

Jantra

Jurnal Sejarah dan Budaya

Makna, Tradisi dan Simbol

TOPIK

- » Air, Makna, Fungsi dan Tradisi
- » Tradisi Merti Bumi Suatu Refleksi Masyarakat Agraris
- » Dewi Sri Dalam Tradisi Jawa
- » Makna Simbolik Sajen Slametan Tingkeban
- » Tradisi Ziarah Makam Leluhur Pada Masyarakat Jawa
- » Mubeng Beteng, Aktivitas Spiritual Masyarakat Yogyakarta
- » Makna Simbolik Tradisi Prosesi di Gereja Ganjuran
- » Tradisi Pembacaan Barzanji Bagi Umat Islam
- » Perubahan dan Pergeseran Simbol di Kota Yogyakarta 1945 - 1949
- » Makna Simbolis Hiasan Wayangan Pada Atap Rumah Tradisional Kudus

ULASAN

- » Pendhalungan: Sebuah "Periuk Besar" Masyarakat Multikultural
- » Bi Bibi Tumbas Timun, Permainan Tradisional Yang Sarat Makna

SOSOK

- » Prof. Dr. Koesnadi Hardjasoemantri, SH., M.L.: Pelestari Budaya

Jantra	Vol. II	No. 3	Hal. 125 - 224	Yogyakarta Juni 2007	ISSN 1907 - 9605
---------------	---------	-------	----------------	-------------------------	---------------------



Jantra dapat diartikan sebagai roda berputar, yang bersifat dinamis, seperti halnya kehidupan manusia yang selalu bergerak menuju ke arah kemajuan. Jurnal **Jantra** merupakan wadah penyebarluasan tentang dinamika kehidupan manusia dari aspek sejarah dan budaya. Artikel dalam Jurnal **Jantra** bisa berupa hasil penelitian, tanggapan, opini, maupun ide atau pemikiran penulis. Artikel dalam **Jantra** maksimal 20 halaman kuarto, dengan huruf *Times New Romans*, font 12, spasi 2, disertai catatan kaki dan menggunakan bahasa populer namun tidak mengabaikan segi keilmiahannya. Dewan Redaksi **Jantra** berhak mengubah kalimat dan format penulisan, tanpa mengurangi maksud dan isi artikel. Tulisan artikel disampaikan dalam bentuk *file Microsoft Word* (disket, CD), dialamatkan kepada: Dewan Redaksi **Jantra**, Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, Jalan Brigjen Katamso 139, Yogyakarta 55152, Telp. (0274) 373241 Fax. (0274) 381555 E-mail: jantra@bksnt-jogja.com

Pelindung	Direktur Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film Departemen Kebudayaan dan Pariwisata
Penanggung Jawab	Kepala Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta
Penyunting Ahli	Prof. Dr. Djoko Suryo Prof. Dr. Soegijanto Padmo, M.Sc. Prof. Dr. Irwan Abdullah Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, MA.
Pemimpin Redaksi	Dra. Christriyati Ariani, M.Hum.
Sekretaris Redaksi	Dra. Sri Retna Astuti
Dewan Redaksi	Drs. Salamun Suhatno, BA. Samrotul Ilmi Albiladiyah, S.S. Dra. Endah Susilantini
Distribusi	Drs. Sumardi
Dokumentasi/Perwajahan	Drs. Wahjudi Pantja Sunjata

Alamat Redaksi :

BALAI PELESTARIAN SEJARAH DAN NILAI TRADISIONAL YOGYAKARTA
Jalan Brigjen Katamso 139, Yogyakarta 55152
Telp. (0274) 373241 Fax. (0274) 381555
E-mail : jantra@bksnt-jogja.com
Website : www.bksnt-jogja.com

