikan BCB.

Mempertimbangkan belum sepenuhnya masyarakat selama ini mempunyai citra yang positif terhadap BCB, disamping belum banyak mengetahui UU RI No. 5/1992 tentang BCB, maka penyuluh BCB dituntut pula untuk mampu memperkenalkan nilai-nilai baru dan mengajak masyarakat menggantikan nilai-nilai yang tidak sesuai dengan nilai-nilai baru yang ingin ditanamkan, yaitu kesadaran untuk terlibat dalam usaha pelestarian. Dengan demikian, hasil akhir dari tugas penyuluh BCB adalah perubahan sikap hidup masyarakat untuk menghargai warisan budaya.

Melihat tugas penyuluh BCB tersebut, maka jenis-jenis komunikasi yang terpenting harus diketahui dan dikuasai tekniknya oleh seorang penyuluh adalah komunikasi persuasif. Meraih tujuan jenis komunikasi persuasif, jauh lebih sukar dibandingkan dengan komunikasi informatif, karena menyangkut perubahan sikap hidup. Oleh karena itu, penyuluh BCB disamping menguasai materi penyuluhan dan terampil membawakan presentasi, harus pula memahami proses pembentukan dan perubahan sikap (Tika 1992: 45).

3.2 Perubahan Sikap

Dapatkah sikap itu diubah? Menurut Midlebrook (1974: 73) sikap atau *attitude* terbentuk karena adanya interaksi sosial yang dialami individu. Sikap adalah kecenderungan bertindak berpersepsi dan berpikir dengan cara-cara tertentu. Sikap berbeda dengan perilaku dan sikap merupakan kecenderungan untuk berperilaku, karena sikap itu terbentuk dari pengalaman individu, bukan bawaan sejak lahir, tetapi merupakan hasil belajar, maka sikap dapat diperteguh dan diubah.

Dilihat dari strukturnya, Mann (1969) merumuskan sikap terdiri dari tiga komponen pokok yang saling menunjang, yaitu komponen kognitif (*cognitif*), kompunen efektif (affectif), dan komponen perilaku (*conative*).

3.2.1 Kompunen Kognitif

Kompunen ini berisikan persepsi, kepercayaan atau keyakinan yang dimiliki orang tentang obyek sikap. Seringkali kompunen kognitif ini disamakan

dengan pandangan atau opini. Pandangan yang diyakini itu, tentu saja belum tentu merupakan kebenaran (Azwar 1988: 18). Dalam konteks permasalahan BCB sebagai obyek sikap, kompunen kognitif itu antara lain apa yang dipercayai seseorang tentang kegunaan BCB. Keyakinan itu ada yang bersifat positif ada yang bersifat negatif. Karena keyakinan itu sudah terpola dalam pikirannya, maka dengan sendirinya aspek keyakinan yang positif akan menimbulkan sikap yang positif, demikian pula sebaliknya.

Keyakinan sebagai kompunen kognitif, tidak selalu akurat. Sebab bisa jadi keyakinan itu terbentuk karena tidak adanya informasi yang tepat. Tetapi bisa juga terbentuk oleh hal-hal lain yang berkaitan dengan sistem, misalnya, besarnya uang ganti rugi temuan yang diberikan oleh pemerintah, atau kemudahan dan kecepatan proses pemberian hadiah temuan dan lain-lain. Semakin banyak citra positif yang diyakini masyarakat tentang BCB, maka akan semakin positif pula sikap orang terhadap BCB itu sendiri.

3.2.2 Kompunen Efektif

Kompunen ini menyangkut reaksi emosional terhadap obyek sikap. Secara umum, kompunen ini disamakan dengan perasaan senang atau tidak senang yang dimiliki terhadap obyek sikap. Reaksi emosional ini pada umumnya ditentukan oleh kepercayaan atau apa yang kita percayai benar bagi obyek sikap. Bila kita percaya, bahwa BCB memiliki makna yang penting, maka sangat mungkin akan terbentuk efek sikap yang positif, setidaknya tidak akan terbentuk sikap tidak suka.

3.2.3 Kompunen Perilaku

Kompunen ini menunjukkan bagaimana kecenderungan perilaku seseorang berkaitan dengan obyek sikap yang dihadapinya. Asumsi dasarnya adalah bahwa keyakinan dan perasaan mempengaruhi perilaku. Dalam konteks BCB, bagaimana seseorang dapat menghardai BCB, kalau orang tersebut tidak menyenangi dan mengetahui makna pentingnya. Jadi, semakin orang senang pada BCB, semakin besar kecenderungannya untuk menghargai dan melestarikannya.

IV. Pendekatan Persuasif dalam Penyuluhan BCB

Persuasif sebagaimana dirumuskan oleh Beetinghous (1983: 24) adalah komunikasi yang secara sadar dirancang manusia untuk mengubah sikap dan tindakan orang lain ke arah tujuan yang sudah ditetapkan. Dalam komunikasi persuasif ada tiga aspek pokok yang menentukan aktivitas dalam mengubah sikap, yakni komunikator, cara komunikasi serta penerima pesan.

4.1 Komunikator

Penelitian memperlihatkan, bahwa efektivitas komunikator dalam menyampaikan pesannya (dalam hal ini pesan yang bertujuan untuk pengubahan sikap) akan tergantung pada beberapa hal antara lain kredibilitas daya tarik dan kekuatan komonikator itu (Azwar 1988: 45-47).

Jika seseorang dimotivasi oleh keinginan mencari kebenaran atau pengetahuan, maka ia akan lebih mudah terbujuk atau tersugesti bila komunikatornya adalah seorang yang dianggapnya memahami mengenai hal yang ingin diketahuinya atau bila komunikator adalah orang yang dipercaya. Dalam konteks penyuluhan BCB seyogyanya memang perlu dilakukan oleh arkeolog, karena kredibilitas terakui dan besar kemungkinan akan dapat mempengaruhi perubahan sikap, jika dibandingkan dengan kalau penyuluhan BCB dilakukan oleh ahli pertanian misalnya.

Namun pada sisi lain, sikap dapat juga diubah oleh komunikator yang bukan seorang ahli dalam bidangnya, akan tetapi oleh figur yang dipercayai oleh masyarakat yang bersangkutan. Tentu saja pemanfaatan figur seperti ini perlu ada pengarahan dan kesepakatan sebelumnya dan arkeolog berkenaan dengan pesan-pesan yang perlu disampaikan. Mengingat penyuluhan BCB, selalu diakhiri dengan tanya jawab, bagaimana juga figur ini perlu didampingi oleh penyuluh yang arkeolog.

Proses psikologis kedua yang dapat mempengaruhi sikap, adalah komunikator yang menarik secara pisik atau orang yang populer. Orang yang populer belum tentu secara pisik menarik misalnya pelawak dan tokoh agama. Dalam upaya mengubah sikap tokoh populer ini berdasarkan penelitian (Tika 1992: 112) sering lebih berhasil mengubah sikap jika dibanding dengan tokoh yang kurang populer. Oleh karena itu dalam penyuluhan BCB, figur-figur populer ini

perlu diajak kerja sama dalam usaha membujuk ke arah perubahan sikap yang dikehendaki.

Mempertimbangkan penyuluhan BCB berkaitan dengan aspek hukum dan pelanggaran, maka dapat dimanfaatkan komunikator yang memiliki kekuatan atau power pada masyarakat yang dituju. Kekuatan disini berarti kekuasaan atau pengaruh. Sudah barang tentu komunikator seperti ini, perlu diberikan bekal terlebih dulu tentang arkeologi sebagai obyek pembicaraan. Bersama-sama dengan komunikator yang memang arkeolog, mereka dapat ditempatkan pada daerah-daerah yang masyarakatnya agak liar seperti di kawasan Situs Sangiran. Pada berbagai proses indoktrinasi politik, teknik pengubahan sikap seperti ini seringkali dilakukan, sengaja untuk membangkitkan rasa takut untuk menentang sugesti sikap yang kita inginkan.

4.2 Cara Komunikasi

Cara penyampaian pesan komunikasi ikut menentukan apakah pesan akan efektif untuk mengubah sikap. Salah satu cara yagn dapat dipakai adalah penyampaian pesan disertai yang dengan emosi "kekhawatiran" atau "takut". Kampanye dengan memancing emosi "takut" ini seringkali kita saksikan dan sempat membuat kita berpikir panjang. Misalnya upaya pencegahan AIDS yang mematikan itu, dengan menunjukkan gambar tengkorak. Demikian pula usaha pengumpulan dana palang merah, dengan memperlihatkan korban akibat perang dan mempertontonkan gambar yang dapat menimbulkan rasa haru.

Dalam penyuluhan BCB cara seperti ini dapat dilakukan, misalnya dengan menampilkan gambar-gambar suasana lingkungan situs yang rusak akibat perilaku negatif manusia. Tentu saja meluasnya kegiatan komunikasi sangat menentukan kemampuan komunikasi mengubah sikap. Pemanfaatan berbagai saluran komunikasi baik cetak, elektronik maupun brosur dan papan nama dan sebagainya akan memperkuat kemampuan membentuk dan mengubah sikap. Keberhasilan Keluarga Berencana di Indonesia adalah akibat pemanfaatan saluran komunikasi secara luas.

4.3 Penerima Pesan

Kemampuan komunikasi mengubah sikap ditentukan oleh sifat-sifat penerima pesan. Tingkat pendidikan, sifat kepribadian dan pengalaman, akan

menentukan kemampuan komunikasi mengubah sikap. Beberapa penelitian memperlihatkan orang yang memiliki sifat kepribadian yang tinggi, lebih sukar untuk dipengaruhi (Tika 1992: 113). Di sinilah pentingnya seorang penyuluh BCB memahami lebih dulu kerangka acuan khalayak yang akan disuluh, agar tepat memilih strategi penyampaian pesan, apakah perlu bersifat emosional atau rasional?

Bagaimana juga pesan rasional, masih memerlukan aspek efektif untuk dapat membawa perubahan sikap. Sedangkan pesan-pesan emosional memerlukan pula rasionalisasi untuk mengubah komponen kognitif. Sesungguhnya perubahan sikap memerlukan proses dan tidak dapat ditinjau dari satu atau dua faktor secara terpisah, sebab proses itu sendiri meliatkan berbagai hal yang saling berinteraksi.

V. Kesimpulan

Penyuluhan BCB pada hakekatnya adalah suatu sistem penyampaian informasi, konsultasi dan bimbingan kepada masyarakat guna meningkatkan pemahaman dan kesadaran mengenai pentingnya BCB. Karena penyuluhan BCB menyangkut masalah kesadaran manusia, maka tujuan akhir dari penyuluhan adalah perubahan sikap.

Tugas merubah sikap hidup seseorang atau sekelompok orang ke arah sikap yang dikehendaki, jelas tidak mudah. Oleh karena itu kecenderungan penyuluh BCB sebagai inovator, harus memahami dan menguasai teknik berkomunikasi yang efektif, disamping penguasaan materi yang akan disampaikan.

Mempertimbangkan tugas penyuluh BCB sebagai inovator perubahan sikap, sikap maka jenis komunikasi yang penting untuk diterapkan adalah komunikasi persuasif. Komunikasi ini pada hakekatnya bersifat membujuk agar komunikan mau mengubah sikapnya sesuai dengansikap yang diinginkan oleh komunikator. Dengan demikian, untuk meraih tujuan komunikasi persuasif lebih sukar dibanding dengan jenis komunikasi informatif. Dalam konteks ini, penyuluh BCB di samping menguasai materi kearkeologian dan terampil berkomunikasi secara efektif, harus pula memahami proses pembentukan sikap dan perubahan sikap. Sikap pada hakekatnya dapat dirubah, jika pesan yang disampaikan komunikatif dan mampu menimbulkan kebutuhan pribadi. Sudah tahu

perubahan sikap akan membutuhkan proses dan tidak dapat diatasi dari satu atau dua faktor secara terpisah, sebab perubahan sikap melibatkan berbagai faktor yang saling berinteraksi.

KEPUSTAKAAN

Anonim

1992 *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya.*

1993 *Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 1993 Tantang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya.*

Azwar, Saifuddin

1988 *Sikap Manusia Teori dan Pengukurannya.* Yogyakarta: Liberty

Bettingshaus

1973 *Persuasive Communication.* New York: Holt Rinehart.

Djafar Assegaff

tt *Hubungan Masyarakat dalam Praktek.* Jakarta: Ghalia Indonesia.

Kolter, Philip

1988 *Marketing Management.* Sydney: Prentice-Hall.

Lasswell, Harold D.

1972 *The Struktur and Function of Communication in Society.*

Malik, Djamaluddin

1994 *Komunikasi Persuasif.* Bandung: Rosdakarya Offset.

Mann, L.

1969 *Social Psychology Sidney.* John Wiley & Sons Australia LTD.

Middlebrook PN

1974 *Social Psychology and Modern Life.* New York: Alfred A. Knopt, INC.

Nocrjaya, Tika dkk.

1992 *Dasar-dasar Ilmu Sosial Untuk Public Relation*. Jakarta: Bina Rena Pariwara

Rakhmat Djalaludin

1993 *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya

Schramm, Wilbur

1977 *The Process and Effects of Mass Communication*. London: University of Illinois.



Foto 4. Suasana persidangan

PELAKSANAAN UU NO. 5 TAHUN 1992 TENTANG BENDA CAGAR BUDAYA TERHADAP PELESTARIAN BANGUNAN BERSEJARAH DAN PURBAKALA

Siti Nurbaiti

Pendahuluan

Cepatnya pembangunan fisik di Indonesia akhir-akhir ini, khususnya perkembangan pembangunan fisik di DKI Jakarta, memang menggembirakan, akan tetapi akibat pembangunan fisik tersebut juga membawa dampak negatif terhadap usaha pelestarian bangunan bersejarah dan purbakala, yaitu adanya kenyataan bahwa bangunan-bangunan tersebut terancam musnah atau sudah dimusnahkan dimana pada umumnya bangunan-bangunan tersebut terletak di lokasi strategis sehingga makin banyak pihak yang ingin memiliki lokasi tersebut untuk dibongkar dan diganti dengan bangunan vang baru dan bersifat modern Suatu kenyataan pula, bahwa DKI Jakarta merupakan Ibukota negara yang telah berkembang menjadi pusat segala kegiatan dan merupakan tempat yang strategis untuk kepentingan bisnis Akibat dari cepatnya pembangungan fisik tersebut, memaksa para pihak untuk tidak atau kurang memperhatikan kelestarian peninggalan bersejarah dan purbakala, karena seringkali didesak oleh kebutuhan tanah, sehingga bangunan-bangunan tersebut dibongkar oleh pemiliknya atau juga oleh pemerintah.

Situasi yang demikian memang tidak dapat dihindari, karena walau bagaimanapun setiap pembangunan akan membawa perubahan lingkungan alam dan sosial dari lingkungan dimana kegiatan itu berlangsung. Akibatnya adalah timbul perubahan keseimbangan dalam ekosistem yang selanjutnya dapat menimbulkan berbagai dampak, baik yang bersifat politik maupun yang negatif. Disamping itu, Undang-undang lama yang ada (Monumenten Ordonnatie No. 238 Tahun 1931), hanya memberikan sanksi hukuman yang sangat ringan terhadap perusak benda cagar budaya, berupa hukuman tahanan setinggi-tingginya 3 (tiga) bulan dan/atau denda yang tidak lebih dari 500 Gulden, kurs sekarang sekitar Rp. 60.000,- (Pasal 12 ayat (1) M.O). Keadaan ini menunjukkan disamping

kurangnya kesadaran masyarakat, juga menunjukkan bahwa masyarakat masih mengabaikan peraturan, yang dalam hal ini terasa sekali bahwa ilmu Arkeologi belum mendapat tempat yang layak di masyarakat.

Beberapa contoh kasus yang pernah terjadi dari pelaksanaan pembangunan di DKI Jakarta, akibat dari lemahnya peraturan yang ada adalah, seperti musnahnya Hotel des Indes (sekarang telah menjadi pusat pertokoan Duta Merlin); Hotel der Nederlanden (sekarang gedung Bina Graha); dan Gedung Societit de Harmonie (sekarang sudah menjadi jalan raya). Dengan dalih pembangunan, gedung-gedung tersebut musnah dan kini tinggal namanya saja dan mungkin juga tidak akan terdengar lagi.

Sebagaimana diketahui, bangunan bersejarah dan purbakala yang ada, merupakan hasil proses sejarah bangsa. Bangunan-bangunan tersebut merupakan bukti autentik sebagai bukti nyata dari warisan bangsa dan juga merupakan kekayaan budaya bangsa yang penting artinya bagi pemahaman dan pengembangan sejarah. Ilmu pengetahuan dan kebudayaan serta pemanfaatan lain dalam rangka kepentingan nasional, kita sebagai suatu bangsa yang pernah mengalami proses sejarah dan budaya yang cukup panjang, seharusnya berhak dan bangga dapat membuktikannya melalui peninggalan-peninggalannya, bukan malah merusaknya.

Syukurlah, untuk mengatasi kelemahan Undang-undang yang lama (M.O. 1931 No. 238), pemerintah sejak tanggal 21 Maret 1992 telah mengeluarkan UU No. 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya (L.N. No. 27 Tahun 1992). Undang-undang tersebut, pada tanggal 21 Maret 1996 ini, akan memasuki tahun ke-IV masa berlakunya, untuk itu dalam tulisan ini akan ditinjau mengenai bagaimana pelasanaan UU No. 5 Tahun 1992 terhadap usaha pelestarian bangunan bersejarah dan purbakala, khususnya yang berada di DKI Jakarta? dengan perkataan lain, apakah kekuatan UU tersebut sudah berjalan efektif?

Dasar Hukum Berlakunya UU No. 5 Tahun 1992

Dengan berlakunya UU No. 5 Tahun 1992, maka jelas merupakan salah satu produk hukum yang sangat menggembirakan, terutama bagi komunitas arkeolog Indonesia dan sekaligus juga menandai berakhirnya peraturan perundang-undangan yang lama, kehadiran UU ini selain sudah memenuhi pro-

sedur yang ditetapkan dalam Pasal 5 zayat (1) jo Pasal 20 ayat (1) dan Pasal 32 UUD 1945, juga mempunyai landasan yang kuat, yang terdapat dalam Pasal 14 UU No. 4 Tahun 1982 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup (LN No. 12 Tahun 1982), yang menyebutkan:

> "Ketentuan tentang Perlindungan Cagar Budaya ditetapkan dengan Undang-undang"

Dan dalam Penjelasannya:

> "Perlindungan Cagar Budaya ditujukan kepada konservasi peninggalan budaya yang mengandung nilai-nilai luhur"

Dengan demikian kehendak dari UU No. 14 Tahun 1982 telah terpenuhi. Disamping itu, sebagai Peraturan Pelaksanaannya telah dikeluarkan Peraturan Pemerintah No. 10 Tahun 1993 (L.N. No. 14 Tahun 1993) dan juga berbagai keputusan dan instruksi yang dikeluarkan oleh instansi pemerintah yang terkait dengan masalah pelestarian bangunan bersejarah dan purbakala, yang mana keputusan/instruksi yang dikeluarkan sebelum berlakunya UU No. 5 Tahun 1992 tetap berlaku sepanjang tidak bertentangan dengan UU No. 5 Tahun 1992 atau belum diganti berdasarkan PP 10 Tahun 1993.

Isi/Materi

Undang-undang No. 5 Tahun 1992 itu sendiri terdiri dari 10 Bab 32 Pasal:

Bab I (Pasal 1) tentang Ketentuan Umum;
Bab II (Pasal 2-3) tentang Tujuan dan Lingkup;
Bab III (Pasal 4-12) tentang Penguasaan, Pemilikan, Penemuan dan Pencarian;
Bab IV (Pasal 13-17) tentang Perlindungan dan Pemeliharaan;
Bab V (Pasal 18) tentang Pengelolaan;
Bab VI (Pasal 19-23) tentang Pemanfaatan;
Bab VII (Pasal 24-25) tentang Pengawasan;
Bab VIII (Pasal 26-29) tentang Ketentuan Pidana;
Bab IX (Pasal 30) tentang Ketentuan Peralihan;
Bab X (Pasal 31-32) tentang Ketentuan Penutup.

Secara umum ini Undang-undang merupakan penjabaran operasional dari cita-cita hukum yang norma pokoknya dituangkan dalam UUD1945. Akan tetapi UU yang dibuat oleh pemerintah itu mempunyai sasarannya sendiri atau kelompok adresatnya, artinya suatu UU dapat berlaku umum untuk semua warga masyarakat atau dapat juga berlaku khusus untuk suatu golongan tertentu (mempunyai publik yang lebih spesifik). UU No. 5 Tahun 1992 ini, dilihat dari isinya berlaku umum untuk semua warga negara Indonesia, karena secara potensial semua warga negara Indonesia dapat menjadi perusak benda cagar budaya.

Suatu UU merupakan norma hukum yang dapat dipaksakan pelaksanaannya oleh negara atau alat-alat kekuasaan negara ylang diberi wewenang untuk itu. Siapa saja yang tidak memenuhi, dapat dipaksa mematuhinya dan bila perlu dengan melakukan tindakan represif berupa penjatuhan saksi, baik bersifat administratif maupun ancaman pidana, karena itu isi suatu UU harus mencantumkan sanksi-sanksi yang dapat dijatuhkan, baik yang bersifat adminstratif maupun ancaman pidana, ketentuan pidana perlu juga diperhatiakan agar isinya secara jelas memuat ketentuan mengenai perbuatan-perbuatan yang dapat digolongkan ke dalam tindak pidana. Unsur-unsur tindak pidana harus dengan jelas dirumuskan dengan ancaman pidananya yang sesuai dengan nilai-nilai keadilan masyarakat.

Undang-undang No. 5 Tahun 1992 sendiri secar tegas mencantumkan sanksi pidana maupun pelanggaran yang dilakukan oleh masyarakat. Ada 3 pasal yang memuat ketentuan pidana, yang paling berat adalah:

> "Barang siapa yang dengan sengaja merusak benda cagar budaya dan situs serta lingkungannya atau membawa, memindahkan, mengambil, mengubah bentuk dan/atau warna, memugar atau memisahkah benda cagar budaya tanpa penjara selama-lamanya 10 (sepuluh) tahun dan/atau denda setinggi-tingginya Rp.100.000.000,00 (seratus juta rupiah)" (Pasal 26 UU No. 5 Tahun 1992).

> "Barang siapa dengan sengaja melakukan pencarian benda cagar budaya atau benda berharga yang tidak diketahui pemiliknya dengan cara penggalian, penyelaman, pengangkatan, atau dengan cara pencarian lainnya tanpa ijin dari pemerintah, dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya 5 (lima) tahun dan/atau denda setinggi-

tingginya Rp 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah) (Pasal 27 UU No. 5 Tahun 1992).

Sedangkan yang ringan adalah hukuman yang berupa pelanggaran, dikenakan terhadap mereka yang lalai mendaftarkan pemilikan, pengalihan hak dan melaporkan penemuan, dikenakan pidana kurungan selama-lamanya 1 tahun dan/atau denda setinggi-tingginya Rp 10.000.000,00 (sepuluh juta rupiah) (Pasal 28 UU No. 5 Tahun 1992).

Sanksi tersebut sebenarnya bukanlah merupakan tujuan dari setiap UU melainkan hanya sarana pemaksa bila diperlukan untuk ditaatinya peraturan tersebut. Sesungguhnya yang diharapkan oleh setiap UU adalah ditaatinya UU secara sukarela dengan penuh kesadaran oleh setiap orang termasuk penyelenggara negara, karena dalam negara hukum dianut prinsip persamaan di depan hukum, tidak ada yang kebal hukum, apapun pangkat dan kedudukannya maupun status sosialnya.

Pelaksanaannya

Salah satu faktor penting bagi keberhasilan berlakunya UU adalah penerimaannya oleh masyarakat. Apabila UU tersebut dikatakan berhasil dalam penerimaan, maka hal itu bisa nampak dalam bentuk tingkat resistensi masyarakat. Penulis beranggapan, walau bagaimanapun kecilnya, hampir tidak ada UU yang tidak mengalami resistensi. Jadi bukan tidak adanya resistensi sama sekali, akan tetapi tingkat resistensinya yang bisa ditolerir. Apabila diperhatikan, UU No. 5 Tahun 1992 ini tidak banyak memperoleh perhatian dari masyarakat maupun dari pemerintah, ini berarti tingkat resistensinya bukan tidak ada sama sekali, tetapi masih dapat ditolerir.

Memang dalam pelaksanaannya masih banyak masyarakat yang belum mengetahui adanya UU No. 5 Tahun 1992, akan tetapi yang harus diperhatikan adalah, apakah masyarakat itu mengetahui atau tidak, bukanlah hal yang penting, karena seharusnya apabila suatu UU sudah diundangkan di dalam Lembaga Negara, maka masyarakat wajib sudah dianggap mengetahui dan dengan sendirinya masyarakat sudah terikat untuk mentaati peraturan tersebut. Namun demikian, tidaklah tepat kalau hanya melemparkan kesalahan-kesalahan itu kepada masyarakat saja, karena kita tidak dapat mengharapkan bahwa semua

orang harus mengetahui dan mengerti adanya UU No. 5 Tahun 1992, walaupun secara hukum mereka sudah dianggap mengetahui dan mengerti. Juga tidak dapat diharapkan semua orang akan menghargai dan mencintai serta mempunyai rasa sense of belonging terhadap semua warisan budaya bangsa, sehingga mereka merasa perlu untuk melestarikannya. Karena persepsi masyarakat terhadap warisan budayanya dapat bersifat obyektif dan kognitif atau subyektif dan efektif dan selalu diwarnai oleh penolakan-penolakan di dalamnya. Jika demikian, menunjukkan bahwa setiap warisan budaya belum tentu dapat diterima dengan senang hati oleh pewarisnya, tergantung dari orientasi masyarakat yang sedang berlaku saat itu. Maka wajar saja, apabila dalam orientasi masyarakat yang sedang tertuju pada taraf kemakmuran ekonomi, imbauan lestarikanlah budaya bangsa, termasuk peninggalan bersejarah dan purbakala masih terasa kurang vokal, walaupuntidak lantas berarti kegiatan pembangunan fisik dapat mengabaikan keberadaannya. Yang jelas, untuk itu dikalangan masyarakat perlu adanya penyebar luasan di dalam warisan budaya bangsa dengan menggunakan bahasa yang mudah dicerna oleh setiap orang.

Sekarang yang perlu dipuji adalah apakah UU Benda Cagar Budaya itu dalam pelaksanaannya ditaati oleh setiap orang, khususnya para pihak yang ingin merusak benda cagar budaya? Apabila mereka mentaati peraturan yang ada, berarti tingkat kesadaran hukum mereka sudah tinggi, sehingga diharapkan dapat menimbulkan tertib hukum. Tertib hukum terbentuk dan ditegakkan oleh kesadaran hukum, sedangkan kesadaran hukum itu bukanlah merupakan faktor individual yang tergantung pada pribagi-pribadi, melainkan berfungsi secara teratur, artinya kesadaran hukum merupakan gejala umum yang terdapat pada setiap individu dengan derajat yang merata, kesadaran hukum juga berperan dalam praktek, dan pusat perhatian diarahkan kepada kesadaran hukum umum. Kesadaran hukum umum dapat terwujud apabila masyarakat mempunyai sifat tertentu terhadap hukum yang ada, yaitu misalnya berupa pentaatan peraturan yang ada, dalam hal ini khususnya pentaatan terhadap UU No. 5 Tahun 1992. Sedangkan, apabila mereka tidak takur atau tidak taat terhadap sanksi, berarti UU yang sudah dibuat oleh DPR mempunyai kelemahan, keadaan ini disebabkan oleh kultur legislasi kita sendiri yang mewarisi tradisi kelemahan umum

di negara-negara berkembang atau negara yang udang-undangnya sering tidak bisa dijalankan dengan baik.

Sekarang ini di wilayah DKI Jakarta masih cukup banyak bangunan yang dianggap sebagai bangunan prasejarah dan purbakala, antara lain seperti Gedung Pertamina, Gedung PLN, RSCM, Masjid Atta-Ibin, Gedung Candranaya, bangunan-bangunan yang berlanggam Cina yang mungkin akan dibongkar, kalau saja bangunan-bangunan tersebut dibongkar, maka kita dapat melihat kekuatan berlakunya UU No. 5 Tahun 1992 masih tetap seperti undang-undang yang lama (M.) No. 238 Tahun 1931). Dan yang lebih penting lagi, keadaan ini merupakan pukulan bagi pemerintah, karena masalahnya di satu pihak, pemerintah berusaha untuk melindungi peninggalan bersejarah dan purbakala tersebut melalui undang-undangnya yang baru, akan tetapi di lain pihak, pemerintah bahkan merestui pembongkarannya. Yang harus diingat bahwa UU No. 5 Tahun 1992 tidak berjalan sendirian, artinya untuk melindungi peninggalan bangunan bersejarah dan purbakala, tidak hanya mengacu kepada UU No. 5 Tahun 1992 saja, tetapi juga mengacu kepada UU No. 4 Tahun 1982 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup. Semoga bangunan-bangunan tersebut tetap dapat dipertahankan, sehingga dengan demikian UU yang baru dapat dipakai sebagai pedoman untuk melindungi bangunan-bangunan tersebut.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian tersebut dapat diambil suatu kesimpulan bahwa pelaksanaan UU No. 5 Tahun 1992 terhadap pelestarian bangunan bersejarah dan purbakala, khususnya yang berada di wilayah DKI Jakarta, akan berjalan efektif apabila semua anggota masyarakat Indonesia mengambil bagian, seperti hakim, jaksa, masyarakat penyelenggara negara, birokrasi pemerintahan dan lain-lain, masing-masing tidak berhadapan dengan posisi konflik, tetapi sebagai bagian dari bangsanya yang secara bersama-sama menginginkan suatu dunia dan kehidupan yang nyaman, tentram, serta juga tidak menimbulkan akibat-akibat yang merusak kehidupan kita pada umumnya, dan khususnya tidak menimbulkan akibat-akibat yang merusak bangunan-bangunan lama yang ada.

KEPUSTAKAAN

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan. Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala

1981 *Himpunan Peraturan Perlindungan Cagar Budaya Nasional*. Jakarta: Proyek Pemugaran dan Peninggalan Sejarah dan Purbakala

Lembaran Negara Republik Indonesia

1982 *Undang-undang No. 4 Tahun 1982 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup*. No. 12

Lembaran Negera Republik Indonesia

1992 *Undang-undang No. 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya*. No. 27

Soediman

1983 Peranan Arkeologi dalam Pembangunan Nasional. *Pertemuan Ilmiah Arkeologi ke III, Ciloto 23-28 Mei 1983*. Jakarta: Puslit Arkenas.

Soekanto Soerjono dan Purnadi Purbacaraka

1989 *Aneka Cara Pembedaan Hukum*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti.

1989 *Perundang-undangan dan Yurisprudensi*. Bandung: PT Citra Aditya Bakti.

SISTEM DRAINAGE, SUATU UPAYA KONSERVASI CANDI TEBING GUNUNG KAWI, GIANYAR, BALI

I Wayan Muliarsa

I

Populasi peninggalan purbakala di sekitar daerah aliran Sungai Pekerisan, Gianyar, Bali adalah sangat padat (Stutterheim, 1929, Bernet Kempers, 1956). Peninggalan itu berupa pura, arca-arca, goa, Candi dan lain-lainnya. Padatnya populasi peninggalan purbakala di sekitar sungai Pekerisan memberikan petunjuk bahwa situs-situs ini telah menjadi pilihan dengan pertimbangan tertentu bagi masyarakat pendukungnya dimasa lampau sebagai suatu tempat suci atau berkaitan dengan aktivitas keagamaan.

Dari peninggalan di atas, candi-candi tebing yang terdapat di sepanjang daerah aliran Sungai Pekerisan mempunyai kekhususan bila dibandingkan dengan situs-situs yang ada di daerah lainnya di Bali dan di Indonesia pada umumnya. Bangunan Candi tersebut hanya dibangun berupa relief, dan mengambil tempat di dekat sumber mata air (Ardika, 1983). Bangunan candi-candi itu diantaranya Candi Tebing Tegallinggah, Kerobokan, dan Komplek Candi Tebing Gunung Kawi.

Pemilihan lokasi situs candi tebing di daerah aliran Sungai Pekerisan dan dekat sumber mata air disamping telah disadari merupakan faktor pendukung kesucian dari bangunan candi, disadari pula sebagai salah satu faktor yang dapat menyebabkan atau mempercepat rusaknya bangunan candi.

Berdasarkan data di atas dalam tulisan ini akan dicoba ditelusuri hubungan antara bangunan Candi tebing Gunung Kawi dengan pemilihan tempat berdekatan dengan sungai dan sumber-mata air, serta upaya yang mengarah kepada tindakan konservasi untuk menghambat kerusakan candi yang dapat ditimbulkan oleh air.

II

Candi Tebing Gunung Kawi merupakan candi tebing terbesar diantara Candi Tebing yang terdapat di Pulau Bali. Secara administrasif termasuk dalam wilayah Dusun Penaka, Desa Tampaksiring, Kecamatan Tampaksiring, Kabupaten Gianyar, Bali.

Candi tebing ini terdiri dari tiga gugusan meliputi : gugusan lima candi (candi induk) beserta bihara dan ceruk pertapaan di sebelah timur sungai, gugusan empat candi dan ceruk pertapaan di sebelah barat sungai, dan candi tebing X (sering pula disebut makam ke-10) beserta ceruk pertapaan terletak terpisah agak jauh di arah barat daya dari gugusan lima candi (candi induk).

Secara astronomis posisi komplek Candi Gunung Kawi terletak pada $115^0.18'.43"$ Bujur Timur dan $8^0.10'.30"$ Lintang Selatan dengan ketinggian sekitar 479 meter di atas permukaan laut. Suhu rata-rata 23^0C dan curah hujan pertahun mencapai 1618 mm., sedangkan penguapan rata-rata 3,5 kg/meter persegi dengan kelembaban udara 76 %.

Candi Tebing X seperti halnya dua gugusan candi lainnya dipahatkan berupa relief pada tebing yang curam, berukuran tinggi 10 meter dengan lebar 3,25 meter, memiliki kondisi paling lembab dibanding dengan dua gugusan candi lainnya. Kondisi ini disebabkan oleh beberapa sumber mata air kecil diatasnya, dan didukung pula oleh kondisi klimatologis seperti tersebut di atas.

Dari hasil pengamatan di lapangan, air yang berasal dari sumber mata air tadi tampaknya sudah disadari oleh pembuat candi merupakan salah satu faktor yang dapat menyebabkan kerusakan candi, disamping itu telah dipahami pula suatu konsep pembangunan lokasi bangunan keagamaan di dekat sumber mata air/sungai, karena air merupakan faktor pendukung kesucian dari bangunan keagamaan tersebut.

Air sebagai faktor pendukung kesucian candi

Sebagai pendukung kesucian candi, air sejak jaman dahulu telah diyakini merupakan unsur yang sangat vital dalam kehidupan manusia. Air merupakan

unsur terpenting dalam proses kesuburan disamping sebagai lambang kesucian. Sebagai lambang kesucian air dalam agama Hindu disebut *tirtha*.

Pandangan masyarakat tentang air sebagai lambang kesucian telah sangat populer. Di India, negeri asal agama Hindu telah lama mengenal air sebagai lambang kesucian. Dalam kaitan ini yang dimaksud dengan *tirtha* dalam agama Hindu di India adalah suatu situs atau bangunan suci yang terletak di tepi sungai, danau, pantai, dan sumber-sumber mata air.

Dari konsep di atas yang suci sesungguhnya adalah situs atau lokasi dari bangunan suci. Bangunan suci tersebut sangat cocok sebagai tempat bermeditasi bagi para musafir agama dalam memuja para dewa.

Di India bangunan suci yang disebut *tirtha* bentuknya bermacam-macam serta dalam jumlah yang cukup banyak, tetapi bila diperhatikan tempatnya, bangunan-bangunan itu umumnya terletak di tepi sungai, danau, pantai lereng gunung serta tempat-tempat lain yang menyenangkan. Oleh karena itu masyarakat India menganggap bahwa tempat-tempat seperti itu sangat disenangi oleh para dewa sebagai tempat bercengkrama.

Demikian pentingnya air suci atau *tirtha* dikalangan pemeluk Hindu di India sehingga air selalu disertakan pada setiap upacara. Karena itu pula salah satu syarat dalam mendirikan kuil diusahakan berdekatan dengan air. Suatu tempat suci bila tidak ada kolam atau tempat air maka dewa-dewa tidak akan berkenan hadir (Stella Kramrisch, 1946:3-5).

Peranan air seperti diuraikan di atas sudah dikenal sejak 3000 - 2000 SM di Lembah Indus, Mohenjodaro dengan pembuktian hasil ekskavasi yang dilakukan oleh Sir John Marshall di tempat tersebut. Pada penggalian itu telah ditemukan sebuah *pemandian* sangat luas yang berpuncak sebuah stupa. Rupanya tempat ini dipergunakan untuk keperluan upacara keagamaan. Disebelah timur *pemandian* berdekatan dengan tengga naik utama terdapat sebuah sumur besar yang digunakan untuk penyucian diri sebelum memasuki bangunan suci (Soediman, 1986:128).

Selain bukti arkeologis tadi, masyarakat India juga percaya bahwa Sungai Gangga adalah jantung negeri yang suci dan subur. Berkat airnya daerah disepanjang sungai itu menjadi subur. Bagi para pemeluk agama Hindu Sungai

Gangga dianggap keramat, menurut mereka bila berendam di air Sungai Gangga semua dosa di dunia ini akan terbasuh (Soediman 1986:129).

Di Bali sampai saat sekarang air memainkan peranan yang sangat penting dalam kehidupan sosial dan keagamaan. Disamping untuk keperluan sehari-hari, air juga dipergunakan untuk kepentingan upacara/agama. Vitalnya peranan air dalam kehidupan keagamaan, sehingga agama Hindu di Bali terkadang disebut agama *Tirtha* (Hooykas, 1964:148).

Air sebagai unsur penghidup bangunan suci dihubungkan pula dengan candi-candi seperti Belahan dan Jalatunda (Soediman, 1986:129).

Demikian pula halnya dengan beberapa candi di Bali seperti Candi Tebing Gunung Kawi Tampaksiring, Kelebutan, Kerobokan, Tegallinggah dan lain-lainnya. Walaupun peninggalan-peninggalan candi tebing itu dibangun hanya berupa relief-relief yang dipahatkan pada tebing sungai, dan proses pembuatannya lebih sederhana dan efisien dibandingkan candi monumental yang dibuat secara tiga dimensi, tetapi tidak mengurangi arti atau kesuciannya karena bangunan itu didirikan dekat *tirtha*.

Dari kenyataan di atas bangunan suci atau candi yang dibuat berupa relief yang dipahatkan pada tebing batu padas seperti komplek candi Gunung Kawi Tampaksiring mempunyai fungsi keagamaan yang sama dengan candi yang monumental, karena pemilihan lokasi bangunan suci tersebut telah memenuhi syarat keagamaan yaitu dibangun di dekat *tirtha*.

Dalam kaitan dengan Candi tebing Gunung Kawi Tampaksiring yang dimaksud dengan *tirtha*, kemungkinan besar adalah Sungai Pekerisan dan sumber-sumber mata air yang terdapat di sekitar daerah aliran Sungai Pekerisan.

Sebutan *pekerisan* sebagai lokasi situs keagamaan dijumpai dalam dua buah prasasti, yaitu prasasti Batuan dan Prasasti Tengkulak A. Dalam Prasasti Batuan terdapat ungkapan sebagai berikut : IVa.2...*apan ikang karamam i Baturan manghanaken pasanga ing pa-(3) krisan*... (Goris, 1954:98). Artinya kira-kira sebagai berikut : oleh karena penduduk Baturan mengadakan atau melaksanakan pasanga (upacara pada bulan ke-9 ?) di Pekerisan. Di dalam Prasasti Tengkulak A yang berangka tahun 945 AD terdapat ungkapan sebagai berikut : ... *sanghyang katyangan ing Pakrisan manga*(4)*ran ringamarawati*...(Ginarsa,

1961:4). Artinya Sanghyang Katyangan yang terletak di Pekerisan bernama Amarawati.

Pada salah satu candi yang termasuk dalam gugusan candi induk di komplek Candi Gunung Kawi Tampaksiring terdapat tulisan dengan huruf Kadiri kwadrat yang berbunyi : ..*haji lumahing jalu*.. Kata *haji* berarti raja: *lumah* berarti didharmakan/dicandikan, dan *jalu* berarti nama tempat. Kata *jalu* diinterpretasikan sebagai susuh ayam (*tegil*=bahasa Bali) yang disamakan dengan keris (Goris, 1957). Kata keris inilah kemudian diidentikkan dengan kata pekerisan.

Berdasarkan data prasasti di atas dapat diketahui bahwa pekerisan sebagai lokasi bangunan suci/candi Gunung Kawi serta tempat untuk melaksanakan upacara telah dikenal pada sekitar abad ke-11 masehi.

Sistem Drainage Suatu Upaya Konservasi Candi Tebing X

Drainage berasal dari bahasa Inggris berarti pengeringan (B.S. Answir, 1993:104). Sistem *drainage* merupakan saluran air baik di atas maupun di bawah permukaan tanah. Saluran *drainage* yang terapat pada candi tebing X adalah saluran air yang berbentuk horisontal dan vertikal.

Saluran air berbentuk horisontal memanjang dari arah barat timur sepanjang 8 meter di atas candi, dan saluran vertikal berbentuk seperti sumur dengan permukaan atas berupa bujur sangkar berukuran sisi 1 meter, saluran ini menuju ke bawah tembus di bagian kaki candi dengan kedalaman 11,25 meter. Bagian terbawah dari saluran ini berbentuk bundar dengan diameter 30 cm yang dihubungkan dengan pancuran yang ada di depan candi.

Kedua saluran *drainage* tadi menyalurkan air yang bersumber dari beberapa sumber mata air di atas candi. Air yang mengalir melalui saluran *drainage* vertikal berfungsi sebagai air suci karena pelepasan air terakhir melalui sebuah pancuran di depan candi, sedangkan saluran *drainage* horisontal berfungsi untuk mengalirkan kelebihan air menuju pembuangan yang terdapat di arah timur dari bagian depan candi tebing.

Data teknis di atas menunjukkan saluran *drainage* pada candi tebing X mempunyai fungsi ganda yaitu berfungsi religius dan berfungsi menghindari/ mencegah rembesan air ke permukaan candi.

Berfungsi religius, karena sampai saat sekarang candi tebing X oleh masyarakat sekitarnya dinamakan "griya pedanda" atau rumah pendeta (Bernet Kempers, 1956:79) dan pada saat-saat tertentu masyarakat yang ingin mendapatkan ketenangan /ketajaman pikiran dalam menuntut ilmu pengetahuan sering memohon air suci yang mengucur lewat pancuran yang terdapat di depan candi.

Fungsi kedua membuktikan pembuatan candi tebing X telah disertai dengan pertimbangan teknis yang bersifat tindakan penaggulangan/pemeliharaan untuk melindungi bahaya kerusakan bangunan candi yang disebabkan oleh air.

Sesuai dengan difinisi-difinisi konservasi yang disampaikan oleh :

- Thorndike: "*Conservation is preserving from harm or decay*", yang berarti konservasi adalah sesuatu tindakan untuk melindungi dari bahaya kerusakan.
- Barnhart : "*Conservation is protecting from loss or from being used up*", yang berartri konservasi adalah memelihara atau merawat sesuatu dari gangguan kerusakan atau kemusnahan.
- R.M. Organ : "*Conservation is action leading to the prolongation of life of object*", berarti konservasi adalah usaha untuk menghambat dari kerusakan agar supaya objek tetap lestari (Anom dkk, 1985-1986:71).

Maka sistem *drainage* yang terdapat pada candi tebing X dapat disebutkan merupakan suatu upaya/langkah konservasi yang dimaksudkan untuk melindungi bangunan candi dari pengaruh kerusakan sehingga dapat memperpanjang keberadaannya.

III

Dewasa ini usaha untuk melestarikan peninggalan purbakala Candi Tebing Gunung Kawi (candi tebing X) dilakukan dengan pemeliharaan rutin secara tradisional dan tindakan konservasi oleh Kantor Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali-NTB-NTT-TIMTIM.

Konservasi terhadap candi tebing X yang dikerjakan oleh Bagian Proyek Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Kepurbakalaan Bali mulai tahun anggaran

1993/1994 sampai dengan 1994/1995 bermula dari adanya laporan juru pelihara situs dan hasil pengamatan staf Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali-NTB-NTT-TIMTIM di komplek Candi Tebing Gunung Kawi menemukan kondisi fisik candi tebing X dalam keadaan memprihatinkan.

Kondisi fisik candi tebing X pada saat itu menunjukkan kondisi yang paling parah dibanding dengan gugusan candi induk dan gugusan candi empat. Pada candi tebing X seluruh permukaan candi secara terus menerus terkena rembesan air yang berasal dari sumber mata air di atasnya. Adanya rembesan air, dan didukung faktor klimatologi mengakibatkan tumbuh suburnya jasad-jasad renik yang terdiri dari jamur kerak (*lichen*) ganggang (*algae*), moss (lumut), dan jenis tumbuhan paku. Semua jenis tumbuhan ini telah menyebabkan terjadinya proses pelapukan pada batuan candi tebing X.

Setelah tindakan konservasi berlangsung diketahui penyebab utama terjadinya rembesan air ke permukaan candi adalah akibat tidak berfungsinya saluran Drainage dengan baik. Saluran *drainage* yang membentang arah barat-timur (horisontal) keadaannya dangkal dipenuhi oleh timbunan tanah, sedangkan saluran *drainage* vertikal tersumbat oleh lumpur.

Dangkal dan tersumbatnya saluran *drainage* ini terjadi akibat erosi tanah ladang/gundukan yang terletak di atas saluran *drainage* horisontal.

Untuk mengantisipasi kerusakan lebih lanjut, maka tindakan konservasi lebih difokuskan untuk menanggulangi rembesan dengan memfungsikan kembali sistem *drainage*. Kegiatan tersebut adalah pengurasan lumpur pada saluran *drainage* vertikal dan memperbaiki saluran *drainage* horisontal dengan memperdalam rata-rata sekitar 0,5 meter kemudian diperkuat plesteran pc sehingga menjadi kedap air. Pembuangan akhir dari saluran ini tidak lagi melalui pembuangan lama melainkan dialihkan menuju Sungai Pekerisan. Untuk pekerjaan ini diperlukan pembongkaran/penggalian tanah sepanjang 17 meter untuk pemasangan pipa (diameter 4 dim).

Untuk mengamankan saluran *drainage* vertikal dipasang pipa sepanjang 36 meter (diamater 1 dim) untuk menyalurkan air dari sumber mata air di atas candi menuju ke pancuran yang terdapat di depan candi.

Kegiatan konservasi lainnya meliputi : pembersihan mekanis terhadap seluruh permukaan candi tebing X dan ceruk pertapaan sekitar 15.937 M2, pembersihan chemis dengan menggunakan AC 322 terutama pada permukaan candi yang pertumbuhan jasadnya pesat (luas permukaan yang diolesi AC 322 sekitar 24 m2), dan pengawetan dilakukan dengan pengolesan hypar XL dengan konsentrasi 1 % dilarutkan dalam air (luas permukaan candi yang diolesi hypar XL sekitar 154 M2).

Walaupun tindakan konservasi telah dilakukan dengan baik dan sesuai prosedur, namun sampai saat sekarang masih dijumpai rembesan air pada permukaan candi tebing tersebut. Rembesan air diketahui pada kegiatan konservasi bulan Agustus 1994 berasal dari 11 titik rembesan.

Dari sebelas titik rembesan air tersebut debit airnya berkisar antara 0,0001 liter/detik sampai 0,325 liter/detik (untuk jelasnya lihat tabel di bawah ini) :

Debit Air Pada Titik-titik Rembesan Air Di Bagian Permukaan Candi

No	Titik Rembesan air	Volume	Waktu	Debit air
1	I	70 cc	300 dt	0,0002 lt/dt
2	II	100 cc	120 dt	0,0008 lt/dt
3	III	490 cc	60 dt	0,0081 lt/dt
4	IV	13 cc	120 dt	0,0001 lt/dt
5	V	60 cc	300 dt	0,0002 lt/dt
6	VI	13 cc	120 dt	0,0001 lt/dt
7	VII	120 cc	60 dt	0,0002 lt/dt
8	VIII	65 cc	300 dt	0,0002 lt/dt
9	IX	30 cc	300 dt	0,0001 lt/dt
10	X	220 cc	60 dt	0,0036 lt/dt
11	XI	325 cc	1 dt	0,325 lt/dt

Setelah berakhirnya kegiatan konservasi, debit air di atas volumenya berubah-ubah tergantung dengan musim. Pada saat musim kemarau volumenya mengecil dan membesar pada saat musim hujan.