PENGANTAR REDAKSI

Puji syukur dipanjatkan kepada Tuhan Yang Maha Esa, karena atas perkenan-Nya, **Jantra** Volume II, No. 3, Juni 2007 hadir kembali di hadapan para pembaca. Ernst Cassirer, seorang filsuf Yahudi pernah mengatakan bahwa manusia adalah *animal symbolicum*, yakni makhluk yang mengerti serta membentuk simbol. Dengan membentuk simbol, maka manusia dapat menciptakan suatu dunia kultural, dimana terdapat bahasa, mitos dan agama, kesenian, serta ilmu pengetahuan. Sejalan dengan Ernst Cassirer ini, Clifford Geertz juga mempertegas bahwa dengan manusia menciptakan budaya, maka ia akan membentuk pola dari makna-makna yang terjalin secara menyeluruh dalam bentuk simbol. Oleh karena itu, seluruh kehidupan manusia selalu berkaitan dengan simbol dan makna yang selalu dimanifestasikan dalam perilaku mereka. Untuk itu, simbol, makna dan seni tradisi, menjadi topik yang sangat menarik dalam edisi **Jantra** kali ini.

Simbol dan makna tentang lingkungan hidup dapat ditemukan antara lain tulisan Ernawati, Isyanti, Sumintarsih, maupun Isnri Herawati. Di sini terlihat bagaimana simbol dan makna diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat, melalui nilai-nilai kearifan lokal. Simbol dan makna religius terungkap dari tulisan Titi Mumfangati, Emiliana Sadilah, Siti Munawaroh, serta Endah Susilantini. Perilaku simbolis manusia dalam mengungkapkan kebutuhan religi, tercermin dalam kegiatan ritual keagamaan yang diyakininya. Tulisan Dwi Ratna Nurhajarini dan Suwarno, mengungkapkan bagaimana sebuah simbol dan makna selalu hadir dalam ruang kota maupun tempat tinggal, yang bisa menunjukkan siapa penguasa maupun pemilikinya. Melalui permainan tradisional Jawa, tulisan Suyami menunjukkan bagaimana simbol dan makna ‘bermain’ dalam aktivitas hiburan manusia.

Tulisan lain yang tidak kalah menarik adalah tentang sosok Koesnadi Hardjasoemantri sebagai tokoh pelestari tradisi, yang ditulis oleh Hisbaron Muryantoro. Sebagai budayawan, *kiprah* Koesnadi Hardjasoemantri dalam memajukan seni tradisi memang patut dibanggakan. Akhirnya ulasan tentang multikulturalisme Budaya *Pendhalungan* di Jawa Timur tulisan Christanto P Rahardjo, menambah edisi **Jantra** kali ini menjadi lebih lengkap dan komplit. Selamat Membaca.

Redaksi

DAFTAR ISI

	Halaman
Pengantar Redaksi	ii
Daftar Isi	iii
<i>Air, Makna, Fungsi, dan Tradisi</i> Ernawati Purwaningsih	125
<i>Tradisi Merti Bumi Suatu Refleksi Masyarakat Agraris</i> Isyanti	131
<i>Dewi Sri Dalam Tradisi Jawa</i> Sumintarsih	136
<i>Makna Simbolik Sajen Tingkeban</i> Isni Herawati	145
<i>Tradisi Ziarah Makam Leluhur Pada Masyarakat Jawa</i> Titi Mumfangati	152
<i>Mubeng Beteng, Aktivitas Spiritual Masyarakat Yogyakarta</i> Endah Susilantini	160
<i>Makna Simbolik Tradisi Prosesi di Gereja Ganjuran</i> Emiliana Sadilah	167
<i>Tradisi Pembacaan Barzanji Bagi Umat Islam</i> Siti Munawaroh	177
<i>Perubahan dan Pergeseran Simbol di Kota Yogyakarta 1945 - 1949</i> Dwi Ratna Nurhajarini	184
<i>Makna Simbolis Hiasan Wayangan Pada Atap Rumah Tradisional Kudus</i> Suwarno	191
<i>Pendhalungan: Sebuah “Periuk Besar” Masyarakat Multikultural</i> Christanto P Rahardjo	198
<i>Bi Bibi Tumbas Timun, Permainan Tradisional Yang Sarat Makna</i> Suyami	206
<i>Prof. Dr. Koesnadi Hardjasoemantri, SH., M.L.: Pelestari Budaya</i> Hisbaron Muryantoro	213
Biodata Penulis	220

AIR, MAKNA, FUNGSI DAN TRADISI

Ernawati Purwaningsih

Abstrak

Air merupakan sumber kehidupan makhluk hidup. Selain sebagai pemenuhan kebutuhan minum dan makan, air juga digunakan untuk mencuci, memasak, serta untuk kegiatan pertanian. Meskipun sumberdaya air merupakan sumberdaya yang dapat diperbaharui, namun kualitas air tetap harus dijaga.