Dengan masih adanya rembesan air di permukan candi tebing X, diperlukan langkah-langkah penanggulangan secepatnya. Mungkinkah air kali kulub yang mendistribusikan air untuk areal persawahan di atas candi tebing X merupakan penyebabnya? Untuk mendapatkan jawabannya diperlukan diadakan penelitian secara intensif.

IV

Dari uraian di atas dapat dikemukan bahwa peninggalan purbakala komplek Candi Tebing Gunung Kawi berdasarkan lokasinya di daerah aliran Sungai Pekerisan telah memenuhi persyaratan sebagai bangunan suci keagamaan, karena telah sesuai dengan konsep agama Hindu. *tirtha* adalah situs/lokasi tempat suci yang letaknya berdekatan dengan air atau sumber mata air.

Pemilihan tempat bangunan candi tebing X berdekatan dengan air, menyebabkan adanya upaya-upaya penanggulangan kerusakan candi yang disebabkan oleh air dengan penerapan sistem *drainage*. Pembuatan sistem drainage berbentuk saluran air suci dan saluran pembuangan dimaksudkan agar rembesan air dari sumber mata air di atas candi tidak membasahi permukaan candi, sehingga tetap dalam keadan kering/terawat.

Untuk mengatasi rembesan air di permukaan candi tebing X yang masih terjadi hingga saat sekarang, dalam diskusi ini diharapkan masukan-masukan berupa pemikiran sehingga dapat ditentukan langkah-langkah penanganannya secara teknis arkeologis.

KEPUSTAKAAN

Anonim

1994 Laporan Konservasi Bagian Proyek Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Kepurbakalaan Bali

1994-1995 Laporan tahunan Rutin dan Pembangunan SPSP Bali-NTB-NTT- TIMTIMth.

Anom, Drs. I Gst. Ngr., dkk :

1985 - 1986 *Demak*, Proyek Pemugaran dan Peneltian Mesjid Agung Demak, Bantuan Presiden. Yogyakarta: KR. Offset.

Anwir, BS.,dkk,

1993 Kamus Teknik Empat Bahasa, Jakarta: Pradnya Paramitha

Ardika, I Wayan,

1983 Konsep *Tirtha* dalam Hubungannya dengan Beberapa Situs Arkeoogi di Bali. Bali Post, Rabu, 28 Desember 1983.

Bernet Kempers, AJ.,

1956 Bali Purbakala, Petunjuk tentang Peninggalan Purbakala di Bali. Penerbitan di Balai Buku Indonesia.

Goris, R.,

1954 Prasasti Bali I. NV. Bandung: Masa Baru

Goris, R.,

1957 "Dinasti Warmadewa dan Dharmawangsa di Pulau Bali" dalam *Bahasa dan Budaya* No. 3 Th V. PP. 18-31.

Ginarsa, Ketut.

1961 "Prasasti Baru Raja Marakata" Dalam *Bahasa dan Budaya* No. 1/2 Tahun IX pp. 3-17

Hooykaas.

1964 "Agama *Tirtha*, Five Studies in Hindu-Balinese Religion" *Verhandelingen Kon. Ned. Akad.* Wet. 70:4 (1964)

Soediman.

1986 "Kalpataru Lambang Kemakmuran dan Keabadian" dalam *Untuk Bapak Guru, Persembahan para murid untuk memperingati usia 80 th Prof. Dr. A.J. Bernet Kempers.* Jakarta: Puslitarkenas.

Stella Kramrisch.

1948 *The Hindu Temple.* Calcuta: University of Calcuta.

Stutterheim, WF.

1929 *Oudhenden van Bali I Het Ouderijk van Pedjeng.* Kirtya Liefrinck - Van Der Tuuk Singaraja.

PEMUGARAN CANDI KUNO DI BALI

I Wayan Sepur Seriarsa

1. Pendahuluan

Dulu pada masa Bali Kuno terdapat banyak candi di Bali. Candi-candi itu dibangun untuk *sthana* raja yang *ndewata* atau *lumah* Bhatara. Beberapa dari padanya telah diketahui sejarahnya. Candi Agung di Pura pengukur-ukuran dibangun tahun 1116 Saka (1194 M) untuk Raja Jayapangus (Stutterheim 1929). Candi yang dulu terdapat di Kutri Buruan untuk Ratu Gunapriyadharmapatni, permaesuri Raja Udayana. Beliau diperkirakan wafat pada tahun 929 Saka (1007 M), setelah melahirkan Anak Wungsu (Goris 1957; 1967). Di Pura Dalem Cemara Serangan telah ditemukan sebuah candi susunan batu karang (*kaang tombong*). Pada tahun 1991 candi itu dipugar oleh masyarakat dan Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali, NTB, NTT, dan TIMTIM (SPSP Bali). Staf teknis SPSP Bali belum mengetahui, apakah candi itu untuk Raja Marakata (Sutaba, dkk. 1991).

Di Bali juga terdapat sejumlah candi yang dipahat langsung pada tebing di tepi sungai (*rock-cut temple*). Beberapa dari candi tebing itu ada data sejarahnya. Dua buah dari kelompok lima candi di Gunung Kawi masih terbaca inskripsinya. Pada candi pertama tersurat *haji lumah ing jalu*, pada yang kedua tersurat *rwa --(na)kira*. Candi itu diduga untuk raja Anak Wungsu (*opcit.* 1929; 1954). Candi tebing di Pura Goa Gajah berbentuk stupa. Di sini telah ditemukan *yasti* bercabang 3 dan berpayung 13. Candi ini diduga untuk Raja Kesari Marmadewa (Stutterheim 1936; Lohuizen-de Leeuw 1980).

Tetapi masih banyak candi yang belum diketahui letaknya. Dari sumber prasasti antara lain diketahui *lumah* di Banu Palasa, Buah Rangga, Candri Manik, Candri ring Linggabhawana, Dewasthana, Air Talaga, dan Senamukha (*opcit.* 1948). Candi yang masih perlu dicari, maksudnya untuk mengetahui lumah dari raja siapa, masih banyak pula, misalnya Candi Pegulingan Dasangambu, Candi Wasan Sakah, Candi Tegallinggah Bedulu, dan Candi Susunan Wadon Serangan.

Pada jaman Bali Kuno juga dibangun *parvyangan* (*perhyangan* = kuil), *pancuran* (petirtaan), permandian, prasada dan jalan raya. Raja menitahkan *karaman* (penduduk dari beberapa desa) untuk memelihara bangunan itu, dan pada waktu yang telah ditentukan harus membuat upacara agama (*piodalan*). Apabila terjadi kerusakan orang desa bergotong royong memugarnya (Sepur Seriarsa 1992). Apakah titah raja itu dilaksanakan oleh rakyat, dan apakah ada pedomannya, kiranya perlu dilakukan penelitian lebih lanjut.

2. Kontekstual Candi dan Pura

Candi tidak pernah berfungsi sebagai bangunan pemakaman, walaupun hanya untuk menanam abu jenazah. Candi adalah kuil untuk menyembah dewa yang diwujudkan sebagai arca (patung) sekaligus menggambarkan sang raja telah mencapai moksa. Dalam candi terdapat penggabungan antara penyembahan dewa dan pemujaan roh nenek moyang (Soekmono 1974).

Candi telah menyatu dengan "pura". Kata "pura" sendiri berasal dari bahasa Sanskerta (Mardiwarsito 1982). Di Bali pemakaian kata itu berkembang sampai merancukan artinya. Tetapi dari konsep yang sangat mendasar dan dapat dikatakan bersifat universal selalu tersirat artinya: sesuatu (dharma) yang harus dipertahankan (= benteng), sesuatu yang indah (ramya) penuh dengan pusat ilmu pengetahuan (= kota), sesuatu yang penuh dengan kenikmatan duniawi (= istana).

Pada jaman Bali Kuno diketahui (kota) *Wijayapura*. Hanya saja untuk arti yang hampir sama lebih banyak dipakai "kuta", misalnya *Dharmakuta*, *kuta di banwa Bharu*, *kuta i Cading*. Sekarang dipakai lagi untuk pengertian seperti itu, misalnya Amlapura (= Karangasem), Suwecapura (= Klungkung).

"Pura" berarti *dharma* yang harus dipertahankan, telah diwadahi dengan arsitektur di Bali. Dalam *Tatwa*, pembangunan "pura" dinyatakan sebagai berikut.

> *nyan salwirin, pracekanin, hanwanun kayannanira san ratu, mwan punggawa, kairin denin wadwanira, pilihakna gnahnya, lwire dalem, puseh, desa, madesa desa makramma, wnan ha lyan balyan siksik, makonten matmun, ne hapan jatti, tur maupakara, sapatutna, yan sampun jati, patut pagnahhan na, raris karyyanan caru, pakludan,*

panapuh lara, pra vascitta, dhurmangala, swap mancawarnna santun dhena gnep, panimpug, swan, tunasan tirta rin siwa, mekadi sengu, yan sampun puput raris tumbeg, tkapin hantuk kebo voshranna, ri wus tekapin, karyyanan padhuraksa bilan bucu, rin wayahya, prungu, mrajah, bhuta wilis neritti, tmagga, mrajah, buta hanrek, gnevan, skala, mrajah, bhuta trunna airsanya, wsi, mrajah, bhuta ja va rin tnah, panca datu, mrajah, cakra, mwan bhutta mancawarnna, yan wus puputt raris senker nraris hade gan padmasanna, mwan meru, gdhon tarib, sgara, para mwan hagun, mkaddhi dwara, ika padaginanya tungal.[11]

Artinya secara harfiah

Tentang *salwirin pracekanin* (tata cara) membangun *Perhyangan* (baik) untuk beliau sang raja, punggawa mau pun rakyat beliau, agar dipilih tempatnya, misalnya, (akan membangun) Pura Dalem, Pura Puseh dan Pura Desa. Untuk membangun Desa Adat (paguyuban), untuk hal itu agar meminta petunjuk Balyan, *makonten, matnun*, agar lokasi itu jelas dan pasti. lalu dibuat upacara agama, sebagaimana mestinya. Apabila sudah pasti dan telah tepat lokasinya, lalu diselenggarakan upacara agama: *caru, pakludan, panapuh lara, prayascitta, dhurmangala swap* (? *svap* = ayam) *mancawarnna* (*putih, biying, putih siyungun, selem* dan *brumbun*) dan *santun* (*sesari*) selengkapnya, *panimpug, swang*, dan memohon "tirta" kepada Pendeta, terutama Senggu. Setelah upacara menghaturkan sesajen selesai, lalu tanah itu dicangkul, dibajak dengan kerbau *voshranna*. Setelah selesai dibajak, pada tiap sudutnya dibangun pahuraksa, di barat laut, (*pedagingan* = pripih) dari perunggu, *mrajah* (bergambar) Bhuta Wilis Padhuraksa di barat daya *pedagingan*nya dari tembaga, *mrajah* Hangrek, di tenggara *pedagingan*nya dari perak, *mrajah* Bhuta Trunna, di timur laut *pedagingan*nya dari besi, *mrajah* Bhuta Jaya

Pedagingan di tengah terdiri dari panca datu, *mrajah* Cakra dan Bhuta Mancawarna. Apabila telah selesai dilaksanakan upacara agama itu, lalu dibangun tembok keliling. Kemudian dibangun *padmasana*, dan *meru*, *gedong tarib*, *segara Pesamwan Agung* yang terutama sebagai *dwara* (pintu untuk para dewa) ke Parhyangan, Kori Agung. Semua bangunan suci itu dengan *pemlaspas* dan *pedagingan* yang sama.

Selanjutnya diingatkan kepada mereka yang sedang membangun *perhyangan* agar tidak melaksanakan upacara agama (piodalan) sebagaimana mestinya. Cukup menghaturkan *gurupidukha* saja. Hal itu tersurat sebagai berikut:

nyan tinkahe hanambut karyya rin kayanan, nadyan rin pura salwire, yanya dhurun puput panune, haywa natu ran pujawali, rin bhatara, satmaka ninu bhutakala, kewala wnan i pamanku naturan guru pidhukka, suci, 2, so roh, pras pannen, sayut panambeyan, maduluran tebasan, 11, mwan panca bhatara, 1 kramma punika, maturan haju man putih kunin, tur mabakti rin pura saren sami, nu nas panampura rin bhatara, mankana lin bhatara padmayo nni rin sira san hasta kosali, katama tkanin manke, helinna kna, haja lali, haja lupa, haja pepeka, tlas.

Artinya secara harfiah

Tentang tata cara menyambut piodalan di perhyangan, di pura sekali pun, dan di tempat suci manapun; apabila pembangunan perhyangan itu belum selesai. Jangan menghaturkan piodalan kepada Bhatara, sebab bagaikan memberi makanan kepada Bhuta Kala. Dalam hal ini hanya dibenarkan si pemangku (orang yang telah ditasbiskan sebagai pendeta di pura) menghaturkan "guru pidukha", suci 2 soroh, pras pennen, sayut panmbeyan, disertasi dengan tebasan, 11, mohon pengampura kepada panca Bhatara (? = Panca Dewa). Warga desa atau penyungsung menghaturkan hajuman putih kuning, kemudian

sembahyang bersama, di pura, mohon pengampura kepada Bhatara. Demikianlah tatwa (ajaran agama) dari Bhatara Padmayonni, kepada beliau sang Hasta Kosali, (ilmu) yang telah dipelajari dan dilestarikan sampai sekarang. Ingat itu baik-baik, jangan melalaikannya, jangan melupakannya dan jangan pepeka (tidak peka?).

Dari kutipan pertama diketahui bahwa yang memilih tanah untuk tempat membangun "pura" adalah Balian. Dalam *Wismakarma* dan *Bhanukrtih* dinyatakan Ida Pedanda atau Pendeta (Ardana 1971: 8) dan dalam *Manasara-Silpasastra* dan *Silpa Prakasa* dinyatakan *sthapaka* bersama *sthapati* (Mundardjito 1993: 13). Beliau tentulah arsitek yang telah paham tentang agama dan arsitektur. Situasi tanah yang dipilih berdekatan dengan air (Soekmono 1974: 329) dan kerbau harum.

Terkait dengan masalah yang akan dibicarakan, dari kutipan kedua diketahui bahwa pembangunan *pura* (dan sekaligus pemugarannya) harus diselesaikan agar umatnya dapat melaksanakan upacara agama dengan pedoman teknisnya adalah Hasta Kosali.

Sekarang kenyataan bahwa di Bali terdapat "pura" banyak sekali. Tiap desa memiliki 3 *pura* (Pura Desa, Pura Puseh dan Pura Dalem). Kadang kala dalam wilayah sebuah desa ada Pura Dadia, Pura Panti, Pura Segara, Pura Subak, Pura Hulun Suwi, Pura Hulun Danu atau *pura* yang lain. Dan yang paling banyak adalah *sanggah* (*mrajan*), terdapat dalam tiap perumahan orang Bali. Masing-masing pura dan sanggah itu terdiri dari sejumlah bangunan (*padma*, *gedong*, dan *meru*). Hanya pada beberapa *pura* terdapat candi.

Pura terakhir ini (yang ada candinya) kebanyakan terdapat di Kabupaten Gianyar, misalnya Pura Gunung Kawi, Pura Mengening, Pura Pegulingan, Pura Pengukur-ukuran. Tetapi ada juga di Kabupaten Badung (Pura Sada, Pura Taman Ayun), di Kodya Denpasar (Pura Maospait, Pura Dalem Cemara, Pura Susunan Wadon, Pura Sakenan) dan di Kabupaten Jemberana (Pura Bakungan). Umat Hindu dan penyungsung di lingkungan pura itu jarang mengetahui sejarahnya. Di sini candi telah menyatu dengan *pura*, hampir sama fungsinya dengan *pelinggih* yang lain, sebagai *sthana* "Dewa".

Bagaimana hal itu dapat terjadi? Apabila kami bertolak dari kesinambungan budaya, selanjutnya "pura" sebagai produk budaya dalam bidang arsitektur adalah hasil pembuahan dari unsur asli Indonesia yang kawin dengan unsur India (Bosch 1983: 32), maka konsepnya masih utuh. Pengembangannya telah berjalan dengan serasi. Agaknya bagi arsitek atau *undagi*/pendeta Bali, pengembangan itu dalam pengertian evolusi tidak perlu terpaku, justru harus sesuai dengan perkembangan di bidang sosial, ekonomi dan nilai budaya masyarakatnya[2].

Pada abad 11, waktu pemerintahan Raja Anak Wungsu telah masuk teknologi pemahatan tebing, mendapingi teknologi yang lebih dulu berkembang (teknologi susunan batu). Walaupun masih perlu diteliti latarnya, agaknya kecenderungan itu dilaksanakan dengan pertimbangan yang berprinsip pada keutuhan konsepnya (dalam hal ini candi). Terhadap pergeseran nilainya. Misalnya tidak bisa melaksanakan *pradaksina*, mungkin telah ditoleransikan, atau dengan pertimbangan sosial (sumber daya akan menghabiskan banyak biaya, dengan kata lain hanya cukup pemeliharaan/konservasi saja).

Dalam perkembangan politik, peralihan kekuasaan kadangkala berdampak kurang baik, pada tahun 1343 M kekuasaan raja Bali Kuno direbut oleh Majapahit. Akibatnya kerajaan Balil terpecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil dan saling berebut kekuasaan. Perpecahan itu memberi peluang untuk memasukkan konsep baru yang memiliki persamaan dengan budaya yang telah berkembang sebelumnya (terutama pemujaan terhadap roh leluhur).

Pada abad ke 14 di Majapahit muncul gejala perubahan orientasi kosmis ke ktonis pada arsitektur bangunan sakral. Komplek percandian sebagai simbolisasi alam semesta (kosmos) merupakan lingkungan sakral, sedang pagar merupakan batas pemisah dengan lingkungan profan. Bangunan sakral belum lengkap tanpa latar gunung. Pada abad ke 15 gunung tidak sekedar latar saja, melainkan sudah menjadi bagian tak terpisahkan dengan bangunan sakralnya (Baskoro 1992).

Undagi Bali dapat menerima perubahan orientasi itu dan berusaha menciptakan *pelinggih* sebagai lambang gunung. Adapun bentuknya antara lain berupa *gedong tarib*, *gedong sineb gedong sari* atau *meru* dengan beberapa variasi atap bertingkat. Ada pula *pelinggih* untuk tempat yang dianggap keramat karena mengandung sumber daya alami dan kekuatan magis yang lain. Sesuai dengan

tradisi di Majapahit, diduga mulai saat itu pembangunan tempat suci di Bali memakai bata. Secara kontekstual perkembangan konsep *pura* dan *sanggah* di Bali tidak dapat dipisahkan dengan sejarah dan teknologi.

3. Pemugaran Candi Sebelum 1949

Sesuai dengan titah raja kepada karaman dan tatwa yang menjadi landasan dasar dan pedoman pelaksanaan agama Hindu di Bali, maka secara langsung atau tidak telah menanamkan rasa bertanggung jawab terhadap pelestarian pura dan sanggah (merajan), sekaligus berdampak kesinambungan agama Hindu dan Bali. Dalam pelaksanaannya, karaman sangat tergantung pada kondisi ekonominya, dengan kata lain *karaman* hanya memakai biaya yang telah ditetapkan oleh raja dalam prasasti mereka dan tidak mendapat subsidi lagi dari kerajaan yang telah runtuh itu.

Dari hasil pemeriksaan puluhan *pura* dan *sanggah* khususnya delapan pura yang diduga tempat suci kerajaan, diketahui bahwa ada perbedaan (jumlah) *pelinggih* dalam pura itu. Di sini hampir semuanya memiliki *pelinggih* untuk pemujaan alam, gunung dan laut (A1, 2, 3, 4), roh leluhur (B1, 2, 3) dan *pelinggih pesimpangan* (C). Padmasana belum didapatkan pada semua *pura* dan *sanggah* (D), tetapi ada bangunan yang berfungsi sebagai *sthana samua* untuk para dewa dan Sang Hyang Widhi (Tuhan Yang Maha Esa). Jenis bangunan yang berfungsi debagai tempat mempersiapkan upacara agama jumlahnya paling banyak. Setelah runtuhnya kekuasaan raja dan kemerosotan ekonomi masyarakat karena penjajahan, maka kerusakan *candi*, *pura* dan *sanggah* tidak terhindarkan lagi.

Dari pengamatan terhadap beberapa candi di Bali kami berasumsi bahwa pemugaran candi sebelum tahun 1949 lebih mementingkan dapat berfungsinya kembali candi itu dari pada keaslian batu-batunya dan mungkin dipakai kesempatan untuk pembaruan bentuk (arsitekturnya). Hal ini dapat dilihat pada beberapa candi sebagai berikut.

Desa kapal sebagai *karaman* kuno dapat diketahui dari satu lembar prasasti yang telah ditemukan di Pura Sada Yeh Gangga Tabanan. Prasasti itu diduga anugrah dari Paduka Sri Maharaja Sri Jayasakti. Beliau memerintah Bali tahun

1133 - 1150 M (Sukarto 1977) *Karaman i kapal* adalah salah satu dari empat *karaman* yang terdapat di wilayah Kecamatan Mengwi (Sepur 1995)

Di Pura Sada kapal ditemukan dua arca kuno Bagian muka arca itu telah aus, mahkotanya (*gelungan*) telah patah dan rambutnya *diprucut* seperti usnisa (?). Tangan kiri dan tangan kanan ditekuk di sebelah menyebelah perut memegang buah/kuncup lotus (?) Telinganya memakai anting-anting dan lengannya memakai gelang kana (anonim 1994) Arca itu terbuat dari batu padas, sekarang disimpan dalam Pelinggih Bhatara Manik Galih

Di sini terdapat 20 *pelinggih* dan 13 bangunan prasarana upacara agama, salah satu dari padanya adalah Candi Bentar Bagian kaki candi itu terbuat dari batu padas, bagian badan dan atap terbuat dari bata Bentuk dan pengerjaannya memperlihatkan keasliannya tetapi pemakaian bata dan padas dalam arti kombinasi tidak lazim pada masa sebelumnya

Di Bali juga telah ditemukan beberapa candi dari bata antara lain di Pura Maospahit Gerenceng, Pura Maospahit Denpasar Pura Bakungan Gilimanuk dan Pura Taman Ayun Mengwi Selain itu telah ditemukan pelinggih dari bata dengan ornamen padas Candi dan pelinggih itu diduga dari masa Majapahit dan sesudahnya

Candi Agung di Pura Pengukur-ukuran Pejeng kelod adalah salah satu dari 15 *pelinggih* di *pura* itu Candi itu tidak menampakkan keutuhan lagi Bagian kakinya masih tersusun dari batu-batu asli dan di atas kaki itu didirikan *gedong* dari bata dengan ornamen dari batu padas Sementara ini beberapa batu-batu badan dan atap ditemukan telah terpasang pada Candi Bentar dan tembok keliling.

Gejala pemugaran yang semacam ditemukan di Pura Bakungan Gilimanuk Di sini terdapat 8 pelinggih salah satu dari padanya adalah Candi Bakungan. Candi itu terbuat dari bata, berukuran 1,86 x 1,47 m Pada tahun 1993 Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali, NTB, NTT, dan TIMTIM (SPSP Bali) telah mengadakan penggambaran dan penggalian (rescue) untuk persiapan pemugaran candi itu. Akhirnya para penggali berhasil menemukan kaki candi yang asli, berukuran 5,75 x 5,65 m

Gejala pemugaran yang lain ditemukan di Pura Susunan Wadon Serangan Salah satu dari 5 *pelinggih* di *pura* itu berupa candi, terbuat dair batu karang

(*kaang tombong*) SPSP Bali menurunkan batu-batu candi itu tahun 1994. Pekerja menemukan beberapa batu isian yang sangat artistik pengerjaannya. Salah satu dari padanya terlihat dari atas melingkar seperti padma, pada bagian dalamnya berlubang persegi empat. Bagian luarnya telah mekar 8 helai, ditengahnya ada 8 helai lagi dan paling di dalam ada 16 helai. Keindahannya hampir sama dengan lapik arca di Pejeng dan sekitarnya. Temuan yang lain berbentuk persegi empat memakai perbingkaian (*capon, ganggong, simbar*) mirip dengan bagian bahan dari miniatur candi. Batu isian ini terbuat dari batu andesit, diduga sejaman dengan nandi yang terdapat di halaman *pura*, kira-kira dari abad 13. Seandainya batu isian itu fragmen candi yang asli, maka candi telah diperbarui/diperbesar pula.