Perilaku manusia dalam memanfaatkan serta mengelola sumberdaya alam sangat menentukan kelestarian sumberdaya itu sendiri. Apabila sumberdaya alam diperlakukan dengan baik, maka sumberdaya itu pun akan memberikan kepada manusia yang terbaik pula. Penebangan pohon secara liar, manajemen pembuangan sampah yang kurang bagus, pembangunan gedung-gedung yang tidak diimbangi dengan area peresapan air hujan akan mempengaruhi kelestarian sumberdaya air.

Pelestarian terhadap sumberdaya air harus dilakukan guna pemenuhan kebutuhan air di masa sekarang dan mendatang. Kearifan terhadap lingkungan merupakan salah satu bentuk pelestarian sumberdaya air, misalnya melalui upacara bersih *sendhang*, adanya aturan dalam penebangan pohon, memperlakukan sungai dengan arif, dan sebagainya.

Kata kunci: Fungsi air - Tradisi - Makna.

Pengantar

Air tidak dapat dipungkiri telah menjadi kebutuhan pokok bagi setiap makhluk hidup, terlebih bagi manusia. Ketergantungan kita kepada pasokan air bersih mutlak tidak tergantikan, mulai dari kebutuhan untuk mandi, mencuci, minum, makan tidak dapat terpisahkan dari air. Sayangnya kita sering mengabaikan bagaimana pasokan air dapat tetap lestari. Kita tidak pernah mau peduli dengan air yang terus menetes dari kran, karena kita beranggapan tetesan tersebut hanyalah kecil yang tidak berarti. Kita juga tak acuh manakala air terus mengalir dari selang hingga menggenangi halaman. Beragam gedung beton seakan berlomba dibangun dengan mengorbankan lahan yang

berfungsi sebagai area tangkapan air (*cachment area*) serta hutan-hutan yang terus digunduli, kita tetap diam tak bergeming. Kita baru tersadar manakala alam marah. Bencana tanah longsor, banjir, kekeringan datang menghampiri kehidupan manusia.¹

Seperti yang dikemukakan Ahimsa bahwa air kehidupan, artinya dua kata ini hampir identik karena air juga bisa bermakna kehidupan itu sendiri. Artinya dari airlah kehidupan dimulai, sehingga air juga merupakan tanda-tanda kehidupan.² Di mana ada air di situ ada kehidupan. Demikian pula sebaliknya, di mana ada kehidupan di situ tentu ada air. Dikatakan air identik dengan kehidupan, sebab air merupakan kebutuhan

¹ Isdwi Rahmarto. "Air Mata Air", dalam *Kedaulatan Rakyat*. Rabu Wage 28 Maret 2007, hal. 12.

² Heddy Shri Ahimsa-Putra. "Sistem Air Kehidupan", dalam *Kedaulatan Rakyat*. Sabtu Pon 17 Maret 2007, hal. 14.

pokok bagi makhluk hidup. Manusia menggunakan air tidak hanya untuk minum dan makan, akan tetapi juga untuk mengairi tanaman, sarana transportasi, juga berfungsi untuk membersihkan, seperti mencuci badan, makanan, pakaian, peralatan dapur.

Masih menurut Ahimsa,³ kualitas air di sekeliling kita jelas menurun dibanding dengan beberapa dasawarsa yang lalu. Penurunan kualitas air disebabkan ulah manusia. Kehadiran manusia yang membutuhkan air memang dapat mengganggu kelestarian air itu sendiri, yang berarti juga membahayakan kelestarian kehidupan manusia itu sendiri. Hal yang dapat dilakukan untuk menghambat penurunan ataupun memperbaiki kualitas air yaitu dengan memperlakukan alam dalam hal ini air dengan arif.