4. Pemugaran Pelinggih

Di Pura Pengukur-ukuran terdapat 15 *pelinggih*, di Pura Mengening terdapat 9 *pelinggih*, di Pura Pegulingan terdapat 10 *pelinggih*, di Pura Dalem Cemara terdapat 17 *pelinggih*, di Pura Susunan Wadon terdapat 5 *pelinggih*, di Pura Sada kapal terdapat 20 *pelinggih*, di Pura Taman Ayun Mengwi terdapat 26 *pelinggih* dan di Pura Bakungan Gilimanuk terdapat 8 *pelinggih*. Namanamanya mengacu pada pemujaan manifestasi Tuban (dewa) dan leluhur. Jenisnya beraneka ragam sehingga merupakan kekayaan budaya dalam bidang arsitektur. Sedang ukurannya penjabaran dari Hasta Kosali, dengan kata lain sangat tergantung kepada pemilik/*undagi*.

Pemugaran *pelinggih* selalu diawali dengan upacara agama, *matur piuning kepada desa yang melinggih* di sana, mohon agar berkenan untuk sementara waktu melinggih pada *daksina*, sehingga *pelinggih* itu dapat dibongkar, lalu diganti bahan yang rusak. Setelah pemugaran selesai diselenggarakan upacara agama, *pemlaspas* dan ng*elinggihang*.

dari proses pemugaran yang dijelaskan secara singkat, dapat diketahui bahwa fungsi *pelinggih* itu secara relilgius telah menyatu dan berkelanjutan selama pemugara sekalipun. Cerminan fungsi itu juga tersirat pada pelinggih yang telah rusak tetapi masih *disungsung* atau tetap berfungsi sebagai tempat pemujaan.

5. Penutup

Dalam mengakhiri uraian tentang pemugaran candi kuno di Bali akan dibuat simpulan. Tetapi mengingat data yang dipakai sangat terbatas, maka diharapkan hasil ini dapat dilengkapi pada masa yang akan datang.

1 Candi kuno di Bali masih berfungsi sebagai tempat pemujaan dewa. Sifat pemujaan leluhur belum jelas karena masyarakat tidak tahu latar sejarahnya. Statusnya telah bergeser menjadi *pura* yang diemong oleh desa atau keluarga.

2 Dari gejala pemugaran atas beberapa candi diduga bahwa pemugaran sebelum tahun 1949 ada yang mengacu kepada bentuk asli dan ada pula sebagai hasil pembaruan. Dalam memotivasi pembaruan selalu dijadikan pedoman Hasta Kosali.

3 Hasil pemugaran harus utuh secara phisik dan religius, dapat difungsikan lagi sebagai tempat pemujaan.

Catatan

[1] Cuplikan ini dikutip dari lontas Ganapati Tatwa, koleksi Ida Pedanda Putera Kemenuh Gianyar. Dalam lontar ini terdapat *tatwa* tentang terjadinya bumi, pembangunan tempat pemujaan, Hasta Kosali, dengan kata lain semacam primbon.

[2] Tentang pelestarian arsitektur di Bali diuraikan oleh Eko Budihardjo sebagai berikut.

> *... that conserving architectural heritage is not simply an attempt to cheer up the environment and improve its looks, it is an activity profoundly affecting the evolution of community in social, economic and cultural terms.*
>
> *The key to it must be the identification of the shared values and concepts held by the community. The most immediate task in conserving the Balinese architectural heritage is, then, the finding of its philosophical and basic design concepts. The idea is that the concepts will always be valid although in their translation they will result in different physical forms.*
>
> *It is hoped that the old traditional concepts will blend together in harmony with new innovations, modern materials and technology. The Balinese are highly creative and inovative in the acculturation process, i. e. blending the outher influence into their own culture. One of the reason is that they strongly hold and practise a dynamic concept of "Desa-Kala-Patra", meaning Space-Time-Situation, or Place-Period-Condition, which is so flexible that they can continously adapt foreign elements without fear of losing Balinese identity. It will create "unity in diversity", solving the problem of sameness and monotony, i. e. questionable aesthetic of repetition of physical features.*

KEPUSTAKAAN

Anonim

1994 *Laporan Kerusakan dan rencana Pemugaran Pura Sada-Kapal-Mengwi Usulan Permohonan Bantuan Kepada Presiden Republik Indonesia oleh Panitia Pemugaran*

Ardana, I G Gde

1971 "Pengertian Pura di Bali" *Proyek Pemeliharaan dan Pengembangan Kebudayaan Daerah Bali*

Baskoro D Tjahjono

1992 "Gejala Perubahan Orientasi Kosmis ke Ktonis pada Arsitektur Bangunan Sakral Majapahit Akhir" *PIA VI* Batu, Malang.

Bosch, F.D.K

1983 *Masalah Penyebaran Kebudayaan Hindu di Kepulauan Indonesia*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara

Budihardjo, Eko

1990 *Architektural Conservation in Bali* Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Goris, R.

1948 *Sejarah Bali Kuno*. Singaraja.

1954 *Prasasti Bali I dan II, Inscripties voor Anak Wungsu*. Bandung: Masa Baru.

1957 "Dinasti Warmadewa dan Dharmawangsa di Pulau Bali", *Bahasa dan Budaya*, 3, Th V. Jakarta.

1967 *Ancient History of Bali*. Bali: Faculty of Letters, Udayana University.

Grader

1960 "The State Temples of Mengwi, Bali", *Studies in Life Thought and Ritual*, V. Amsterdam: Royal Tropical Institute.

Lohuizen-de Leeuw, J.E. van

1980 "The Stupa in Indonesia", *The Stupa, Its Religious, Historical and Architectural Significance* (ed. Anna Libera Dallapiccola in Collaboration with Stephanie Zingel-Ave Lallemant).

Mardiwarsito

1986 *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*,. Nusa Indah.

Mundardjito

1993 *Pertimbangan Ekologi dalam Penempatan Situs Masa Hindu-Budha di Daerah Yogyakarta: Kajian Arkeologi Ruang Skala Makro*. Disertasi, Jakarta: Universitas Indonesia.

Sepur Seriarsa, I Wayan

1992 "Manfaat Studi Epigrafi dalam Pemugaran", *PIA VI*, Batu Malang.

1995 "Pura Taman Ayun, Misteri dan Sejarah Mengwi", dalam *Dinamika Kebudayaan Bali* (ed. IAAI Komisariat Daerah Tingkat I Bali).

Soekmono

1974 *Candi, Fungsi dan Pengertiannya*. Disertasi, Jakarta: Universitas Indonesia.

Stutterheim, W.P.

1929 "Oudheden van Bali, I, het Oud Rijk van Pedjeng", *Kirtya Liefrink-van der Tuuk*, Singaraja.

1936 "Enkele Oudheden van Bali", *Djawa*, XVI, pp. 74--87, figs 2--3, 7.

Sukarto K. Atmodjo, M.M.

1977 "The Charter of Kapal", *Aspek-Aspek Arkeologi Indonesia*, 2. Jakarta: Puslit Arkenas.

Sutaba, I Made dkk.

1991 *Laporan Purnapugar Pelinggih Ratu Agung di Pura Dalem Cemara Serangan-Badung*. Bali: Suaka Peninggalan Sejarah dan Purbakala Bali, NTB, NTT dan TIMTIM-Desa Adat Serangan Badung.

PENGELOLAAN WARISAN BUDAYA "HIDUP" DI TENGANAN PEGRINGSINGAN DAN PENGLIPURAN (BALI)

Aliza Diniasti

Pendahuluan

Seperti halnya di banyak negara berkembang lainnya di dunia, selama puluhan tahun Indonesia telah berupaya meningkatkan kualitas hidup penduduknya dengan cara menyediakan berbagai fasilitas infrastruktur, serta dengan menyelenggarakan proyek-proyek pengembangan pedesaan, kesehatan, pendidikan, industri, dan pariwisata. Di satu sisi, upaya-upaya tersebut telah terbukti bermanfaat bagi sebagian masyarakat yang memang membutuhkannya agar terbebas dari kondisi kehidupan yang semula sangat buruk. Akan tetapi, di sisi lain, semua upaya tadi dapat pula membahayakan kelestarian warisan budaya Indonesia, karena pada umumnya perhatian lebih banyak diberikan pada segi ekonomi, sedangkan segi budaya seringkali terabaikan. Kenyataan ini telah menggugah kesadaran berbagai kalangan yang berkepentingan untuk menanggulangi kerusakan dan kehancuran warisan budaya, antara lain dengan mengadakan penyuluhan, diskusi ilmiah, atau memberlakukan Undang-Undang Cagar Budaya, di samping pelestarian/pemugaran serta pemanfaatan untuk kepentingan pendidikan, rekreasi, dan sebagainya. Hal ini didukung oleh Undang-Undang No. 5 tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya Bab IV Pemanfaatan, Pasal 9 ayat (1) yang menyatakan bahwa benda cagar budaya tertentu dapat dimanfaatkan untuk kepentingan agama, sosial, pariwisata, pendidikan, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan, sejauh tidak bertentangan dengan upaya perlindungan yang tercantum pada Pasal 15 ayat (7). *The International Council on Museums and Sites* (*ICOMOS*), pada *Symposium International Committee on Archaeological Heritage Management* (*ICAHM*) yang diselenggarakan di Stockholm (1988) juga

menyatakan bahwa sumber arkeologis dapat dimanfaatkan untuk berbagai keperluan: akademis, pendidikan, atau rekreasi. Akan tetapi di sana ditambahkan bahwa pemanfaatan semacam itu dapat mengubah karakter situs dan kadang-kadang bahkan ikut mengakibatkan rusak atau hancurnya situs (Hari Untoro Dradjat 1992:3,4).

Untuk mempertahankan kelestarian warisan budaya, pada tahun 1990 ICOMOS telah menerbitkan suatu pedoman (*Guidelines for the Management of World Cultural Heritage Sites*). Di dalamnya dicantumkan prinsip dasar pelestarian, yaitu keaslian atau *authenticity* yang meliputi keaslian bahan (*material*), desain, pembuatan (*workmanship*), dan lingkungan (*setting*). Akan tetapi, dalam kenyataan prinsip ini sulit diterapkan secara ketat. Oleh karena itu, apabila sebagian atau bahkan salah satu dari prinsip dasar tersebut sudah terpenuhi, pada umumnya kondisi itu sudah dianggap memenuhi syarat pelestarian (Hari Untoro Dradjat 1992:3).

Dalam hal warisan budaya hidup, yaitu warisan budaya yang masih berfungsi dan dimanfaatkan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari - misalnya tempat peribadatan, istana/kraton, benteng, atau bahkan suatu desa - masalahnya menjadi lebih rumit, karena sesungguhnya tidak ada satu pihak pun yang berhak menghalangi seseorang atau suatu masyarakat untuk berubah dalam rangka meningkatkan kondisi hidup.

Tulisan ini dibuat untuk menunjukkan bagaimana upaya yang dilakukan di Bali untuk mengatasi masalah tersebut. Dalam memperoleh bahan-bahan untuk tulisan ini, penulis banyak mendapat bantuan dari Ir. Made Sudharsana dan Ir. Hani Djokomono-Sudharsana serta Ir. Widarini Soeroso dan Ir. Ida Bagus Parsa. Pembahasan akan dilakukan terhadap dua desa, yaitu Tenganan Pegringsingan di Kabupaten Karangasem dan Penglipuran di Kabupaten Bangli.

Pulau Bali merupakan salah satu provinsi di Indonesia yang terletak di antara Pulau Jawa dan Kepulauan Nusa Tenggara Barat, yang sebagian besar penduduknya beragama Hindu. Oleh karena itu, sekalipun pulau ini telah sejak lama bersentuhan dengan pengaruh luar, karakter Hindu masih terlihat pada bangunan dan desa, benda-benda, upacara sepanjang tahun, dan gaya hidup penduduknya.

Sebagian besar desa di Bali yang masih menerapkan pola tradisional dapat dijumpai di wilayah-wilayah yang terisolasi, dan hampir semuanya mengadopsi apa yang dalam istilah arsitektur disebut "pola desa dan perumahan tradisional Bali" yang sangat dipengaruhi oleh prinsip dan budaya Hindu. Akan tetapi, ada pula sejumlah kecil desa yang lebih dikenal dengan desa-desa *Bali Aga* (= Bali asli/pra Hindu).

Sekalipun pengaruh Hindu semakin lama semakin sulit ditangkal, beberapa desa *Bali Aga* hingga kini masih mempertahankan pola dan cara hidup tersendiri, dan desa-desa yang telah mengadopsi beberapa unsur budaya Hindu telah menghasilkan konsep ruang yang unik pada pola desa dan perumahan serta struktur bangunan fisik, yang meliputi materi, dimensi, dan gaya/bentuk. Karakter-karakter inilah yang membuat Bali unik dan karenanya menarik orang dari segala penjuru dunia untuk mengunjunginya. Industri pariwisata bahkan merupakan sumber devisa Bali yang utama.

Obyek Pengamatan

Tenganan Pegringsingan dan Penglipuran ialah dua di antara sejumlah desa yang masih mempertahankan pola asli. Desa Tenganan Pegringsingan, yang terletak di Bali Timur, yaitu di Kabupaten Karangasem, berlokasi di suatu lembah yang terisolasi dan dikelilingi oleh bukit-bukit. Penduduknya, yang dikenal sangat percaya diri dan mandiri, memanfaatkan bukit-bukit tersebut sebagai semacam benteng untuk melindungi desa mereka dari pihak-pihak luar. Mungkin kondisi inilah yang menyebabkan Tenganan Pegringsingan memiliki atmosfer yang tenang dan terlindung. Masyarakatnya masih mematuhi pola tradisional mereka yang telah cukup tua, yang antara lain menetapkan bahwa rumah-rumah tinggal harus dibangun dalam formasi balik cermin yang teratur. Formasi ini bukan merupakan hal yang biasa dijumpai di Bali. Setiap rumah tinggal dikelilingi oleh tembok dengan dua buah gerbang, yaitu gerbang muka dan belakang. Adat dan kepercayaan masyarakat merupakan inspirasi dan pemandu yang sangat sistematis bagi tata letak bangunan-bangunan di dalam lingkungan tembok. Suatu konsep ruang - yang meliputi hirarkhi ruang dan orientasi - membagi fungsi bangunan dan ruangan berdasarkan aktivitas-aktivitas yang dilangsungkan di setiap bangunan atau ruangan tersebut. Karena

semua aktivitas masyarakat seperti festival dan upacara dilaksanakan di suatu area khusus yang dalam istilah arsitektur disebut "ruang komunal," maka semua bangunan umum (bangunan publik) berlokasi di area tersebut. Desa ini juga memiliki sistem pendistribusian air yang memisahkan air bersih yang mengalir dari mata air dan air kotor (air limbah) yang dibuang melalui saluran melintasi halaman belakang (*teba*).

Setelah menikah, penduduk Tenganan pada umumnya tinggal di luar desanya dan hanya *mudik* pada saat-saat upacara. Putra tertua kembali ke desa untuk menempati rumah keluarganya setelah ayahnya meninggal dunia.

Sejak beberapa puluh tahun yang lalu, pemerintah (terutama Departemen Pekerjaan Umum dan Departemen Pariwisata, Pos, dan Telekomunikasi) telah mendirikan sejumlah fasilitas umum seperti listrik, pasokan air, Sekolah Dasar, WC Umum, tempat parkir, kantor kepala desa, dan museum. Di samping itu, program pengembangan desa dan perumahan yang dibuat oleh Direktorat Cipta Karya (Sanur) dan Dinas Pekerjaan Umum Bali (Denpasar) telah memberikan alternatif penataan dapur dan bale tengah, serta penambahan kamar kecil. Kedua instansi tersebut juga mengeluarkan beberapa petunjuk mengenai cara-cara memelihara kelestarian desa sejauh mungkin, termasuk suasana atau atmosfernya, dengan partisipasi masyarakat desa yang bersangkutan. Petunjuk (*guidelines*) itu antara lain:

a. Struktur atau pola ruang desa secara keseluruhan harus dipertahankan. Tampak linear dinding-dinding dengan gerbang masuk ke dalam setiap rumah harus memiliki gaya arsitektur yang sama dengan aslinya. Modifikasi rumah tidak boleh mengubah eksterior, sekalipun masyarakat boleh memugar rumah mereka untuk mengganti bagian-bagian yang telah rusak.
b. Tenun ikat, termasuk tenun ikat ganda (*gringsing*) yang merupakan tenun khas desa itu dan merupakan asal nama Pegringsingan, merupakan komoditi dagang mereka yang utama. Namun masyarakat hanya diizinkan memajang dagangan mereka di bagian tertentu rumah mereka. Pada dasarnya pemajangan dagangan dapat dilakukan di beranda rumah yang terletak di dalam lingkungan dinding, namun ada penduduk yang memasang papan nama atau menggantung kain tenun di pintu gerbang, sekalipun tidak secara mencolok.

c. Penduduk tidak diizinkan mendirikan penginapan, toko, atau rumah makan permanen di dalam lingkungan desa. Kios-kios semi permanen disediakan di kawasan parkir di luar tembok keliling desa, dan masyarakat tidak dilarang mendirikan warung yang juga semi permanen. Penginapan dan rumah makan bagi wisatawan/peneliti disediakan tidak jauh dari desa tersebut, yaitu di Candi Dasa. Wisatawan/peneliti dapat pula menginap di rumah penduduk Tenganan.

Desa Penglipuran ialah sebuah desa di Kabupaten Bangli dengan hutan bambu yang terpelihara kelestariannya. Menurut informasi Kepala Desa dan sejumlah sesepuh desa lainnya, desa tersebut semula merupakan kumpulan rumah ladang penduduk Desa Bayung Gede di Kintamani. Informasi tersebut menyatakan bahwa pada zaman dahulu kira-kira sepuluh kepala keluarga dari Desa Bayung Gede mendirikan pondok di kawasan hutan yang berlokasi di selatan desa mereka untuk tempat beristirahat dan berlindung pada musim-musim berladang. Sejumlah orang dari Desa Kubu kemudian juga menggabungkan diri dengan mereka. Lambat laun mereka membentuk suatu permukiman kecil yang dinamai Penglipuran. Raja Bangli konon pernah meminta bantuan penduduk permukiman kecil ini untuk berperang melawan Kerajaan Gianyar. Sebagai penghargaan atas kesediaan dan keberanian mereka, Raja Bangli menghadiahkan sebidang tanah, yaitu lokasi Desa Penglipuran dan Desa Bayung Gede diperkirakan sebagai bukti adanya hubungan di antara kedua desa tersebut. Sebagian besar penduduk Desa Penglipuran bermata pencaharian sebagai petani. Sekalipun di sekitar desa terdapat hutan bambu, penduduk tidak memanfaatkannya sebagai bahan baku kerajinan tangan, melainkan sebagai bahan baku untuk mendirikan bangunan (termasuk sebagai bahan batu atap sirap yang lazim digunakan oleh masyarakat gunung di Bali, terutama di sekitar Kintamani).

Di desa yang lebih dikenal tugu pahlawannya ini, penataan hunian lebih sederhana dibandingkan dengan di tempat lain. Di sini dapur (*paon*) tidak dibangun terpisah, melainkan disatukan dengan ruang tidur (*meten*). Perluasan hunian dibuat dengan cara membangun tatanan serupa di belakang rumah induk.

Sebagai upaya meningkatkan kondisi Desa Penglipuran yang kini merupakan salah satu tujuan wisata, pemerintah telah membangun gedung serba gu-

na, jalan lingkar, serta perkerasan jalan komunal desa. Di samping itu, Direktorat Jenderal Cipta Karya Pekerjaan Umum juga telah membangun sebuah rumah contoh. Khusus mengenai jalan lingkar, fasilitas itu sengaja dibuat seperti itu dan bukan membelah desa agar tidak mengganggu karakter desa.

Pembahasan

Pemerintah Bali, khususnya Direktorat Jenderal Cipta Karya Pekerjaan Umum dan Dinas Pekerjaan Umum Bali, sebenarnya telah menaruh perhatian besar pada pelestarian desa-desa tradisional di wilayahnya, antara lain melalui Proyek Perencanaan Konservasi Lingkungan Desa Tradisional, inventarisasi, menerbitkan buku petunjuk pelestariann dan panduan alternatif pengembangan desa, mendirikan rumah contoh, atau dengan mengadakan seminar/diskusi dan penyuluhan. Akan tetapi, sebagaimana telah dicantumkan di muka, manusia atau masyarakat cenderung berubah demi meningkatkan kualitas hidupnya. Di Tenganan, misalnya, tidak banyak lagi warga yang menenun kain *gringsing* karena proses pembuatannya yang rumit dan memakan waktu lama, sehingga kurang menguntungkan sekalipun harga tenun *gringsing* sangat mahal. Di samping itu, sekalipun dalam petunjuk Direktorat Cipta Karya Pekerjaan Umum dijelaskan bahwa warga hanya boleh menjual tenun di dalam lingkungan tembok hunian, pada musim turis atau *high-season* (Juli-Agustus) mereka ramai-ramai menempatkan meja di luar tembok dan menggelar dagangan mereka di atasnya. Dengan demikian, mereka tidak melanggar ketentuan untuk tidak membangun toko cindera mata permanen namun masih dapat menarik para turis untuk membeli dagangan mereka. Masalah yang lebih gawat ialah adanya salah satu hunian di Desa Tenganan yang dibangun dengan tembok berukiran gaya Gianyar, sehingga mengganggu pola desa secara keseluruhan. Hal ini terjadi akibat adanya impresi yang diciptakan oleh dunia wisata bahwa yang dinamakan ukiran Bali ialah ukiran gaya Gianyar.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa di Desa Penglipuran telah dibangun sebuah rumah contoh. Maksudnya jelas baik, hanya sayang bahan lantai yang digunakan di rumah contoh tersebut ialah jenis ubin keramik 30 x 30 cm2 berwarna putih mengkilat yang mudah kotor dan sangat tidak sesuai dengan lingkungan desa Bali yang bersifat alami (*rustic*). Tanaman hias yang ditanam di

sepanjang tepi jalan komunal desa juga merupakan jenis "tanaman kota besar" yang ditata dengan gaya modern. Ancaman lebih besar datang dari keinginan pemerintah untuk menyamaratakan/menyeragamkan Bali. Baik pihak Departemen Pekerjaan Umum maupun Perindustrian dan Pariwisata tampaknya menganggap cindera mata sebagai salah satu aset Bali yang utama, sehingga semua survei yang mereka lakukan selalu merekomendasikan penggalakan kerajinan bambu di Desa Penglipuran yang memang terkenal dengan hutan bambunya. Agaknya mereka lupa bahwa warga desa tersebut bukan perajin. Masyarakat Bali sudah sejak dulu memiliki sistem pembagian kerja yang sangat baik. Setiap desa memiliki aset tersendiri. Penulis bahkan memperoleh informasi bahwa ada desa yang hanya memproduksi calon patung bebek, sedangkan bentuk jadinya dikerjakan oleh desa tetangganya. Kerajinan bambu tidak berkembang di Penglipuran karena warganya memang bukan perajin, melainkan lebih merupakan tukang bangunan. Hasil karya mereka terutama berupa atap sirap dan anyaman (untuk dinding dsb), sehingga kelihatannya bidang inilah yang harus dikembangkan, misalnya dengan memberi penyuluhan tentang pengawetan bambu.