Batasan Kearifan

Kearifan (*wisdom*) yang maknanya disepadankan dengan pengetahuan, kecerdikan, kepandaian, keberilmuan, dan kebijaksanaan dalam pengambilan keputusan yang berkenaan dengan penyelesaian atau penanggulangan suatu masalah atau serangkaian masalah yang pelik dan rumit. Kearifan adalah seperangkat pengetahuan yang dikembangkan oleh suatu kelompok masyarakat setempat (komunitas) yang terhimpun dari pengalaman panjang menggeluti alam dalam ikatan hubungan yang saling menguntungkan kedua belah pihak (manusia dan lingkungan) secara berkelanjutan dan dengan ritme yang harmonis.⁴

Tim G. Babcock menyebutkan bahwa kearifan adalah pengetahuan dan cara berpikir dalam kebudayaan suatu kelompok manusia yang merupakan hasil pengamatan

selama kurun waktu yang lama. Kearifan berisikan gambaran atau tanggapan masyarakat bersangkutan tentang hal-hal yang berkaitan dengan struktur lingkungan, bagaimana lingkungan berfungsi, bagaimana reaksi alam atas tindakan manusia, serta hubungan-hubungan yang sebaiknya tercipta antara manusia dan lingkungan alamnya.⁵

Kearifan, tradisi yang tercermin dalam sistem pengetahuan dan teknologi lokal di berbagai daerah, secara dominan masih diwarnai nilai-nilai adat, seperti bagaimana suatu kelompok sosial melakukan prinsip konservasi, manajemen dan eksploitasi sumberdaya alam, ekonomi, dan hubungan sosial.

Sumberdaya Air

Menurut UU Nomor 11 tahun 1974, yang dimaksud dengan sumberdaya air (*water resources*) adalah semua air yang terdapat di dalam dan atau berasal dari sumber-sumber air, baik yang ada di atas maupun di bawah permukaan tanah (tidak termasuk air yang terdapat di laut). Sumberdaya air dapat digolongkan menjadi 3 (tiga), yaitu air permukaan seperti sungai, danau, waduk, dan rawa; air tanah termasuk mata air dan air udara (curah hujan). Sumberdaya air merupakan sumberdaya yang dapat diperbaharui. Artinya, meskipun air yang dibutuhkan untuk keperluan makhluk hidup telah diambil, maka air tersebut tidak akan habis, akan tetapi akan tersedia kembali.⁶

Berbagai cara dilakukan manusia untuk mendapatkan air bagi keperluan hidupnya. Air tersebut berasal dari air hujan, air permukaan dan air tanah, sesuai dengan kebutuhan dan kondisi daerahnya. Air hujan yang turun ke bumi ini ada yang kembali ke laut dan ada juga yang masuk ke dalam

³ *Ibid.*

⁴ Imam Habibudin. "Kearifan Lokal Masyarakat", dalam *Pengelolaan Repong Damar Untuk Mendukung Konservasi Lingkungan di Pesisir Krui Lampung Barat*. (Tesis) Pasca Sarjana. (Yogyakarta: UGM, 2006).

⁵ Sumintarsih. *Kearifan Lokal Nelayan Madura*. (Yogyakarta: BKSNT, 2005).

⁶ Muhammad Aris Marfai. *Moralitas Lingkungan: Refleksi Kritis Atas Krisis Lingkungan Berkelanjutan*. (Yogyakarta: Penerbit Wahana Hijau, 2005).

tanah. Air hujan yang kembali ke laut disebut juga dengan air permukaan, yaitu yang mengalir melalui sungai atau langsung ke laut. Sedangkan air hujan yang masuk ke tanah disebut sebagai air tanah.

Salah satu sumberdaya air yang dianggap paling murah dan mudah mendapatkannya adalah air tanah. Namun demikian, tidak semua air tanah mempunyai kualitas yang baik. Kualitas air tanah di suatu daerah dipengaruhi oleh beberapa faktor yaitu: iklim, tanah dan batuan, vegetasi, waktu dan aktivitas manusia.⁷

Pemanfaatan Sumberdaya Air

Sumberdaya air yang banyak dimanfaatkan terutama oleh manusia adalah sumberdaya air bawah tanah atau disebut juga air tanah. Sumberdaya air tanah memainkan peranan penting di dalam penyediaan pasokan kebutuhan akan air bagi berbagai keperluan. Air tanah digunakan untuk keperluan air minum baik bagi penduduk di pedesaan maupun perkotaan. Kualitas air tanah berpengaruh juga pada kesehatan. Kualitas air tanah yang jelek, apabila dipergunakan untuk kebutuhan minum dan makan tentunya akan menimbulkan penyakit, sebagai contoh, air tanah yang mengandung *bouksit* berdampak pada kerusakan gigi. Air tanah yang banyak mengandung kapur berdampak pada ginjal. Demikian juga dengan air tanah jika digunakan untuk mencuci serta mandi, apabila kualitasnya jelek maka pakaian yang dicuci tidak dapat bersih dan apabila untuk keperluan mandi, akan berpengaruh terhadap kulit.

Selain untuk kebutuhan domestik (misalnya mandi, mencuci, air minum, dsb.) air tanah juga dimanfaatkan untuk kebutuhan industri dan pertanian. Bagi petani, kebutuhan air tanah penting untuk irigasi. Pemanfaatan air tanah untuk keperluan irigasi umumnya diatur sesuai dengan

kebutuhan. Apabila kebutuhan irigasi hanya berasal dari air permukaan, maka bisa jadi pemenuhan kebutuhan air tidak sebanding dengan kebutuhan yang diharapkan, misalnya air sungai kering atau sebaliknya air sungai melimpah, sehingga kedua kondisi tersebut dapat merusak tanaman.

Preferensi manusia untuk memenuhi kebutuhan hidupnya terhadap sumberdaya air yaitu lebih pada sumberdaya air tanah. Hal ini disebabkan umumnya air tanah tersebar luas dan pemanfaatannya dapat dilakukan di daerah yang memerlukan dengan biaya lebih murah dibandingkan pemanfaatan air permukaan (sungai).

Permasalahan Terkait Dengan Sumberdaya Air

Banjir merupakan fenomena alam yang hampir dapat dipastikan terjadi bersamaan dengan datangnya musim hujan. Bencana banjir, tanah longsor, kekeringan, merupakan akibat ulah, perilaku dan hasil kerja manusia dalam memberlakukan dan mengelola sumberdaya alam dan lingkungannya. Kesalahan pengelolaan terhadap kondisi alam dan sumberdayanya merupakan faktor penting yang menjadi penyebab utama terjadinya bencana banjir, tanah longsor, kekeringan. Banjir dapat terjadi oleh beberapa sebab;

1. Terjadinya penggundulan hutan dan rusaknya kawasan resapan air di daerah hulu;
2. Beralihnya fungsi penggunaan lahan di daerah hulu yang semula kawasan pertanian dan budidaya menjadi kawasan pemukiman dan atau kawasan terbangun;
3. Pendangkalan di saluran sungai dan drainase;
4. Perilaku manusia dan dampak pembangunan fisik kota;
5. Tidak adanya kesadaran dan kepekaan lingkungan dari perilaku masyarakat;

⁷ Rosalina Rosina Mirino. *Evaluasi Potensi Sumberdaya Airtanah Bebas di Distrik Ransiki Kabupaten Manokwari Propinsi Papua*. (Tesis) Pasca Sarjana. (Yogyakarta: UGM, 2005).

6. Tidak dipatuhinya berbagai regulasi terutama berkaitan dengan kegiatan pembangunan.⁸

Banjir yang melanda Ibukota Jakarta pada awal tahun 2007 sebagai suatu fenomena betapa kearifan lingkungan kurang diperhatikan dan cenderung diabaikan. Bangunan beton atau gedung pencakar langit berlomba menghiasi bumi Jakarta, sementara luas area untuk resapan air hujan semakin sempit.

Pada daerah lain di tanah air, kasus penebangan hutan secara liar (*illegal logging*), aktivitas penambangan dalam hutan, dan meluasnya kebakaran hutan (*hot spot*) baik di Sumatera, Kalimantan dan Jawa, merupakan faktor rusaknya sumberdaya hutan di Indonesia sehingga apabila musim penghujan datang maka bencana alam banjir dan tanah longsor menjadi ancaman serius di berbagai wilayah tersebut. Terkait dengan kerusakan lingkungan di atas, maka perlu kiranya kita kembali lagi menengok ke belakang, bagaimana nenek moyang kita dalam memperlakukan lingkungannya.