Penutup

Berdasarkan contoh-contoh yang telah dikemukakan di atas, ternyata pelestarian warisan budaya hidup memerlukan pemikiran lebih dalam. Pengamatan penulis selama ini menunjukkan bahwa di antara keempat prinsip dasar pelestarian (lihat Pendahuluan), maka prinsip yang keempat, yaitu keaslian lingkungan (*setting*/atmosfer/suasana, atau yang oleh Drs. Bambang Soemadio disebut "jiwa") paling banyak terabaikan. Mungkin hal ini terjadi karena prinsip tersebut bersifat abstrak. Padahal, sejalan dengan pendapat Drs. Bambang Sumadio (1992), penulis menganggap prinsip ini justru sangat penting. Warisan budaya merupakan aset bangsa yang menunjukkan jati diri, dan dengan demikian orang yang mengunjunginya harus merasakan jiwa atau atmosfer yang sesuai dengan sifat asli warisan tersebut. Kompromi tampaknya merupakan jalan keluar untuk menjembatani dua kubu yang berbeda kepentingan, yaitu kubu pelestarian yang seringkali kurang menghasilkan devisa dan kubu pembangunan yang diharapkan menghasilkan devisa sebesar-besarnya. Akan tetapi kita seringkali sulit menghindari kesan "Taman Hiburan" yang sebenarnya tidak men-

didik masyarakat untuk memahami tujuan pelestarian warisan budaya (Bambang Sumadio 1992:6). Lagipula, jika suatu bangsa diimbau untuk mencintai produk sendiri sekalipun harganya lebih tinggi daripada produk luar, mengapa sikap ini tidak diterapkan pula pada warisan budaya bangsa yang konon merupakan jati diri bangsa?

KEPUSTAKAAN

Bambang Sumadio

1992 "Pelestarian Situs Warisan Budaya." *Diskusi Ilmiah Arkeologi VIII*. Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia.

Hari Untoro Dradjat

1992 "Pelestarian dan Pemanfaatan Situs." *Diskusi Ilmiah Arkeologi VIII*. Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia.

H.F. Cleere (Ed.)

1989 "Archaeological Heritage Management in the Modern World," *One World Archaeology No. 9*. London: Unwin Hyman.

Dinas Pekerjaan Umum Bali

1988 *Inventarisasi Desa-Desa Tradisional di Bali* (Bagian dari Proyek Perencanaan Konservasi Lingkungan Desa Tradisional).

PENGABAIAN BENDA CAGAR BUDAYA & SITUS ARKEOLOGI
Permasalahan dan Sanksi Hukum

Budhi Sancoyo Dendi Eko Hartono

I. PENDAHULUAN

Harian KOMPAS edisi 9 Oktober 1995 memuat pidato pengukuhan Dr. Mundarjito sebagai Guru Besar di Fakultas Sastra Universitas Indonesia. Dalam pidato pengukuhannya tersebut, Dr. Mundardjito mengatakan: di Indonesia sampai saat ini perusakan dan pelecehan situs arkeologi masih saja terjadi. Banyak fungsi situs telah dialihkan oleh pelbagai kepentingan yang mengatasnamakan pembangunan. Tindakan yang merupakan dampak ekonomi jangka pendek itu, amat memprihatinkan karena telah merobek-robek lembaran sejarah bangsa Indonesia. Lebih lanjut dikatakan, terhadap pelecehan situs arkeologi itu, langkah-langkah antisipasi secara terpadu, sudah mendesak untuk dilaksanakan. "Perangkat hukumnya telah kita miliki, tetapi pelaksanaannya yang belum".

Sayangnya dalam berita pidato pengukuhan tersebut, tidak diuraikan lebih lanjut mengenai perangkat hukum yang bagaimanakah yang dikatakan mampu untuk mengantisipasi upaya pelecehan situs arkeologi.

Perlu dikemukakan disini bahwa tindakan pengabaian upaya pelestarian benda cagar budaya dan situs arkeologi sebetulnya tidak hanya disebabkan oleh pelecehan terhadap situs arkeologi saja, tetapi juga terhadap benda cagar budaya.

Harian KOMPAS edisi tanggal 18 Juli 1995 memuat berita tentang "Pemugaran candi di Kompleks Candi Muaratakus dinilai telah menyalahi prosedur teknoarkeologi". Pada tulisan tersebut dikatakan, sistem borongan yang diterapkan untuk melaksanakan pemugaran dianggap di luar kelaziman dunia arkeologi, dan akan mengurangi nilai tinggalan benda bersejarah itu sendiri. Di-

katakan juga, jika penyimpangan persyaratan teknis arkeologis ini "hanya karena pertimbangan waktu penyelesaian suatu proyek" itupun tidak bisa dibenarkan, tidak profesional dan menyalahi prosedur teknoarkeologi. Bukankah tahapan-tahapan pemugaran suatu peninggalan sejarah harus melalui studi yang mendalam dan rinci. Setiap tahap harus betul-betul diperhitungkan hingga persoalan yang sedetil mungkin.

Tulisan ini disajikan bukan merupakan komentar dua berita tentang pengabaian tersebut, tetapi hanya sekedar refleksi kritis tentang adanya aturan hukum yang dapat digunakan untuk mengantisipasi upaya pengabaian terhadap benda cagar budaya dan situs arkeologi yang berdampak pada rusaknya warisan budaya bangsa.

II. ASPEK HUKUM

Ditinjau secara faktual empiris, tindakan pengabaian upaya pelestarian warisan budaya bangsa yang berakibat rusaknya benda cagar budaya dan situs arkeologi sebagaimana dikemukakan pada contoh di atas, disebabkan karena adanya kegiatan pembangunan yang melecehkan situs arkeologi dan kegiatan proses pemugaran yang bertentangan dengan prinsip-prinsip pemugaran yang secara obyektif diakui dalam dunia arkeologi, yang kedua-duanya berdampak menimbulkan kerusakan pada benda cagar budaya maupun situs arkeologi.

Kalau ditinjau secara yuridis, dengan ditetapkannya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya pada tanggal 21 Maret 1992, beserta peraturan pelaksanaannya yang mennyusul kemudian; seperti Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 1993 tentang Pelaksanaan Undang-undang Nomor 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya; Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 087/P/1993 tentang Pendaftaran Benda Cagar Budaya; Keputusan Direktur Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 0248/F1.IV/J.93 tentang Petunjuk Pelaksanaan Tata Cara Pendafataran Benda Cagar Budaya; Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 062/U/1995 tentang Pemilikan, Penguasaan, Pengalihan, dan Penghapusan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs; Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 063/U/1995 tentang Perlindu-

ngan dan Pemeliharaan Benda Cagar Budaya; Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 064/U/1995 tentang Penelitian dan Penetapan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs, kedua tindakan pengabaian terhadap benda cagar budaya dan situs arkeologi tersebut, jelas bertentangan dengan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya beserta peraturan pelaksanaannya. Untuk itu dibawah ini akan dicoba untuk menguraikan aspek hukum dari tindakan pengabaian warisan budaya bangsa tersebut.

A. Dampak Pembangunan

Dalam perjalanan sejarah suatu bangsa tentunya kita akan juga sampai pada suatu tahap dimana banyak sekali dibutuhkan lahan-lahan untuk menunjang prasarana fisik pembangunan. Ada kemungkinan suatu saat upaya penyediaan prasarana fisik ini akan mendesak kawasan tertentu yang mengandung benda cagar budaya atau kawasan tertentu yang merupakan lokasi beradanya suatu situs arkeologi. Disinilah muncul konflik kepentingan antara dunia arkeologi dengan kepentingan di luar arkeologi. Selama konflik kepentingan ini tidak mengakibatkan rusaknya benda cagar budaya dan situs arkeologi, hal ini tidak menjadi masalah, tetapi biasanya justru kepentingan dunia arkeologilah yang harus dikorbankan, bahkan ada kalanya digunakan pula alasan pembenaran bahwa "komunitas arkeologi tidak boleh egois". Memang kadang-kadang kegiatan pembangunan menimbulkan korban, hanya kebetulan saja kali ini korbannya benda cagar budaya dan situs arkeologi. Sebagai bukti banyak sekali bangunan-bangunan bersejarah harus dibongkar untuk kepentingan prasarana fisik pembangunan yang umumnya berorientasi pada pertimbangan ekonomis.

Permasalahan yang muncul kemudian, kalau memang benda cagar budaya dan situs arkeologi harus dikorbankan, konsekwensi yuridis apakah yang harus ditanggung pihak yang telah menimbulkan kerusakan pada warisan budaya bangsa tersebut.

Menurut pasal 20 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992: "Pemerintah dapat menghentikan kegiatan pemanfaatan benda cagar budaya apabila pelaksanaannya ternyata berlangsung dalam keadaan sebagaimana dimaksud dalam pasal 19 ayat (2)"

Sedangkan pasal 19 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992, menyatakan:

(1) Benda cagar budaya tertentu dapat dimanfaatkan untuk kepentingan agama, sosial, pariwisata, pendidikan, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan.
(2) Pemanfaatan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) tidak dapat dilakukan dengan cara atau apabila:
    a. bertentangan dengan upaya perlindungan benda cagar budaya sebagaimana dimaksud dalam pasal 15 ayat (2);
    b. semata-mata untuk mencari keuntungan pribadi dan/atau golongan.
(3) Ketentuan tentang benda cagar budaya yang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan cara pemanfaatannya ditetapkan dengan Peraturan Pemerintah.

Adapun bunyi pasal 15 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992, adalah sebagai berikut:

(1) Setiap orang dilarang merusak benda cagar budaya dan situs serta lingkungannya.
(2) Tanpa izin dari Pemeritah setiap orang dilarang:
    a. membawa benda cagar budaya keluar wilayah Republik Indonesia;
    b memindahkan benda cagar budaya dari daerah satu ke daerah lainnya;
    c mengambil atau memindahkan benda cagar budaya baik sebagian maupun seluruhnya, kecuali dalam keadaan darurat;
    d. mengubah bentuk dan/atau warna serta memugar benda cagar budaya;
    e. memisahkan sebagian benda cagar budaya dari kesatuannya;
    f. memperdagangkan atau memperjualbelikan atau memperniagakan benda cagar budaya.
(3) Pelaksanaan ketentuan dan perizinan sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) ditetapkan dengan Peraturan Pemerintah.

Dari bunyi ketentuan demikian ternyata mengenai masalah dampak pembangunan terhadap keberadaan benda cagar budaya dan situs arkeologi tidak diatur

secara tegas, disitu hanya dikatakan: "Setiap orang dilarang merusak benda cagar budaya dan situs serta lingkungannya". Permasalahan yang muncul kemudian, apakah kegiatan pembangunan yang membawa dampak negatif terhadap keberadaan benda cagar budaya dan situs arkeologi termasuk kategori kegiatan merusak benda cagar budaya dan situs arkeologi sebagaimana bunyi ketentuan hukum di atas.

Mengingat Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 tidak mengatur secara tegas ketentuan tentang dampak negatif pembangunan terhadap keberadaan benda cagar budaya dan situs arkeologi, maka sebaiknya kita lihat bunyi peraturan pelaksanaannya.

Pasal 44 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 1993 menyatakan:

(1) Setiap rencana kegiatan pembangunan yang dapat mengakibatkan:

   a. tercemar, pindah, rusak, berubah, musnah, atau hilangnya nilai sejarah benda cagar budaya;
   b. tercemar dan berubahnya situs beserta lingkungannya; wajib dilaporkan terlebih dahulu kepada Menteri.

(2) Laporan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) disampaikan secara tertulis dan dilengkapi dengan hasil studi analisis mengenai dampak lingkungannya.

(3) Berdasarkan hasil studi arkeologis terhadap rencana kegiatan pembangunan tersebut, Menteri setelah berkonsultasi dengan Menteri lain atau pimpinan instansi Pemerintah yang bersangkutan, dapat menyatakan:

   a. tetap mempertahankan keberadaan benda cagar budaya dan situs;
   b. menyarankan perubahan rencana pembangunan;
   c. memindahkan benda cagar budaya dan situs;
   d. menyetujui dilanjutkannya rencana kegiatan tersebut; atau,
   e. menghapus benda cagar budaya dan situs dari daftar.

(4) Pelaksanaan ketentuan lebih lanjut sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), ayat (2), dan ayat (3) diatur oleh Menteri.

Dari bunyi ketentuan hukum demikian ternyata bisa diketahui bahwa setiap kegiatan pembangunan yang berdampak terhadap keberadaan benda cagar budaya dan situs arkeologi harus dilaporkan terlebih dahulu kepada Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia secara tertulis dan dilengkapi dengan hasil studi analisis mengenai dampak lingkungannya.

Hal-hal yang patut dipertanyakan kemudian adalah; mengapa meskipun ada ketentuan demikian, ternyata masih banyak terjadi pembongkaran-pembongkaran bangunan bersejarah. Ada dua kemungkinan mengenai hal ini; pertama, mungkin pihak pembongkar beranggapan, yang penting bongkar saja dulu, urusan lain dipikirkan belakangan. Kemungkinan kedua, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, sesuai bunyi ketentuan hukum diatas memang telah menyetujui pembongkaran tersebut.

Jika kemungkinan pertama yang terjadi, yaitu "pihak pembongkar beranggapan yang penting bongkar saja dulu, urusan lain dipikirkan belakangan", berarti telah terjadi pengabaian terhadap benda cagar budaya dan situs arkeologi. Oleh karena hal ini berakibat rusaknya situs arkeologi, maka pelakunya dalam hal ini pihak yang bertanggung jawab terhadap pembongkaran tersebut, bisa dikenai sanksi pidana sebagaimana tercantum dalam pasal 26 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992.

Adapun bunyi pasal 26 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 adalah sebagai berikut:

> "Barang siapa dengan sengaja merusak benda cagar budaya dan situs serta lingkungannya atau membawa, memindahkan, mengambil, mengubah bentuk dan/atau warna, memugar, atau memisahkan benda cagar budaya tanpa izin dari Pemerintah sebagaimana dimaksud dalam pasal 15 ayat (1) dan (2) dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya 10 (sepuluh) tahun dan/atau denda setinggi-tingginya Rp. 100.000.000,00 (seratus juta rupiah)".

Jika kemungkinan terakhir yang terjadi, yaitu "Menteri Pendidikan dan Kebudayaan menyetujui terjadinya pembongkaran" berarti telah terjadi penghapusan benda cagar budaya. Menurut pasal 9 Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 062/U/ 1995 tentang Pemilikan, Penguasaan, Pengalihan, dan Penghapusan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs:

(1) Penghapusan benda cagar budaya dari daftar, berlaku bagi benda cagar budaya dan/atau situs milik Negara atau milik setiap orang apabila:

a. rusak dan hancur, musnah atau tinggal sisa-sisanya yang tidak mungkin dapat diperbaiki atau dikembalikan atau dipugar seperti keadaan, bentuk atau wujud, dan kandungan nilai semula;
b. dalam jangka waktu 6 (enam) tahun benda cagar budaya yang hilang ternyata tidak dapat ditemukan.

(2) Penghapusan sebagaimana dimaksud ayat (1) tidak menghilangkan data dokumentasi benda cagar budaya;
(3) Prosedur dan tata cara penghapusan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan ayat (2) diatur lebih lanjut dengan Keputusan Direktur Jenderal.

Dari bunyi ketentuan hukum demikian bisa diambil suatu kesimpulan bahwa, bila Menteri Pendidikan dan Kebudayan akan mengijinkan pembongkaran bangunan bersejarah yang berakibat hapusnya benda cagar budaya, terikat pada ketentuan bahwa "apabila bangunan bersejarah atau benda cagar budaya tersebut rusak dan hancur, musnah atau tinggal sisa-sisanya yang tidak mungkin dapat diperbaiki atau dikembalikan atau dipugar seperti keadaan, bentuk atau wujud, dan kandungan nilai semula".

Jika bangunan bersejarah tersebut dibongkar tanpa memperhatikan kriteria tersebut, berarti telah terjadi pengabaian terhadap keberadaan benda cagar budaya dan situs arkeologi yang berdampak terjadinya "pengrusakan benda cagar budaya dan situs arkeologi", dan hal ini tentunya bisa dikenai sanksi pidana sebagaimana tercantum dalam pasal 26 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992.

B. Dampak Pemugaran

Arkeologi adalah ilmu yang berupaya merekonstruksi tata kehidupan manusia masa lalu berdasarkan bukti-bukti nyata berupa benda-benda peninggalan sejarah dan purbakala yang sampai saat ini masih dapat kita temui. Dan tidak selamanya tinggalan masa lalu itu ketika ditemukan di masa sekarang masih dalam keadaan utuh. Untuk mempertahankan keberadaan warisan budaya bangsa

tersebut tentunya dilakukan upaya untuk menjaga kelestariannya. Salah satu wujud upaya pelestarian benda cagar budaya adalah pemugaran.

Menurut pasal 1 butir 5 Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 063/U/1995 tentang Perlindungan dan Pemeliharaan Benda Cagar Budaya:

> "Pemugaran adalah serangkaian kegiatan yang bertujuan melestarikan benda cagar budaya dan/atau pemanfaatannya dengan cara mempertahankan keasliannya berdasarkan data yang ada dan memperkuat strukturnya bila diperlukan, yang dapat dipertanggungjawabkan dari segi arkeologis, historis dan teknis".

Dalam hal pemugaran ini, permasalahan klasik sering muncul, diantaranya adanya suatu keinginan untuk menampilkan kembali benda cagar budaya secara utuh. Padahal kita tahu tidak selamanya warisan budaya bangsa yang kita temui sekarang masih dalam keadaan utuh semua.

Mengingat hal ini tentunya kalau pemugaran memang dipaksakan untuk utuh, tentunya akan terjadi konflik kepentingan antara keharusan untuk tidak melakukan pemalsuan, karena bahan yang tersedia sangat terbatas, dengan keinginan menampilkan kembali benda cagar budaya dalam keadaan utuh demi kepentingan estetika, meskipun hal ini bertentangan dengan kaidah yang berlaku dalam dunia arkeologi.

Keinginan untuk menampilkan benda cagar budaya dalam keadaan utuh ketika dilakukan pemugaran, memang kadang-kadang diperlukan dalam hal untuk menopang struktur bangunan agar bisa berdiri tegak, tetapi jika pertimbangan untuk melakukan penambahan batu baru hanya berdasarkan pertimbangan estetika demi kelengkapan unsur bangunan agar kelihatan indah jika dipandang, tentunya hal ini sulit dipertanggungjawabkan secara arkeologis.

Berkaitan dengan permasalahan kegiatan pemugaran seperti ini, pada saat diadakan pertemuan Pertemuan Teknis Evaluasi Program Pemugaran Situs Ratu Boko pada tanggal 19 - 23 Juli 1993 di Yogyakarta, dengan makalah berjudul "Ratu Boko Quo Vadis" Prof. Dr. Soekmono mengingatkan bahwa, "Oleh karena yang tertinggal dari masa lalu itu tidak pernah lengkap, maka kita harus puas bilamana pemugaran tidak menghasilkan utuhnya kembali apa yang kita

pugar. Kita tidak boleh memaksa menambah sesuatu yang baru dengan tujuan melengkapi kekurangan.

Maka tidak boleh tidak kita harus taat kepada pantangan yang amat mendasar dalam upaya rekonstruksi itu, ialah hindarilah pemalsuan dan cap pribadi".

Tinjauan di atas adalah tinjauan berdasarkan kacamata arkeologis, pertanyaan yang muncul kemudian, bagaimana aspek yuridis dari permasalahan pemugaran tersebut.

Dari segala ketentuan hukum yang berlaku sampai saat ini ternyata belum ada satupun ketentuan yang mengatur mengenai masalah kriteria prosedur tekno arkeologis macam bagaimanakah yang bisa dipertanggungjawabkan dalam pemugaran bangunan; dan juga, sejauh berapa prosenkah batas toleransi penambahan batu baru diperkenankan pada suatu kegiatan pemugaran, agar tidak dikatakan merusak otentisitas nilai-nilai sejarah dan arkeologi yang terkandung dalam suatu bangunan yang termasuk kriteria benda cagar budaya. Hanya saja dalam pasal 12 ayat (4) Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 063/U/1995 tentang Perlindungan dan Pemeliharaan Benda Cagar Budaya, dikatakan: "Pelaksanaan pemugaran harus memperhatikan prinsip pemugaran yang meliputi keaslian bentuk, bahan pengerjaan, dan tata letak dengan mempertahankan nilai sejarah, ilmu pengetahuan dan kebudayaan".

Namun begitu ketentuan demikian masih tetap belum bisa menjawab secara detil pertanyaan; bagaimanakah prosedur tekno arkeologi yang benar dalam suatu kegiatan pemugaran, dan berapa prosenkah batas toleransi penambahan batu baru yang diperkenankan dalam suatu kegiatan pemugaran.

Untuk mengantisipasi agar tidak terjadi ketidakpastian hukum di masa mendatang, sudah selayaknya permasalahan ini dikemukakan dengan harapan dipergunakan sebagai bahan kajian penyusunan ketentuan-ketentuan pelaksanaan dari aturan hukum yang sudah ada sekarang.

Namun meskipun ketentuan hukum ini tidak lengkap, tetapi jika kegiatan pemugaran yang dilakukan tidak sesuai dengan prinsip-prinsip pemugaran dan bisa menimbulkan dampak merusak nilai otentisitas benda cagar budaya, maka sudah selayaknya ketentuan sanksi pidana tentang perusakan benda cagar diper-

lakukan terhadap pihak yang bertanggung terhadap pemugaran benda cagar budaya yang bertentangan dengan prinsip-prinsip pemugaran yang secara obyektif berlaku di lingkungan komunitas arkeologi.

III. KESIMPULAN

Ketentuan sanksi pidana tentang pengrusakan benda cagar budaya dan situs arkeologi sebagaimana tercantum dalam pasal 26 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 secara selintas boleh dikatakan jelas dan tidak ada masalah jika diterapkan. Tetapi jika dikaji lebih dalam ternyata, untuk bisa diterapkan perlu dipikirkan lebih lanjut. Permasalahannya, *Pertama*; tidak semua benda peninggalan sejarah mempunyai makna sebagai benda cagar budaya (*Alinea empat Penjelasan Umum Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1992*), dan juga tidak semua tempat (lokasi) peninggalan sejarah mempunyai makna dan nilai sebagai situs arkeologi. Dengan kata lain suatu bangunan (benda) dan tempat peninggalan sejarah dan purbakala untuk bisa disebut sebagai benda cagar budaya atau situs harus ada penetapan hukum yang menyatakannya demikian (*Lihat pasal 10 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992*). Padahal kita tahu sebagian besar bangunan dan tempat peninggalan sejarah belum ditetapkan sebagai benda cagar budaya dan situs (belum ada sertifikasi). Sehingga kalau kita mau konsekwen terhadap bunyi ketentuan tersebut di atas, sanksi pidana dalam pasal 26 hanya bisa diterapkan pada bangunan dan tempat peninggalan sejarah yang sudah ditetapkan sebagai benda cagar budaya dan situs (sudah disertifikasi).

Kedua, kriteria "barang siapa" dalam ketentuan sanksi pidana, bisa diartikan setiap orang. Sedangkan orang bisa berwujud instansi pemerintah yang melaksanakan proyek pemugaran bangunan bersejarah, atau instansi swasta yang telah melakukan pembongkaran bangunan bersejarah tanpa ijin Pemerintah. Permasalahan yang timbul, apakah pihak yang bertanggung jawab atas pelaksanaan pemugaran atau pembongkaran bangunan bersejarah yang termasuk kriteria benda cagar budaya tersebut bisa dikenai sanksi pidana sebagai pelaku perusakan benda cagar budaya, jika kegiatan pemugaran yang dilakukan tidak sesuai dengan prinsip pemugaran yang secara obyektif diakui dalam dunia arkeologi; atau kegiatan pembongkaran yang dilakukan tanpa seizin Pemerintah.

Mengingat Undang-undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 tidak memberikan kriteria pembedaan demikian, maka setiap pelaku perusakan benda cagar budaya harus dijatuhi sanksi pidana dengan tidak membedakan apakah instansi itu instansi Pemerintah atau bukan.

Dari apa yang dikemukakan di atas bisa ditarik suatu kesimpulan bahwa, tindakan pengabaian keberadaan benda cagar budaya maupun situs arkeologi sebagai dampak kegiatan pembangungan yang berakibat rusaknya benda cagar budaya dan situs arkeologi, maupun kerusakan benda cagar budaya dan situs arkeologi sebagai akibat tidak ditaatinya kaidah-kaidah yang secara obyektif diakui dalam dunia arkeologi selama dilakukan kegiatan pemugaran jelas merupakan tindakan yang dapat dikenai sanksi pidana sesuai ketentuan pasal 26 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992.

Permasalahannya, apakah sanksi ini akan diterapkan ataukah tidak, tergantung dari aparat penegak hukum pada umumnya dan instansi yang bertanggung jawab atas perlindungan benda cagar budaya pada khususnya. Jika dalam hal terjadi tindak pidana terhadap benda cagar budaya dan situs arkeologi, instansi yang berkompeten terhadap masalah penegakan hukum tidak melaksanakan fungsinya dengan baik, tentunya ketentuan sanksi pidana yang terdapat dalam Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1992 tentang benda cagar budaya hanya berlaku sebagai macan kertas, kelihatan galak tetapi tidak bisa menggigit.

KEPUSTAKAAN

Anonim

1992 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya.

1993 Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 10 Tahun 1993 tentang Pelaksanaan Undang-undang Nomor 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya.

1995 Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 062/U/1995 tentang Pemilikan, Penguasaan, Pengalihan, dan Penghapusan Benda Cagar Budaya dan/atau Situs.

1995 Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 063/U/1995 tentang Perlindungan dan Pemeliharaan Benda Cagar Budaya.

Bambang Poernomo,

1985 *Asas-asas Hukum Pidana*, Ghalia Indonesia.

Soekmono,

1993 "Ratu Boko Quo Vadis", *Pertemuan Teknis Evaluasi Pemugaran Situs Ratu Boko*. Yogyakarta, 19-23 Juli 1993.

REALISASI PENGAMANAN SITUS ARKEOLOGI

Purusa Mahaviranata

I. Pendahuluan

Peninggalan warisan bangsa merupakan tinggalan arkeologi yang sangat penting artinya bagi pemahaman dan pengembangan sejarah, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan sehingga perlu dilindungi dan dilestarikan demi pemupukan kesadaran jati diri bangsa dan kepentingan nasional.

Pada kesempatan yang sangat berbahagia ini kami ingin lebih jauh menggaris bawahi tentang pengamanan dan pelestarian situs arkeologi pada tujuan tersebut di atas. Pada pembicaraan ini kami akan ketengahkan beberapa situs arkeologi khususnya yang berada di pulau Bali.

Daerah Bali bercita-cita mewujudkan pembangunannya berwawasan lingkungan dan berwawasan budaya dan pengembangan pariwisata budaya. Sesuai dengan Undang-Undang No. 5/1992 maka kerjasama antara pakar, masyarakat dan pemerintah memegang peranan yang sangat penting di dalam Bali mewujudkan salah satu pembangunannya yang berwawasan budaya. Usaha-usaha perlindungan terhadap benda-benda arkeologi yang berada pada tempat ibadah/ pura-pura tidak terlepas dari kehidupan sosial religius masyarakat Bali. Bagaimana halnya pada situs-situs arkeologi yang berada di luar hal tersebut di atas, kembali lagi permasalahannya kerjasama antara pakar dan pemerintah untuk membuat terobosan-terobosan upaya dalam melindungi dan melestarikan situs-situs yang bukan tempat sembahyang umat Hindu.

Hal semacam ini menggelitik keberanian para pakar untuk menentukan batas-batas situs sesuai dengan Undang-Undang No. 5 tahun 1992 dan Peraturan Pemerintah No 10 tahun 1993 pasal 23 ayat 3 dimana disebutkan batas-batas situs dan lingkungannya sebagaimana dimaksud dalam ayat (2) ditetapkan de-

ngan sistem pemintakatan yang terdiri dari mintakatat inti, penyangga dan pengembangan. Sehingga sesuai dengan bunyi pasalnya bahwa setiap orang dilarang merusak benda cagar budaya dan situs serta lingkungannya.

Kami ingin mengetengahkan beberapa situs baik yang masih bersifat sakral/masih dipuja ataupun situs prasejarah Gilimanuk yang secara terbuka tidak menampakkan gejala arkeologisnya secara nyata namun situs tersebut telah memberikan data yang sangat penting dalam mata rantai kehidupan sejarah perkembangan umat manusia. Bertahun-tahun telah diteliti sampai melahirkan sebuah karya tulis yang sangat penting belum juga dapat ditentukan secara pasti berapa luas tanah yang harus dilindungi, sehingga diharapkan tidak terjadi tumpang tindih dengan kemajuan dan kebutuhan kehidupan manusia sekarang. Pada situs/tempat-tempat penyimpanan benda-benda arkeologi, walaupun sudah ada usaha-usaha pelestariannya, kami anggap perlu untuk ditentukan batas-batas sesuai dengan Undang-Undang No.5 tahun 1992 dengan tujuan alangkah baiknya pada tempat-tempat tersebut, dilestarikan bersama dengan lingkungannya sesuai dengan tujuan pembangunan pemerintah daerah Bali yang berwawasan lingkungan. Lebih idealnya lagi situs-situs yang diperkirakan dapat memberikan devisa kepada negara diusulkan untuk menuju menjadi Tapurnas (Taman Purbakala Nasional).

Besar harapan kami melalui sidang yang sangat terhormat ini sudah tiba saatnya para pakar berani menentukan batas-batas situs sesuai dengan apa yang termuat dalam Undang-undang No.5 tahun 1992 dengan penjelasannya pada Peraturan Perintah No. 10 tahun 1993, sehingga terjadi kesamaan tujuan dalam pengamanan sekaligus pelestarian terhadap benda-benda cagar budaya antara pakar/instansi terkait dengan kepentingan Pemerintah Daerah dalam pengembangan pariwisata budaya.

II. Permasalahan

Sebelum melangkah lebih jauh mengenai keberadaan benda-benda cagar budaya kami ingin memberikan beberapa contoh peninggalan arkeologi yang segera harus mendapatkan penanganan yang cukup serius, walaupun ke arah ini telah banyak dilakukan namun kami anggap perlu lebih dipertajam lagi sehingga dapat dicapai kesepakatan di dua arah antara pakar dan pemerintah. Sa-

tu contoh keberadaan situs purbakala Gilimanuk yang sudah terkenal di dunia arkeologi dan telah melahirkan pakar-pakar yang cukup ternama.

Situs Gilimanuk adalah situs penguburan dan pemukiman yang berkembang cukup lama beberapa ribuan tahun sampai abad masehi. Aktivitas penguburan menampakkan tentang dunia kehidupan setelah kematian. Keanekaragaman pada pelaksanaan penguburan di Gilimanuk memperlihatkan kecendrungan akan kebebasan yang lebih besar dalam menuju konsepsi alam kematian. Sedangkan pada sistem penguburan sarkofagus menunjukkan kecenderungan akan variasi, baik dalam cara meletakkan mayat dalam sarkofagus, maupun dalam ukuran serta bentuk sarkofagus. Dengan ditemukannya data terakhir ini dimana satu situs dengan dua sistem kubur akan menimbulkan hal yang cukup penting di dunia arkeologi, hal ini akan menempatkan situs Gilimanuk makin penting dan memerlukan penelitian yang lebih intensif lagi (Soejono, 1977).

Tampaknya masyarakat Gilimanuk pada waktu itu jika meninggal dikuburkan di lingkungan tempat tinggalnya, jadi di tengah-tengah perkampungan. Gejala semacam ini ditemukan di beberapa suku di Indonesia. Di pulau Roti kuburan pada masa lalu berada dekat sekali dengan kampung, malah mayat-mayat ada yang dikubur di bawah rumah (Kruyt, 1921) dan masih banyak lagi hal-hal serupa yang berkembang pada masa yang bersamaan.

Di dalam proses kehidupan manusia dikenal pula pola-pokla perkampungan yang mencangkup 3 (tiga) unsur yaitu bermukim, upacara dan penguburan yang terkesan menjadi satu. Dari hasil penelitian yang dilakukan di situs Gilimanuk diperkirakan masyarakat banyak menggantungkan diri dengan kehidupan laut. Pemilihan tempat tinggal/permukiman tidak terlepas dari lingkungan alam, kemahiran teknologi dan kegiatan masyarakat bersangkutan (Fagan, 1987: 430). Menurut Chang (1968) bahwa studi permukiman dalam arkeologi sesungguhnya merupakan analisis dari interaksi adaptasi manusia terhadap lingkungan alam maupun sosialnya, seperti dikemukakan oleh Butzer(1985), bahwa lingkungan adalah suatu yang dinamis dan tidak statis. Sehubungan dengan hal itu maka studi permukiman dalam arkeologi merupakan kajian stratigrafi adaptasi manusia terhadap lingkungannya sendiri sesuai dengan tingkat kemajuan teknologi dan interaksi sosial masyarakat yang bersangkutan.

Tampaknya seperti yang telah kami kemukakan situs Gilimanuk dihuni cukup lama. Mereka bermukim dan beraktivitas dalam mempertahankan kepentingan hidupnya. Perlu keberanian para pakar untuk segera menentukan berapa luas tanah sebagai sebaran budaya Gilimanuk masa lampau. Usaha-usaha pelestarian Gilimanuk masa lampau telah dirintis dengan mencoba membuat museum oleh Pemerintah Daerah Tingkat II Jembrana, namun gedung yang cukup mahal dan mewah ini belum mampu menggambarkan suatu kehidupan Gilimanuk masa lampau. Harapan kami pada kesempatan ini pula ingin mengusulkan untuk dibuat museum terbuka dengan sistem kuburnya insitu tentu ini memerlukan pemikiran dan uluran tangan para pakar untuk mencapai tujuan yang sama antara pihak Pemda dan pakar arkeologi. Usaha-usaha semacam ini perlu digalakkan dengan memanfaatkan para peneliti yang berada di lingkungan Balai Arkeologi bersama Fakultas Sastra Jurusan Arkeologi Universitas Udayana dan pihak-pihak lain yang terkait.

Salah satu situs lain yang tidak kalah pentingnya berada pada periode masa klasik yaitu keberadaan Situs Gunung Kawi, Desa Tampaksiring Kabupaten Daerah Tingkat II Gianyar, di masa lampau memegang peranan yang sangat penting dan sampai sekarang masih disucikan oleh masyarakat Hindu terutama yang berada di sekitar situs. Kalau dilihat dari catatan data yang ada sampai saat ini dapat diperkirakan bahwa Gunung Kawi didirikan pada masa pemerintahan Raja Marakata yang dilanjutkan oleh Raja Anak Wungsu kira-kira pada abad ke XI Masehi (Goris, 1954). Di sini tinggalan arkeologi menampakkan pahatan candi tebing di sebelah barat dan timur dinding Sungai Pakerisan. Diperkirakan candi tersebut dibuat untuk memuliakan salah seorang dari dinasti Warmadewa, setelah dinasti pendahulunya Kesari Warmadewa yang dianggap sebagai cakal bakal atau wamsa karta warmadewa (Kempers, 1956; Stutterheim, 1929). Di Sekeliling situs masih terlihat sawah yang cukup luas yang sekarang dimiliki oleh perorangan. Pada masa jayanya candi ini ada prasasti yang menyebutkan dimana raja memberikan sawah kepada masyarakat di sekitar situs dengan tujuan untuk kepentingan hidupnya didalam tugas memelihara bangunan suci tersebut. Hal-hal semacam itu tidak tampak lagi pada masa sekarang ini. Gunung kawi dengan papan cagar budaya tampaknya belum cukup sampai di sana saja, masih banyak hal-hal yang perlu diperhatikan terutama menyangkut lingkungannya.

Pada situs ini muncul permasalahan salah satunya adalah pembebasan tanah yang termasuk areal candi itu sendiri.

Apalagi lebih jauh kita berbicara mengenai situs inti, penyangga dan pengembangan, tentu hal ini akan menyangkut dana baik mengenai biaya penelitian untuk menentukan luas situs sesuai dengan tujuan tersebut di atas, untuk mencapai hal tersebut di atas diperlukan pembebasan tanah sesuai dengan Undang-Undang No.5 tahun 1992 pasal 17, dimana setiap kegiatan yang berkaitan dengan penetapan suatu lokasi sebagai situs disertai dengan pemberian ganti rugi kepada pemilik tanah yang bersangkutan. Keberadaan situs Gunung Kawi yang sekarang ini dalam tarap memprihatinkan, hampir di sepanjang tangga turun telah didirikan kios-kios sovenir yang kalau tidak ditata sedini mungkin dikwatirkan akan membawa dampak yang lebih buruk lagi. Permasalahan yang muncul dalam perkembangan dunia pariwisata akan berdampak keringnya pengertian masyarakat terhadap pentingnya arti pengamanan dan pelestarian terhadap wariasan budaya nenek moyang. Pengertian-pengertian semacam ini perlu ditanamkan lebih dalam melalu kelompok-kelompok desa adat dan sekehe/perkumpulan-perkumpulan muda-mudi terutama yang berada di lingkungan situs. Gunung kawi sampai sekarang masih disucikan oleh umat penyungsungnya, dalam pelestarian peninggalan itu sendiri tidak begitu mengkwatirkan namun masih perlu difikirkan pengamanan pada waktu musim hujan dan, yang paling penting adalah usaha pengamanan lingkungannya sehingga Gunung Kawi benar-benar merupakan tinggalan arkeologi yang aman dan lestari.

Pemerintah Daerah Bali sebelum dikeluarkannya Undang-Undang No. 5 tahun 1992, telah menghasilkan beberapa produk hukum antara lain:

1. Perda No. 12 tahun 1988, tentang pembentukan organisasi dan tata kerja Dinas Kebudayaan Propinsi Daerah Tingkat I Bali.
2. Perda No. 6 tahun 1986 tentang Kedudukan, Fungsi dan Peranan Desa Adat sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dalam Propinsi Daerah Tingkat I Bali.
3. Perda No. 7 tahun 1992, tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Kantor Dukumentasi Budaya Bali Propinsi Daerah Tingkat I Bali.
4. Perda No. 3 tahun 1974 diperbaharui dengan Perda No 3 tahun 1991 tentang Pariwisata Budaya.

Melihat dan dilandasi oleh beberapa Perda yang dikeluarkan Daerah Bali, maka masalah perlindungan pelestarian dan pemanfaatan tinggalan arkeologi di Daerah Bali, tidak dapat dipisahkan secara pasti, dimana pembangunan Daerah Bali yang berwawasan budaya dan pengembangan pariwisata budaya. Hal ini tercermin dalam PJP I yang telah menetapkan prioritas pembangunan daerah pada tiga sektor salah satunya adalah pariwisata budaya.

III. Kesimpulan

Tinggalan arkeologi yang tersebar hampir di seluruh pelosok tanah air perlu mendapatkan perhatian yang lebih serius lagi dari segi pengamanan dan pelestariannya sebagai warisan budaya nasional. Penelitian-penelitian terhadap tinggalan arkeologi telah banyak dilakukan dan usaha-usaha pemugaran telah banyak dilakukan sebagai contoh di tingkat nasional situs Candi Borobudur yang telah lahir dengan sebutan sebagai Taman Purbakala nasional. Usaha-usaha semacam ini perlu lebih digiatkan lagi terhadap tinggalan-tinggalan arkeologi yang lainnya, tidak saja pada tinggalan yang bersifat monumental namun situs-situs arkeologi yang lainnya seperti Gilimanuk dan sebagainya perlu mendapatkan perhatian yang lebih dalam lagi. Tinggalan budaya merupakan kekayaan budaya bangsa yang penting artinya bagi pemahaman dan pengembangan sejarah, ilmu pengetahuan dan kebudayaan, sehingga perlu dilindungi dan dilestarikan demi pemupukan kesadaran jati diri bangsa dan kepentingan nasional.

Perlindungan dan pemanfaatan tinggalan arkeologi di daerah Bali khususnya, tidak dapat dipisahkan dengan pembangunan daerah Bali yang berwawasan budaya di dalam pengembangan pariwisata budaya. Pengembangan pariwisata budaya pada saat ini sangat dipriotaskan.

Seperti telah kami kemukakan di atas dua situs yang kami anggap dapat mewakili tinggalan arkeologi yang kemudian diharapkan dapat diangkat kepermukaan sebagai suatu usaha untuk menuju Tapurnas. Usaha-usaha pengamanan dan pelestarian tinggalan budaya telah dikeluarkan oleh Pemda Daerah Tingkat I Bali, berupa beberapa Perda. Untuk mencapai tujuan tersebut di atas, kerjasama dan keberanian untuk mencari usaha-usaha para pakar arkeologi, untuk dapat segera menentukan seperti apa yang disebutkan di dalam Undang-Undang

No. 5 tahun 1992 dan Peraturan Pemerintah No. 10 tahun 1993, tentang pengaturan batas-batas situs sehingga usaha pengamanan dan pelesatrian terhadap benda-nbenda cagar budaya dapat segera teratasi. Selama usaha para pakar belum berani atau belum memprioritaskan masalah ini selama itu permasalan pelestarian akan tetap menjadi kendala. Langkah-langkah kerjasama antara pakar dengan pemerintah sangat mendukung usaha tersebut di atas, menuju ke satu arah yaitu mewujudkan situs menjadi Tapurnas akan membawa wujud yang sama antara keinginan para pakar di satu sisi pengamanan dan pelestarian situs, sedanngkan di sisi lain pemerintah dapat memanfaatkan tinggalan tersebut sebagai daerah pengembangan pariwisata budaya. Salah satu usaha yang dapat kami kemukakan di sini dimana para pakar arkeologi dapat menentukan luasnya situs sesuai dengan Undang-undang Cagar Budaya yang dimaksud, kemudian ditindaklanjuti dengan harapan dan muncul Perda tentang hal itu yang menjadi pegangan sebagai produk hukum, sehingga pengerusakan terhadap situs arkeologi dapat terhindar. Di dalam usaha menuju pembebasan suatu situs diperlukan usaha-usaha pemasyarakatan tentang arti penting tinggalan budaya melalui pemahaman Undang-Undang No.5 tahun 1992 dan Peraturan Pemerintah No. 10 tahun 1993, terutama kepada masyarakat yang berada di sekitar situs.

Besar harapan kami melalaui sidang yang sangat terhormat ini apa yang kami kemukakan dapat dipakai sebagai salah satu sumbangan pemikiran ke arah pengamanan dan pelestarian terhadap situs-aitus arkeologi tentu masih banyak lagi usaha, kendala yang harus difikirkan untuk mencapai tujuan tersebut di atas.

KEPUSTAKAAN

Butzer, K.W

1954 *Archaeology as Human Ecology*. Cambridge Cambridge University Press.

Biro Hukum Hubungan

1992 Undang-Undang No. 5 tahun 1992. tentang Cagar Budaya Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia

Chang, K.C

1968 *Settlement Archaeology Palo Alto*. National Press.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

1993 Peraturan Pemerintah Republik dan Kebudayaan Indonesia No. 10 Tahun 1993. tentang Pelaksanaan Undang-Undang No. 5 tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya.

1995 Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, No 062/U/1995 tentang Pemilikan, Penguasaan, Pengalihan dan Pengapusan Benda Cagar Budaya dan atau Situs no. 063/U/1995 tentang Perlindungan dan Pemeliharaan Benda Cagar Budaya, No. 064/U/1995 tentang penelitian dan Penetapan Benda Cagar Budaya dan/atau situs.

Fagan, BM.,

In The Beginning an Introduction to Archaeology Six th Edition. Glenview: Scott, Fores man and Company.

Goris, R.

1954 *Prasasti Bali I dan II*. Bandung: Masa Baru.

Kempers, A.J. Bernet.

1956 *Bali Purbakala, Seri Tjandi 2.* Jakarta (terjemahan Drs. R. Soekmono): Penerbit Balai Buku Indonesia,

Kruyt, Albert C.

1921 "De Roteneezen", *TBG.* LX

Stutterheim, W.F.

1929 *Oudheden van Bali, Het Ouderijk van Pedjeng Vol.* I. Singaradja De Kirtya Liefr inck van der Tuuk.

Soejono, R.P.

1977 *Sistim-sistim Penguburan pada Akhir masa Prasejarah di Bali.* Jakarta : FSUI

1977 Sarkofagus Bali dan Nekropolis Gilimanuk. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

Sekretariat Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

tt. Keputusan Presiden Republik Indonesia No. 100 tahun tentang Ijin Penelitian Bagi Orang Asing.

LAMPIRAN

PIDATO PENGANTAR LAPORAN PERTANGGUNGJAWABAN KETUA UMUM PENGURUS IKATAN AHLI ARKEOLOGI INDONESIA (IAAI) MASA BAKTI 1992 - 1996

Pertama-tama marilah kita memanjatkan puji dan syukur ke hadirat Tuhan Yang Maha Kuasa, karena berkat rahmat dan petunjuk-Nya-lah kita sekalian dapat bersama-sama berkumpul di Hotel Indo Alam yang sejuk dan indah ini untuk mengikuti Pertemuan Ilmiah Arkeologi (PIA) ke VII yang diselenggarakan bersamaan dengan Kongres Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia ke-7.

Ada dua keistimewaan yang menandai pentingnya Kongres IAAI ke-7 ini, yang *pertama* ialah kongres yang diselenggarakan kali ini masih berada dalam siklus Tahun Emas memperingati 50 Tahun Indonesia Merdeka dan yang *kedua* kongres kali ini bertepatan dengan 20 tahun usia IAAI. Sebagaimana kita ketahui bersama IAAI yang kita cintai ini didirikan di Cibulan pada tanggal 4 Februari 1976 bersamaan dengan penyelenggaraan Seminar Arkeologi yang kemudian menjadi embrio PIA I.

Tanpa terasa IAAI kalau diibaratkan umur manusia sedang menginjak masa dewasa. Ini berarti bahwa perumpamaan usia dewasa seseorang organisasi kita ini harus sudah mulai mendewasakan dirinya. Oleh karena itu Pengurus IAAI telah mengambil tema Kongres: *Konsolisasi Organisasi* dan dengan pemilihan tema ini pengurus sangat berharap bahwa organisasi yang kita cintai ini makin mendewasakan dirinya dan akan makin mandiri.

Di sisi lain Pidato Pertanggungjawaban suatu masa bakti kepengurusan, pada dasarnya memiliki dimensi tentang hal-hal yang telah dilakukan dalam gerak motor organisasi, sekaligus evaluasi terhadap program yang telah diamanatkan Kongres IAAI VI untuk dilaksanakan sepanjang masa bakti Pengurus IAAI 1992-1996.

Pertanggungjawaban Pengurus mengandung seluruh kegiatan sampai sejauh mana berbagai sasaran kegiatan telah dilakukan. Tujuan utama dari IAAI sebagaimana diamanatkan dalam AD/ART IAAI memiliki misi utama untuk meningkatkan kualitas akademis para anggotanya dan sekaligus meningkatkan kualitas pengabdian para anggotanya dalam bidang profesinya masing-masing.

Sebagai himpunan profesi ilmiah dalam bidang/disiplin humaniora, IAAI harus senantiasa menyegarkan dan mengevaluasi secara konsepsional, seluruh gejala dan permasalahan perkembangan arkeologi, baik dalam kerangka teroritis maupun praktek, khususnya dalam kaitannya dengan Kebudayaan Indonesia.

Karena itulah pertanggungjawaban ini selain berfungsi sebagai "*parameter*" berhasil atau tidaknya berhasilnya kepengurusan masa bakti 1992-1996 dalam melaksanakan tetap berputarnya roda organisasi, melaksanakan program yang direncanakan, dan mengembangkan organisasi; kami anggap pula merupakan sebuah *post-scriptum* setelah kongres berakhir dan pengurus baru terpilih. *Post-scriptum* ini pada intinya mempertanyakan sampai sejauh mana kegiatan pengurus dan kualifikasi para anggotanya, baik dalam segi kualitas akademis maupun kualitas intelektualnya.

Sebenarnya tanggung jawab ilmiah dan tanggungjawab sosial dan moral tak perlu dipertentangkan dan ditempatkan dalam posisi yang secara diametral bertentangan. Keduanya dapat saling mengisi secara dinamis, konstruktif dan kreatif. Melalui *post-scriptum* ini, IAAI terus meningkatkan kualitas akademis para anggotanya, dan pada sisi lain senantiasa melebarkan bidang-bidang pengabdian, mengoperasionalkan arkeologi sebagai salah satu kebutuhan, aset dan sekaligus tantangan pembangunan dan lain-lain.

Para Peserta Rapat Umum yang kami hormati,

Dalam laporan pertanggungjawaban ini, selain melaporkan hal teknis organisatoris dan internal, kami ketengahkan pula berbagai kegiatan dan peristiwa dalam lingkup arkeologi Indonesia. Dalam kegiatan kepengurusan ini terlibat para profesional, akademisi dan intelektual anggota IAAI. Kami menyadari bahwa "boom" tersebut bukanlah jasa langsung dari IAAI sebagai himpunan profesi, tetapi sejak semula IAAI memang menyandarkan kegiatan profesional secara individual para anggotanya melalui bidang pengabdiannya masing-masing. Bagaimanapun IAAI telah ikut menyumbangkan isyarat-isyarat, warna dan perspektif dalam keberlangsungan "boom" arkeologi di Indonesia.

Laporan pertanggungjawaban ini kami pisahkan ke dalam bagian-bagian yang mencakup :

I. Laporan Pengurus Pusat

A. Peningkatan Kualitas Akademis

Di dalamnya akan direfleksikan gejala, permasalahan dan kemajuan-kemajuan berarti yang dicapai selama kemajuan-kemajuan berarti yang dicapai selama kepengurusan IAAI masa bakti 1992-1996, antara lain pendidikan pasca-sarjana dalam dan luar negeri, promosi doktor dan pengangkatan guru besar.

B. Peningkatan kualitas intelektual

Di dalamnya akan dipaparkan secara garis besar sejumlah kegiatan IAAI dalam rangka penunaian tanggungjawab sosial/moral khusus dalam keterkaitan-

nya terhadap pembangunan kebudayaan dan nilai-nilai, termasuk upaya-upaya legislasi pelestarian warisan budaya nasional, serta seminar-seminar arkeologi terapan.

C. Penerbitan dan Media Massa

Pada bagian ini akan diuraikan secara singkat pengadaan media komunikasi antar anggota, serta hubungan antara IAAI (langsung) dan instansi terkait (tak langsung) dengan media massa cetak maupun elektronika.

D. Boom Kegiatan Kearkeologian di Indonesia

Di sini diketengahkan berbagai gejala koinsidensial yang mengikuti perkembangan kegiatan IAAI dan arkeologi Indonesia.

E. Rekomendasi

Dalam bagian ini akan diketengahkan berbagai kristalisasi pemikiran, baik yang mencakup bidang kegiatan dan perluasannya, maupun permasalahan mendasar yang berkenaan dengan "penyempurnaan" Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga IAAI, serta preseden dan prospek kepengurusan IAAI di masa yang akan datang.

II. Laporan Komda-komda IAAI

Lampiran-lampiran:

1. Laporan Keuangan
2. Kesekretariatan
3. Rapat
4. Diskusi, Seminar dan Eskursi

Para Peserta Kongres yang berbahagia

Sistematika tersebut di atas hampir sama modelnya dengan konvensi laporan pertanggungjawaban Pengurus Pusat IAAI 1989-1992 yang lalu.

Para Peserta Rapat Umum IAAI yang kami hormati,

Kami tidak akan mencoba berapologia dengan cara dan dalam bentuk apapun. Setiap kekurangan dan kesalahan yang ada dalam perputaran roda organisasi adalah tanggung jawab kami sebagai Ketua. Maka kepada Kongres, kami mintakan untuk menilai secara obyektif, jujur dan transparan terhadap laporan Pertanggungjawaban ini. Hindarkanlah basa-basi seremonial, apalagi memperlakukan Kongres ini sebagai sarana seremoni organisasi semata-mata. Bertin-

daklah sebagai dan dengan cara profesional, tanpa takut harus dikatakan sebagai tidak etis. Karena itu nantinya setiap keputusan kongres menjadi pengikat seluruh tanggungjawab kita. Tidak ada sikap mendua untuk itu. Pada waktu kepengurusan IAAI masa bakti 1992-1996 disusun, besar harapan kami bahwa susunan kepengurusan ini dapat bekerja lebih baik dari periode sebelumnya. Namun kenyataannya kepengurusan periode 1992-1996 menurut anggapan kami sendiri tidak mencapai hasil yang maksimal. Dalam perjalanan waktu kepengurusan IAAI 1992-1996 beberapa anggota Pengurus telah mendapat kepercayaan Pemerintah naik jenjang *struktural* maupun *fungsional* menuju jenjang yang lebih tinggi. Sudah tentu kepercayaan yang diberikan Pemerintah ini membawa konsekuensi karena mereka yang mendapat kepercayaan Pemerintah naik ke jenjang ini harus memacu kegiatan yang berkaitan dalam jabatannya yang baru. Sebagai contoh dapat disebutkan bahwa dua anggota IAAI telah mendapat kepercayaan menduduki jabatan *eselon I*, beberapa orang menduduki jabatan baru *eselon II* sedangkan dalam jabatan fungsional selama kepengurusan IAAI 1992-1996 terdapat 6 orang pengurus dan anggota IAAI mendapat "promosi" *Jabatan Guru Besar* dan seorang anggota IAAI lainnya mendapat jabatan fungsional sebagai *Ahli Peneliti Utama* (APU).

Hal ini tentu saja sangat menggembirakan kami, karena ini berarti para anggota IAAI telah makin memantapkan jatidirinya dalam meniti profesinya dalam upaya untuk terus menerus meningkatkan karier akademisnya maupun profesinya. Tetapi dibalik semua itu berkenaan dengan segala kekurangmampuan dan kurang berhasilnya kepengurusan masa bakti IAAI 1992-1996 tanggungjawab terbesar segala kekurangannya itu adalah ada pada pundak kami sebagai Ketua Umum.

Selama masa bakti kepengurusan IAAI 1992-1996, baik secara pribadi maupun kolektif, boleh jadi pernah melakukan berbagai kekilafan dan kesalahan. Karena itulah pada penutup ini, dengan lapang dan tulus serta dengan segala kerendahan hati, saya pribadi dan mewakili pengurus yang lain, minta maaf yang sebesar-besarnya kepada Saudara-saudara sekalian, karena tak dapat membawa IAAI lebih dari yang kemampuan kami yang ada selama ini dalam meningkatkan "*daya juang*" IAAI.

Kepada rekan-rekan Pengurus di Pusat maupun di Komda-Komda, dan juga kepada semua pihak yang telah mengulurkan kerjasama yang amat mengesankan selama masa bakti, kami sampaikan salut dan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya. Semoga semangat dan elan kreatif yang Saudara-saudara tunjukan selama ini, Saudara berikan pula kepada kepengurusan masa bakti yang akan datang.

Dalam perjalanan waktu 20 tahun berdirinya IAAI kita semakin bertambah anggota, namun di lain pihak kita telah kehilangan sejumlah anggota IAAI ka-

rena telah dipanggil untuk menghadap ke hadirat Tuhan Yang Maha Kuasa. Pada kesempatan ini marilah kita bersama-sama menundukkan kepala sejenak serta memanjatkan doa kepada Tuhan Yang Maha Esa agar arwah para anggota IAAI yang telah dipanggil oleh Tuhan Yang Maha Kuasa menghadap kehadiratnya yaitu: (1). Siswadhi, (2). Machfudi Mangkudilaga; (3). Bambang Soemadio; (4). Satyawati Suleiman; (5). Ismanu Adisumarto; (6). Wayan Widia; (7). Teguh Asmar; (8). Rumbi Mulia; (9). Sampoerno Samingoen; (10). M. Boechari; (11). Soewadji Sjafei; (12) Hartini Suwondo; (13). Soediman; (14). S. Sartono; (15). Lukman Nurhakim; (16). I Gusti Putu Ekawana; (17). Kusen; (18). Santoso Pribadi; (19). Ida Bagus Mantra; (20). K.Y.Y. Herawati Achwan; (21). Didiek Samsu W.T

Sebelum kami menutup pidato pengantar pertanggungjawaban ini perkenankanlah pada kesempatan ini sekaligus kami mohon diri karena sudah saatnya Kongres ini memilih Ketua yang baru yang pasti akan lebih berkemampuan daripada kami. Kami berharap dalam masa kepengurusan yang akan datang IAAI makin banyak dikenal masyarakat, makin berkemampuan untuk berdialog dengan ilmu-ilmu lain demi perkembangan arkeologi dan makin banyak sumbangannya bagi pembangunan bangsa. Sebagai anggota biasa, baik sebagai pribadi maupun dalam kapasitas kedinasan sejauh yang dapat kami bantu, kami akan selalu mendukung dan membantu sepenuhnya Ketua serta Pengurus IAAI periode 1996-1999.

Cipanas, 12 Maret 1996
Pengurus Pusat IAAI 1992-1996

Ketua Umum,

Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary

POKOK-POKOK PIKIRAN PENYEMPURNAAN DI BIDANG ORGANISASI IAAI

IAAI sebagai organisasi profesi selama ini belum menampakkan peran dalam mencapai tujuan seperti yang diamanatkan dalam AD. Bahkan pada periode kepengurusan hasil Kongres VI tahun 1992 di Malang, kegiatannya sebagai organisasi sangat terbatas dan sebagian program kerja tidak terlaksana. Kelemahan ini tidak hanya dijumpai pada kepengurusan pusat IAAI, tetapi juga terasa pada kepengurusan Komda-komda. Menjelang Kongres VII, Maret 1996, perlu suatu evaluasi untuk melihat lebih jelas hambatan-hambatan yang dihadapi untuk mencarikan jalan ke luar, agar dalam kepengurusan mendatang, roda kegiatan organisasi dapat berjalan lebih lancar sesuai dengan yang diharapkan.

Berikut ini sedikit evaluasi dan pokok pikiran dalam rangka penyempurnaan, khususnya di bidang organisasi dalam kongres VII nanti. Sebagai bahan diskusi, pokok pikiran ini diharapkan dapat sebagai umpan balik dalam mendapatkan masukan-masukan dari peserta kongres untuk penyempurnaan organisasi IAAI dan program kerjanya.

Bidang Intern Organisasi

1. Formasi Kepengurusan

Sejak berdirinya IAAI terdapat dua macam formasi kepengurusan yaitu formasi Ketua Umum (KU); Wakil Ketua (WK) dan formasi KU-Ketua Pelaksana Harian (KPH). Formasi yang kedua diterapkan dalam kepengurusan periode Kongres VII dengan maksud untuk dapat meningkatkan kegiatan dari periode sebelumnya. Tetapi kenyataan formasi baru ini tidak lebih baik dari sebelumnya, jika tidak dikatakan sebaliknya Kepengurusan dengan formasi pertama justru lebih menjamin kelancaran roda organisasi dibanding yang kedua.

Kemungkinan hal ini disebabkan oleh formasi KU-KPH menimbulkan posisi saling menunggu di antara kedua tokoh sentral (KU dan KPH). Di satu sisi ada keengganan KPH untuk berinisiatif penuh mengingat keberadaan KU sebagai pemegang keputusan. Di sisi lain KU merasa KPH sebagai pemegang operasionalisasi, sehingga fungsinya lebih bersifat mendukung dan menunggu. Keadaan semacam ini tidak akan ditemukan dalam formasi pertama, karena KU paling bertanggung jawab atas kelancaran roda organisasi (konsep dan operasionalisasi) tanpa menunggu gagasan dari Wakil Ketua. Oleh sebab itu perlu dipikirkan kemungkinan kembali ke formasi kepengurusan lama.

2. Personel Pengurus

Pengurus suatu organisasi memegang peranan sentral dalam menjamin kelancaran roda organisasi, karena merupakan motor penggerak atau pemegang operasional kegiatan. Pemilihan pengurus hendaknya melalui pertimbangan yang matang dari para anggota organisasi dan pengurus yang terpilihpun hendaknya mempunyai kesadaran dan tanggung jawab dalam melaksanakan program kegiatan. Ketu Umum sebagai tokoh sentral hendaknya pribadi yang tidak terlalu sibuk dalam birokrasi atau setidaknya pribadi yang memiliki waktu untuk memikirkan dan menjalankan roda organisasi.

Ketua Umum hendaknya didukung oleh anggota pengurus yang bersedia memikirkan organisasi, berpikiran dinamis, tidak bersifat menunggu dan mempunyai gagasan dalam memajukan organisasi, serta bersedia bekerja tanpa pamrih. Terpilihnya seseorang menjadi pengurus tidak cukup berdasarkan hasil pemilihan, tetapi hendaknya yang terpilih dapat menolak jika merasa tidak siap untuk mengemban tugas yang dibebankan.

3. Anggota IAAI

Keberhasilan suatu organisasi tidak semata tergantung pengurus, tetapi para anggotapun dituntut berperan aktif menunjang pelaksanaan kegiatan. Para anggota ditunjuk memenuhi hak dan kewajibannya, merasa bagian dari organisasi, tidak hanya menunggu dan mengkritik pengurus, tetapi juga memberikan masukan-masukan dan ikut memecahkan permasalahan. Sifat-sifat seperti ini sangat menentukan keberhasilan organisasi.

4. Dewan Pertimbangan

Perlukah Dewan Pertimbangan dalam organisasi IAAI? Pertanyaan ini menarik diajukan karena kenyataan Dewan Pertimbangan di berbagai organisasi banyak yang tidak berperan sama sekali, kecuali sebagai pelengkap kepengurusan. Jika Dewan Pertimbangan IAAI dirasakan perlu dipertahankan, hendaknya dirumuskan secara jelas tugas dan fungsinya dalam kepengurusan mendatang.

5. Kepengurusan Komda

Seperti disinggung di muka, kegiatan Komda juga terasa mengalami kemunduran jika dibanding dengan kegiatan kepengurusan sebelumnya. Kemungkinan banyak faktor yang menjadi penyebabnya dan hal ini perlu didiskusikan secara detail dalam sidang-sidang kongres. Suatu hal yang menarik dikemukakan dalam kesempatan ini, bahwa kepengurusan Komda agaknya berorientasi pada kepengurusan pusat dalam arti intensitas kegiatan pengurus pusat mem-

pengaruhi intensitas kegiatan Komda Seharusnya tidak demikian sejauh kegiatan-kegiatan itu telah ditetapkan dalam program kepengurusan Kelemahan lain adalah kurangnya arus kontak pengurus pusat pengurus Komda. baik dalam pengertian pembinaan maupun dalam pengertian komunikasi hierarki orgaisatoris Seyogyanya antara pengurus Pusat dan Komda terjalin suatu arus komunikasi yang baik terutama menyangkut koordinasi program dan keorgaisasian

Bidang Ekstern Organisasi

Secara jujur diakui, kegiatan yang bersifat ekstern merupakan titik lemah kepengurusan selama ini. Idealnya IAAI sebagai organisasi profesi dapat menjalin kerja sama dan melakukan berbagai kegiatan dengan institusi pemerintah swasta (media massa, dunia usaha), organisasi profesi lainnya. dan lain-lain dalam mencapai tujuannya. Beberapa kerja sama yang perlu menjadi pemikiran dalam program kerja kepengurusan mendatang adalah

1 IAAI - Institusi Arkeologi (Puslit Arkenas, Ditlinbinjarah, Direktorat Permuseuman, Jurusan Arkeologi, Fakultas Sastra UI UGM, Udayana dll) dalam rangka pengembangan institusi arkeologi, pengembangan arkeologi sebagai ilmu, pengembangan SDM, penggalian dan pelestarian nilai-nilai luhur budaya bangsa, pengembangan sumber daya manusia, pemasyarakatan ilmu da organisasi arkeologi
2 IAAI-Institusi yang tugasnya berkaitan dengan kearkeologian (lembaga legislatif, Kepolisian, Kepariwisataan Departemen Dalam Negeri dan lain-lain untuk pemasyarakatan UUCB, perlindungan, pengamanan, pelestarian dan pemanfaatan tinggalan arkeologi
3 IAAI-Swasta (media masa, dunia usaha) dalam rangka pemasyarakatan arkeologi, pengembangan arkeologi, publikasi arkeologi, dan lain-lain
4 IAAI-Organisasi Profesi (Ikatan Ahli Geologi, Biologi, Anthropologi, Sejarah, dan lain-lain) dan IAAI-Forum Organisasi Profesi Indonesia (FOPI) dalam upaya memasyarakatkan arkeologi, menempatkan peranan arkeologi sejajar dengan ilmu-ilmu lain dalam pembangunan bangsa

MENUJU ETIKA PROFESI ARKEOLOGI INDONESIA

Mundardjito

Sejak awal pembentukan IAAI tahun 1976, para penggagas berdirinya organisasi ini telah menyadari benar bahwa arkeolog Indonesia harus menjunjung tinggi etika profesi yang melandasi pemikiran dan perilakunya dalam mengemban tugas dan tanggung jawabnya kepada nusa dan bangsa. Demikianlah dalam bagian Pendahuluan dari Anggaran Dasar IAAI dinyatakan secara eksplisit bahwa:

> *"Sebagai warganegara yang menyadari pentingnya warisan budaya nasional, maka ahli arkeologi Indonesia mengabdikan ilmu dan pengetahuan arkeologi dengan pemikiran, pendekatan dan cara-cara yang positif ilmiah serta dengan penuh tanggung jawab kepada nusa dan bangsa. Sadar akan tanggung jawab tersebut, maka ahli arkeologi Indonesia berkeyakinan bahwa setiap penyimpangan dari pelaksanaan tanggung jawab tersebut mencemarkan penghormatan, kedudukan dan martabat profesi arkeologi."*

Memang tidak ada uraian lebih lanjut mengenai etika profesi tersebut, namun jika kita mengambil contoh kode etik profesi arkeologi di Amerika Serikat (*Code of Ethics, Society of Professional Archaeologists*) yang diterbitkan pertama kali pada tahun yang sama dengan berdirinya IAAI, kode etik arkeolog tersebut berkaitan dengan: (1) tanggung jawab kepada masyarakat; (2) tanggung jawab kepada koleganya; dan (3) tanggung jawab kepada kliennya, yang masing-masing dirinci dengan pernyataan yang tegas tentang apa yang harus dan tidak boleh dilakukan oleh arkeolog di negara tersebut (lihat lampiran 1). Dalam *Statements on Ethics* yang disusun lima tahun sebelumnya (1971) oleh *American Anthropological Association* (AAA) diutarakan lebih luas prinsip-prinsip dari tanggung jawab profesional antropolog Amerika, termasuk tentu arkeolog, yang meliputi: (1) tanggung jawab terhadap ilmu atau disiplinnya; (2) tanggung jawab terhadap kolega; (3) tanggung jawab terhadap mahasiswa; (4) tanggung jawab terhadap sponsor; (5) tanggung jawab terhadap pemerintah; (6) tanggung jawab terhadap subyek yang dipelajarinya (lihat lampiran 2)

Berkenaan dengan tanggung jawab tersebut, khususnya dalam bidang penelitian, *Society of Professional Archaeologists* (SOPA) di Amerika Serikat merinci pula standar kinerja penelitian arkeologi (*Standards of Research Perfor-*

mance) yang diterbitkan juga pada tahun 1976. Dinyatakan bahwa arkeolog harus memiliki tanggung jawab penuh, baik dalam hal membuat rancangan penelitian maupun dalam hal melaksanakannya, sehingga kita dapat memahami kebudayaan masa lalu dan atau mengembangkan teori, metode serta teknik penelitian yang diperlukan untuk menafsirkan data arkeologi. Setiap arkeolog dituntut untuk menyiapkan setiap penelitian dengan sungguh-sungguh, baik yang dilakukan di lapangan maupun non-lapangan. Demikianlah dalam tahap persiapan penelitian dinyatakan misalnya bahwa:

1. Seorang arkeolog harus menilai sendiri kemampuannya dalam menghadapi tuntutan kebutuhan proyek penelitiannya. Jika dirasakannya kurang, maka ia harus mengatasi kekurangannya dengan menyertakan atau melibatkan orang yang lebih ahli dalam suatu bidang tertentu yang diperlukan. Seandainya hal terakhir ini tidak dapat dilakukan, arkeolog tersebut harus mengubah atau mempersempit lingkup penelitiannya.
2. Seorang arkeolog harus berusaha keras memperoleh keterangan mengenai penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitiannya.
3. Seorang arkeolog harus mengembangkan suatu rencana penelitian secara saintifik, yang memuat tujuan penelitian secara spesifik, memperhitungkan penelitian terdahulu yang relevan, menggunakan metodologi yang tepat, dan menggunakan sumber data utama secara ekonomis, serta senantiasa konsisten dengan tujuan penelitian.
4. Seorang arkeolog harus menjamin adanya staf peneliti yang memadai, fasilitas pendukung yang cukup untuk memungkinkan diselesaikannya penelitian itu pada waktunya, serta dilengkapi dengan fasilitas yang memadai untuk memelihara temuan beserta catatan dan rekamannya.
5. Seorang arkeolog harus memenuhi semua persyaratan hukum termasuk semua perijinan dari pihak pemerintah dan pihak pemilik lahan.
6. Seorang arkeolog harus mengetahui apakah penelitiannya akan mengganggu atau mencampuri penelitian arkeolog lain. Jika diduga demikian, maka arkeolog tersebut harus berunding untuk mengurangi campur tangan atau gangguan yang mungkin terjadi.

Sedangkan dalam tahap pelaksanaan penelitian, arkeolog harus mengikuti butir-butir etika antara lain sebagai berikut:

1. Seorang arkeolog harus berusaha taat asas terhadap rencana penelitiannya, kecuali jika ada hal-hal yang tidak diduga sebelumnya, yang mengharuskannya melakukan modifikasi.

2. Seorang arkeolog harus membuat satu sistem identifikasi dan perekaman data sedemikian rupa sehingga data lokasi dari benda-bergerak yang telah dikumpulkannya dapat selamanya diketahui.
3. Seorang arkeolog harus merekam secara lengkap dan akurat dengan cara yang tepat terhadap benda-tidak-bergerak seperti fitur kultural, fitur lingkungan, perlapisan tanah yang terendapkan dan sebagainya.
4. Seorang arkeolog harus memerikan metode yang digunakan untuk pengumpulan data., baik yang berkenaan dengan data penting mengenai hubungan stratigrafik, hubungan relasional antar artefak dan sampel lain, maupun yang berkenaan dengan hubungan antara fitur kultural dan fitur lingkungan.
5. Seorang arkeolog harus memberi kemungkinan agar semua catatan atau rekaman data penelitian dapat dibaca dan dimengerti arkeolog lain.
6. Seorang arkeolog harus sedapat mungkin memperhatikan kepentingan dan perhatian peneliti lain. Meskipun fokus penelitian seorang arkeolog berada dalam strata budaya di bawah, namun ia harus tetap melakukan secara akurat ekskavasi dan perekaman data dalam strata budaya di atasnya.
7. Seorang arkeolog dalam melaksanakan analisis di laboratorium harus tetap menjaga rekaman data mengenai hubungan-hubungan antar temuan artefaktual dan lingkungannya.
8. Seorang arkeolog harus menyimpan temuan, sampel, dan catatan serta rekaman data yang dihasilkan oleh suatu penelitian di suatu lembaga dengan fasilitas pemeliharaan yang memadai.
9. Seorang arkeolog harus bertanggung jawab atas penyebaran informasi hasil penelitiannya secara benar, baik kepada koleganya maupun kepada mereka yang berminat, melalui media yang tepat seperti publikasi, laporan pada pertemuan ilmiah atau surat kepada kolega.
10. Arkeolog harus memiliki tanggung jawab dalam hal mempublikasikan lokasi situs yang mengakibatkan terjadinya vandalisme terhadap situs tersebut. (selanjutnya lihat lampiran 3).

Berkenaan dengan koleksi temuan arkeologis, *Society for American Archaeology* (SAA) menerbitkan beberapa butir etika bagi arkeolog dalam majalah *American Antiquity* (tahun 1961 no. 27:137--39) antara lain sebagai berikut: temuan yang dikumpulkan oleh arkeolog yang kompeten harus diberi kemungkinan untuk dapat diperiksa atau diuji oleh sarjana yang kualifikasinya dipercaya, sedangkan data pendukung yang relevan harus dapat dipelajari, sekalipun disimpan di suatu museum, lembaga lain maupun di tangan swasta. Seorang arkeolog tidak akan menggali di suatu situs yang sedang dipelajari oleh arkeolog lain tanpa sepengetahuannya (selanjutnya lihat lampiran 4).

Sudah tentu butir-butir mengenai etika profesi arkeologi yang diuraikan di atas belum tentu sesuai dengan keadaan di Indonesia karena diambil dari organisasi profesi di Amerika Serikat. Oleh sebab itu perlu kiranya dalam kongres ahli arkeologi Indonesia sekarang ini atau setelah duapuluh tahun usia IAAI kita mulai mencoba mendaftar, merumuskan dan menyusun etika profesi arkeologi Indonesia sesuai dengan keadaan di negara kita. Etika profesi arkeologi Indonesia sudah waktunya dipikirkan secara sungguh-sungguh, terutama karena pekerjaan arkeologi makin lama makin bervariasi dan menyentuh atau disentuh oleh aneka pekerjaan yang non-arkeologis, serta jumlah arkeolog yang makin lama makin banyak dengan latar pendidikan yang tidak selalu sama dan dengan tingkat pendidikan yang berbeda pula.

Code of Ethics

Society of Professional Archaeologists

(First published in 1976)

1. The Archaeologist's Responsibility to the Public

1.1 An archaeologist *shall:*

(a) Recognize a commitment to represent archaeology and its research results to the public in a responsible manner;
(b) Actively support conservation of the archaeological resource base;
(c) Be sensitive to, and respect the legitimate concerns of, groups whose culture histories are the subjects of archaeological investigation;
(d) Avoid and discourage exaggerated, misleading, or unwarranted statements about archaeological matters that might induce others to engage in unethical or illegal activity;
(e) Support and comply with the terms of UNESCO Convention on the means of prohibiting and preventing the illicit import, export, and transfer of ownership of cultural property, as adopted by the General Conference, 14 November 1970, Paris.

1.2 An archaeologist *shall not*:

(a) Engage in any illegal or unethical conduct involving archaeological matters or knowingly permit the use of her/his name in support of any illegal or unethical activity involving archaeological matters;
(b) Giver professional opinion, make a public report, or give legal testimony involving archaeological matters without being as thoroughly informed as might reasonably be expected;
(c) Engage in conduct involving dishonesty, fraud, deceit or misrepresentation about archaeological matters;
(d) Undertake any research that affects the archaeological resource base for which he/she is not qualified

2. The Archaeologist's Responsibility to her/his Colleagues

2.1 An archaeologist *shall*:

(a) Give appropriate credit for work done by others;
(b) Stay informed and knowledgeable about developments in his/her field or fields of specialization;
(c) Accurately, and without undue delay, prepare and properly disseminate a description of research done and its results;
(d) Communicate and cooperate with colleagues having common professional interests;
(e) Give due respect to colleagues' interests in , and rights to, in formation about sites, areas, collections, or data where there is a mutual active or potentially active research concern;
(f) Know and comply with all laws applicable to her/his archaeological research, as well as with any relevant procedures promulgated as duly constituted professional organizations;
(g) Report knowledge of violations go this Code to proper authorities.

2.2 An archaeologist *shall not*:

(a) Falsely or maliciously attempt to injure the reputation of another archaeologist;
(b) Commit plagiarism in oral or written communication;
(c) Undertake research that affects the archaeological resource base unless reasonably prompt , appropriate analysis and reporting can be expected;
(d) Refuse a reasonable request from qualified colleague for research data;
(e) Submit a false or misleading application for accreditation by or membership in the Society of Professional Archaeologists.

3. The Archaeologist's Responsibility to Employers an Clients

3.1 An archaeologist *shall*:

(a) Respect the interests of his/her employer or client, so far as is consistent with the public welfare and this Code and Standards;
(b) Refuse to comply with any request or demand of an employers or client which conflicts with the Code and Standards;

(c) Recommend to employers or clients the employment of other archaeologists or other expert consultant upon encountering archeological problems beyond her/his own competence;

(d) Exercise reasonable care to prevent his/her employees, colleagues, associates and others whose services are utilized by her/him from revealing or using confidential information. Confidential information means information of a non-archeological nature gained in the course of employment which the employer or client has requested be held inviolate, or the disclosure of which would be embarrassing or would be likely to be detrimental to the employer or client. information ceases to be confidential when the employer or client so indicates or when such information becomes publicly known.

3.2 An archaeologist *shall not*:

(a) Reveal confidential information, unless required by law;

(b) Use confidential information to the disadvantage of the client or employer;

(c) Use confidential information for the advantage of himself /herself or a third person, unless the client consents after full disclosure;

(d) Accept compensation or anything of value for recommending the employment of another archeologist or other person, unless such compensation or thing of value is fully disclosed to the potential employer or client;

(e) Recommend or participate in any research which does not comply with the requirements of the standards of Research Performance.

Statements on Ethics

Principles of Professional Responsibility

(Adopted by the Council of the *American Anthropological Association* May 1971)

Preamble

Anthropologists work in many parts of the world in close personal association with the peoples and situations they study. Their professional situation is, therefore, uniquely varied and complex. They are involved with their discipline, their colleagues, their students, their sponsors, their subjects, their own and host governments, the particular individuals and groups with whom they do their field work, other populations and interest groups in the nations within which they work, and the study of processes and issues affecting general human welfare. In a field of such complex involvement's, misunderstandings, conflicts and the necessity to make choices among conflicting values are bound to arise and to generate ethical dilemmas. It is a prime responsibility of anthropologists to anticipate these and to plan to resolve them in such a way as to do damage neither to those whom they study nor, in so far as possible, to their scholarly community. Where these conditions cannot be met, the anthropologist would be well-advised not to pursue the particular piece of research.

The following principles are deemed fundamental to the anthropologist's responsible, ethical pursuit of his profession.

1. Relations with Those Studied

In research, an anthropologist's paramount responsibility is to those he studies. When there is a conflict of interest, these individuals must come first. The anthropologist must do everything within his power to protect their physical, social and psychological welfare and to honor their dignity and privacy.

a. Where research involves the acquisition of material and information transferred on the assumption of trust between persons, it is axiomatic that the rights, interests, and sensitivities of those studied must be safeguarded.

b. The aims of the investigation should be communicated as well as possible to the informant.

c. Informants have right to remain anonymous. This right should be respected both where it has been promised explicitly and where no clear understanding to the contrary has been reached. These strictures apply to the collection of data by means of cameras, tape records, and other data-gathering devices, as well as to data collected in face-to-face interviews or in participant observation. Those being studied should understand the capacities of such devices; they should be free to reject them if they wish; and if they accept them, the result obtained should be consonant with the informant's right to welfare, dignity and privacy. Despite every effort being made to preserve anonymity it should be made clear to informants that such anonymity may be compromised unintentionally (November 1975)

d. There should be no exploitation of individual informants for personal gain. fair return should be given them for all services.

e. There is an obligation to reflection the foreseeable repercussions of research and publication on the general population being studied.

f. The anticipated consequences of research should be communicated as fully as possible to the individuals and groups likely to be affected.

g. In accordance with the Association's general position on clandestine and secret research, no reports should be provided to sponsors that are not also available to the general public and, where practicable, to the population studied.

h. Every effort should be exerted to cooperate with members of the host society in the planning and execution of research projects.

i. All of above points should be acted upon in full recognition of the social and cultural pluralism of host societies and the consequent plurality of values, interests and demands in those societies. This diversity complicates choice-making in research, but ignoring it leads to irresponsible decisions.

2. Responsibility to the Public

The anthropologist is also responsible to the public--all presume consumers of his professional efforts. To them he owes a commitment to candor and to truth in the dissemination of his research result and in the statement of his opinions as a student of man.

a. He should not communicate his findings secretly to some and withhold them from others.

b He should not knowingly falsify or color his findings

c. In providing professional opinions, he is responsible not only for their content but also for integrity in explaining both these opinions and their bases.
d. As people who devote their professional lives to understanding man, anthropologists bear a positive responsibility to speak out publicly, both individually and collectively, on what they know and what they believe as a result of their professional expertise gained in the study of human beings. That is, they bear a professional responsibility to contribute to an 'adequate definition of reality' upon which public opinion and public policy may be based.
e. In public discourse, the anthropologist should be honest about his qualifications and cognizant of the limitations of anthropological expertise

3. Responsibility to the Discipline

An anthropologist bears responsibility for the good reputation of his discipline and its practitioners.

a. He should undertake no secret research or any research whose results cannot be freely derived and publicly reported.
b. He should avoid even the appearance of engaging in clandestine research, by fully and freely disclosing the aims and sponsorship of all his research.
c. He should attempt to maintain a level of integrity and rapport in the field such that by his behavior and example he will not jeopardize future research there. The responsibility is not to analyze and report so as to offend no one, but to conduct research in a way consistent with a commitment to honesty, open inquiry, clear communication of sponsorships and research aims, and concern for the welfare and privacy of informants.
d. He should not present as his own work, either in speaking or writing, materials directly taken from other source. (October 1974)
e. When he participates in actions related to hiring, retention and advancement, he should ensure that no exclusionary practices be perpetuated against colleagues on the basis of sex, marital status, color, social class, religion, ethnic background, national origin, or other non-academic attributes. He should, furthermore, refrain from transmitting and resist the use of information irrelevant to professional performance in such personal actions (November 1975).

4. Responsibility to Students

In relations with students an anthropologist should be candid, fair, nonexploitative and committed to their welfare and academic progress.

As Robert Lekachman has suggested, honesty is the essential quality of a good teacher; neutrality is not. Beyond honest teaching, the anthropologist as a

teacher has ethical responsibilities in selection, instruction in ethics, career counseling, academic supervision, evaluation, compensation and placement.

a. He should select student in such a way as to preclude discrimination on the basis of sex, race, ethic group, social class and other categories of people indistinguishable by their intellectual potential.
b. He should alert students to the ethical problems of research and discourage them from participating in projects employing questionable ethical standards. This should include providing them with information and discussions to protect them from unethical pressures and enticements emanating from possible sponsors, as well as helping them to find acceptable alternative (see point I below).
c. He should be receptive and seriously responsive to student's interests, opinions and desires in all aspects of their academic work and relationships.
d. He should realistically counsel students regarding career opportunities.
e. He should conscientiously supervise, encourage and support students in their anthropological and other academic endeavors.
f. He should inform student of what is expected of them in their course of study. He should be fair in the evaluation of their performance. He should communicate evaluations to the students concerned.
g. He should acknowledge in print the student assistance he uses in his own publications, give appropriate credit (including co-authorship) when student research is used in publication, encourage and assist in publication of worthy student papers, and compensate students justly for the use of their time, energy and intelligence in research and teaching.
h. He should energetically assist students in securing legitimate research support and the necessary permissions to pursue research.
i. He should energetically assist students in securing professional employment upon completion of their studies.
j. He should strive to improve both our techniques of teaching and our techniques for evaluating the effectiveness of our methods of teaching.

5. Responsibility to Sponsors

In his relations with sponsors of research, an anthropologist should be honest about his qualifications, capabilities and aims. He thus faces the obligation, prior to entering any commitment for research, to reflect sincerely upon the purposes of his sponsors in terms of their past behavior. He should be especially careful not to promise or imply acceptance of conditions contrary to his professional ethics or competing commitments. This requires that he require of the sponsor full disclosure of the sources of funds, personnel, aims of the institution

and the research project, and disposition of research results. He must retain the right to make all ethical decisions in his research. He should enter into no secret agreement with the sponsor regarding the research, results or reports.

6. Responsibilities to One's Own Government and to Host Governments

In his relation with his own government and with host governments, the research anthropologist should be honest and candid. He should demand assurance that he will not be required to compromise his professional responsibilities and ethics as a condition of his permission to pursue the research. Specifically, no secret research, no secret reports or debriefings of any kind should be agreed to or given. If these matters are clearly understood in advance, serious complications and misunderstandings can generally be avoided.

Epilogue

In the final analysis, anthropological research is a human undertaking, dependent upon choices for which for which the individual bears ethical as well as scientific responsibility. That responsibility is a human, not superhuman, responsibility. To err is human, to forgive humane. This statement of principles of professional responsibility is not designed to punish, but to provide guidelines which can minimize the occasions upon which there is a need to forgive. When an anthropologist, by his actions, jeopardizes people studied, professional colleagues, students or other, or if he otherwise betrays his professional commitment, his colleagues may legitimately inquire into the propriety of those actions, and take such measures as lie within the legitimate powers of their Association as the membership of the Association deems appropriate.

Addenda

The following amendments to the Principles of Professional Responsibility have been approved by the Council of the American Anthropological Association:

1. Relations with those studied:

- c (1) Despite every effort being made to preserve anonymity it should be made clear to informants that such anonymity may be compromised unintentionally. (November 1975)
- c (2) When professionals or others have used pseudonyms to maintain anonymity, others should respect this decision and the reasons for it by not revealing indiscriminately the true identity of such committees, persons or other data. (May 1976)

3. Responsibility to the discipline:

d. He should not present as his own work, either in speaking or writing, materials directly taken from other source. (October 1974)

e. When he participates in actions related to hiring, retention and advancement, he should ensure that no exclusionary practices be perpetuated against colleagues on the basis of sex, marital status, color, social class, religion, ethic background, national origin, or other non-academic attributes. He should, furthermore, refrain from transmitting and resist the use of information irrelevant to professional performance in such personnel actions. (November 1975)

The Role and Function of the Committee on Ethics has been amended by the Council as follows:

(I) Grievance Procedure:

(3) (c) If in the opinion of a majority of the Committee there exists a probable cause for action involving a genuine and serious instance of questionable ethics in terms of policies and standards of the Association, the Committee would recommend that further action be taken by the Board. (May 1976)

The Grievance Procedures have been amended by the Executive Board as follows:

(1) Notification of all Parties to the Compliant

The chairperson shall send form Letter #2 (see Appendix B) and a copy of the complaint to those individuals whom the COE has identified as parties to the complaint. This is the case where the complaint is to be pursued further by the COE. In the event the complaint will not be pursued further by the COE because the alleged violation occurred before the pertinent standard had been adopted by the AAA, or no pertinent standard could be identified by the Preliminary Analysis Subcommittee or some other reason, the complaint will be transmitted to the Executive Board with COE's recommendation and a draft response to the complaint (November 1976).

Standards of Research Performance

Society of Professional Archaeologists

(First published in 1976)

The Research Archaeologist has a responsibility to attempt to design and conduct projects that will add to our understanding of past cultures and/or that will develop better theories, methods, or techniques for interpreting the archaeological record, while causing minimal attrition of the archaeological resource base. In the conduct of a research project, the following minimum standards should be followed:

1. The archaeologist has a responsibility to prepare adequately for any research project whether or not in the field. The archaeologist must:

   1.1 Assess the adequacy of her/his qualifications for the demands of the project, and minimize inadequacies by acquiring additional expertise, by bringing in associates with the needed qualifications, or by modifying the scope of the project;

   1.2 Inform himself/herself of relevant previous research;

   1.3 Develop a scientific plan of research which specifies the objectives of the project, takes into account previous relevant research, employs a suitable methodology, and provides for economical use of the resource base (whether such base consists of an excavation site or of specimens), consistent with the objectives of the project;

   1.4 Ensure the availability of adequate staff and support facilities to carry the project to completion, and of adequate curatorial facilities for specimens and record;

   1.5 Comply with all legal requirements, including, without limitation, obtaining all necessary governmental permits and necessary permission from landowners or other persons;

   1.6 Determine whether the project is likely to interfere with the program or projects of other scholars and if there is such a likelihood, initiate negotiation to minimize such interference.

2 In conducting research, the archaeologist must follow her/his scientific plan of research, except to that extent that unforeseen circumstances warrant its modification.

3 Procedures for field survey or excavation must meet the following minimal standards:

3.1 If specimens are collected, a system for identifying and recording their proveniences must be maintained.

3.2 Uncollected entities such as environmental or cultural features, depositional strata, and the like, must be fully and accurately recorded by appropriate means and their location recorded.

3.3 The methods employed in data collection must be fully and accurately described. Significant stratigraphic and/or associational relationships among artifacts, other specimens, and cultural and environmental features must also be fully and accurately recorded.

3.4 All records should be intelligible to other archaeologists. If terms lacking commonly held referents are used, they should be clearly defined.

3.5 Insofar as possible, the interests of other researchers should be considered. For example, upper levels of a site should be scientifically excavated and recorded whenever feasible, even if the focus of the project is on underlying levels.

4 During accessioning, analysis, and storage of specimens and records in the laboratory, the archaeologist must take precautions to ensure that correlations between the specimens and the field records are maintained, so that provenience, contextual relationship, and the like are not confused or obscured.

5 Specimens and research records resulting from a project must be deposited at an institution with permanent curatorial facilities.

6 The archaeologist has responsibility for appropriate dissemination of the results of his/her research to the appropriate constituencies with reasonable dispatch.

6.1 Result viewed as significant contributions to substantive knowledge of the past or to advancements in theory, method, or technique should be disseminated to colleagues and other interested persons by appropriate means, such as publications, reports at professional meetings, or letters to colleagues.

6.2 Requests from qualified colleagues for information on research results ordinarily should be honored, if consistent with the researcher's prior rights to publication and with her/his other professional responsibilities.

6.3 Failure to complete a full scholarly report within 10 years after completion of a field project shall be construed as a waiver of an archaeologist's right of primacy with respect to analysis and publication of the data. Upon expiration of such 10 years period, or at such earlier time as the archaeologist shalldetermine not to publish the results, such data should be made fully accessible for analysis and publication to other archaeologists.

6.4 While contractual obligations in reporting must be respected, archaeologists should not enter into a contract which prohibits the archaeologist from including his or her own interpretations or conclusions in contractual reports, or from a continuing right to use the data after completion of the project.

6.5 Archaeologists have an obligation to accede to reasonable requests for information from the news media.

7. Archaeologists have a responsibility to prevent the publication of precise site locations whenever such publication might lead to vandalism of the sites.

Ethics for Archaeology

Society for American Archaeology

(J.L. Champe *et al.* 1961, **American Antiquity** 27:137--39)

Collections made by competent archaeologists must be available for examination by qualified scholars; relevant supporting data must also be accessible for study whether the collection is in a museum or other institution or in private hands.

It is scholarly obligation of the archaeologists to report his findings in a recognized scientific medium. In the event that significance of the collection does not warrant publication, a manuscript report should be prepared and be available.

In as much as the buying and selling of artifacts usually results in the loss of context and cultural association, the practice is censured.

An archaeological site presents problems which must be handled by the excavator according to a plan. Therefore, members of the Society for American Archaeology do not undertake excavations on any site being studied by someone without the prior knowledge and consent of that person.

Willful destruction, distortion, or concealment of the data of archaeology is censure, and provides grounds for expulsion from the Society for American Archaeology, at the discretion of the Executive Committee.

PENGEMBANGAN SUMBER DAYA MANUSIA IAAI
POKOK-POKOK PIKIRAN

1. Dasar

1.1 Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga
- a. Pasal-pasal berkenaan dengan keanggotaan
- b. Pasal-pasal berkenaan dengan kepengurusan
- c. Pasal-pasal berkenaan dengan tujuan dan usaha

1.2. Etika Profesi
- a. Etika anggota sebagai
  1. purbakalawan pribadi
  2. purbakalawan anggota kelembagaan
  3. purbakalawan anggota masyarakat
- b. Etika organisasi

1.3. Program Kerja

2. Arah Pengembangan

2.1. Horisontal :
- a. Penambahan anggota baru sesuai kriteria dan persyaratan AD/ART
  1. lulusan program studi arkeologi
  2. lulusan program studi lain
  3. pengalaman/pengabdian di bidang arkeologi
  4. jasa bagi pengembangan arkeologi dan organisasi IAAI (anggota kehormatan)
- b. Penambahan komisariat baru sesuai kriteria dan persyaratan AD/ART
  1. daerah kerja
  2. komunikasi/kerjasama
  3. program kerja

2.2. Vertikal
- a. Peningkatan kemampuan ilmiah/profesional anggota
  1. pendidikan jenjang lebih tinggi
  2. pertemuan ilmiah
  3. penelitian
  4. peluasan wawasan dengan mendalami ilmu/bidang lain

5. pelatihan

b. Peningkatan kemampuan teknis/terapan anggota
c. keaktifan keorganisasian
d. keaktifan layanan kemasyarakatan

1. penyuluhan lisan dan tulis
2. penataran
3. pendidikan dan pengajaran

e. keaktifan kelembagaan

1. keterlibatan dalam kegiatan lembaga
2. pengemukaan gagasan/wawasan untuk peningkatan fungsi dan peranan lembaga.

3. Manfaat

3.1. Bagi anggota

a. lebih "dewasa"
b. lebih dikenal

3.2. Bagi organisasi

a. pengakuan akan peran, fungsi, dan kedudukan organisasi
   1. di dunia ilmiah
   2. di dunia birokrasi
   3. di masyarakat

b. tumbuhnya kepercayaan akan kemampuan organisasi untuk
   1. menjaga dan memelihara citra
   2. membela dan memperjuangkan anggota

4. Pelaksana

4.1. Organisasi (IAAI)

a. sendiri
b. kerjasama

4.2. Lembaga tempat kerja

a. sendiri
b. kerjasama

4.3. Anggota sendiri

a. prakarsa sendiri
b. pelaksana ("pemborong, kontraktor")

POKOK-POKOK PIKIRAN PENYEMPURNAAN DI BIDANG KERJASAMA IAAI

I. PENGANTAR

Sebagai organisasi profesi IAAI selama ini ingin mengembangkan terus kualitas dan pengabdian keilmuan dan profesi para anggotanya sebagaimana diamanatkan dalam Anggaran Dasar Anggaran dan Rumah Tangga. Kerjasama organisasi IAAI dengan instansi maupun organisasi profesi lainnya sampai saat ini harus diakui masih sangat terbatas. Dalam rangka Kongres IAAI yang ke-VII ini perlu melakukan evaluasi hambatan-hambatan yang dihadapi selama ini khususnya berkaitan dengan pengembangan kerjasama tersebut dan perlu diupayakan bagaimana untuk mencarikan jalan keluar, khususnya untuk dilaksanakan oleh kepengurusan mendatang. Berikut ini kami sampaikan evaluasi dan pokok pikiran dalam rangka penyemurnaan, khususnya di bidang pengembangan kerjasama dan kemitraan, sebagai bahan diskusi. Pokok pikiran ini diharapkan dapat dijadikan bahan diskusi dan untuk memperoleh umpan balik berupa masukan-masukan dari peserta kongres untuk penyempurnaan organisasi IAAI dan program kerjanya.

II. POKOK MASALAH

2.1. IAAI sebagai organisasi profesi yang anggota-anggotanya bergiat di bidang arkeologi dan disiplin ilmu lainnya sebenarnya memiliki potensi yang belum dioptimalkan pegembangannya. Tidak dapat diragukan lagi bahwa anggota-anggota IAAI sebagai motor dalam pengembangan profesinya baik dibidang pendidikan, penelitian, pelestarian dan pemanfaatan dimana para anggota IAAI yang bekerja di bidangnya telah menunjukkan hasil dan prestasi yang mengesankan.

2.2. Beberapa anggota IAAI, karena kemampuan individunya telah memiliki kedudukan dan profesi yang baik. Potensi ini terlihat belum dimanfaatkan secara optimal oleh oranisasi. Secara internal banyak peluang yang dapat dimanfaatkan untuk pengembangan organisasi dengan lembaga/instansi (*pendidikan, penelitian, pemerintah pelestarian dan pemanfaatan*) karena dalam lembaga/instansi itu terdapat sejumlah besar anggota IAAI bahkan mereka menduduki menduduki jabatan yang strategis.

2.3. Kemitraan dengan instansi/lembaga dalam Depdikbud belum dioptimalkan.

2.4. Kemitraan dan kerjasama dengan instansi/lembaga non Depdikbud dan LSM belum dioptimalkan.

3. LANGKAH-LANGKAH DALAM MENJALIN KERJASAMA/KEMITRAAN

3.1. Dalam struktur kepengurusan IAAI masa bakti 1996-1999 perlu adanya jabatan/ seksi *pengembangan kemitraan/kemitraan*

3.2. Pengurus IAAI harus lebih bergiat lagi mengembangkan kemitraan dengan instansi terkait dimana anggota IAAI ada didalamnya untuk mencari/ memperoleh peluang-peluang yang hasilnya dapat mengembangkan organisasi. Sejauh ini dalam 20 tahun terakhir baru Puslitarkenas saja yang secara "finansial" maupun sumber daya lainnya mempunyai kepedulian terhadap IAAI. Oleh karena IAAI perlu menggalakkan kemitraan dengan instansi terkait lainnya.

3.3. IAAI perlu meningkatkan kerjasama dan kemitraan dengan instansi/lembaga non Depdikbud yang hasil kerajasama itu saling menguntungkan kedua pihak

3.4. IAAI perlu mendirikan dan membuat "*biro jasa*" yang dapat memberikan pelayanan kepada masyarakat dengan memanfaakan potensi dan kemampuan anggota IAAI.

3.5. IAAI perlu mengambil langkah kerjasama dan kemitraan dengan organisasi dan profesi atau disiplin yang terkait baik dalam bentuk tukar menukar informasi maupun tukar menukar publikasi ilmu agar hasilnya dapat dimanfaatkan oleh anggota maupun masyarakat.

3.6. IAAI dapat memobilisasi dana dari hasil kerjasama dan kemitraan dengan instansi/lembaga dan untuk dijadikan modal dalam upaya menjadikan IAAI lebih dewasa dan mandiri.

3.7. IAAI perlu memobilisasi potensi alumni Sarjana Arkeologi yang belum menjadi anggota dan dimana mereka secara mandiri telah bekerja dibidang lain untuk diajak menjadi anggota dan sekaligus menjadi mitra kerja.