Wujud Kearifan Sumberdaya Air Dalam Upacara Bersih Sendhang

Ungkapan untuk menggambarkan bumi Nusantara sebagai daerah yang *gemah ripah loh jinawi* untuk kondisi sekarang ini sepertinya sudah tidak cocok lagi. Konversi areal pertanian semakin meluas dari tahun ke tahun, baik untuk kepentingan ekonomi, sarana dan prasarana maupun untuk pemukiman. Demikian juga dengan hutan, banyak yang gundul akibat dari penebangan liar, pembuangan limbah yang seenaknya atau tidak adanya pengelolaan limbah dengan baik. Kesemuanya itu berpengaruh pada kerusakan lingkungan yang pada akhirnya mengakibatkan bencana alam seperti banjir, tanah longsor, kekeringan.

Untuk kembali kepada keadaan jaman

dahulu yaitu sebagai negara yang subur makmur, *gemah ripah loh jinawi* rasanya sulit. Namun, paling tidak jangan memperparah keadaan atau menambah kerusakan lingkungan. Dengan berlaku arif terhadap lingkungan, paling tidak hal itu dapat membantu dalam mengurangi resiko bencana alam terutama sebagai akibat ulah manusia.

Reaktualisasi nilai-nilai budaya yang mempunyai bentuk kearifan terhadap lingkungan mulai perlu dihidupkan kembali di dalam masyarakat, setelah sekian lama mati suri tenggelam akibat individualisme yang kian menggejala dalam masyarakat modern. Kegiatan gotong royong membersihkan lingkungan, saluran air, pekarangan dan tertib pembuangan sampah perlu mendapatkan porsi waktunya kembali di tengah-tengah masyarakat kita yang sudah materialis-individual. Menumbuhkan kesadaran untuk tidak membuang sampah sembarangan, membuat sumur resapan air hujan, dan berbagai tindak kepedulian lingkungan lainnya perlu digalakkan sebagai bentuk kesadaran budaya yang harus terus dipelihara.⁹

Upacara *bersih sendhang* merupakan bentuk dari suatu tradisi. Dalam upacara *bersih sendhang* terkandung nilai-nilai yang dapat dipakai sebagai alat pemersatu, gotong royong, dan pengendali sosial. Sebagai alat pemersatu yaitu tampak dalam pelaksanaan upacara saat mereka secara bersama-sama melaksanakan upacara dengan satu tujuan yaitu untuk mendapatkan *berkah* keselamatan, kesejahteraan, dan ketentraman. Nilai gotong royong nampak dari masyarakat pendukung upacara dalam persiapan hingga pelaksanaan upacara, baik dari tempat maupun kelengkapan upacara. Nilai gotong royong, terwujud dalam bentuk kerja bakti seluruh masyarakat pendukung upacara dalam membersihkan lingkungan di sekitar mata air yang akan menjadi tempat pelak-

⁸ Sumintarsih, *op.cit.*

⁹ *Ibid.*

sanaan upacara *bersih sendhang*. Sebagai pengendali sosial, upacara *bersih sendhang* secara langsung maupun tidak langsung membuat masyarakat pendukungnya dapat berbuat arif terhadap lingkungannya, yaitu dengan berbagai pantangan, misalnya tidak boleh mengotori lingkungan *sendhang*, tidak boleh menebang atau menggunduli hutan di sekitar *sendhang*.

Beberapa contoh upacara *bersih sendhang* adalah *bersih sendhang Pokak* di Kecamatan Ceper, Kabupaten Klaten; upacara *bersih kali* di Dusun Gunung Bang, Bejiharjo Karangmojo, Gunungkidul; upacara mohon hujan di Desa Kepuharjo, Cangkringan, Sleman. Upacara *bersih sendhang* ini dilakukan di mata air yang menjadi sumber kehidupan masyarakat sekitar *sendhang*. Upacara tersebut sebagai ungkapan rasa syukur terhadap Tuhan Yang Maha Esa, meneruskan apa yang telah dilakukan leluhurnya untuk tetap bersyukur dan sebagai media untuk memohon agar tetap diberi keselamatan, kesuburan, dan ketentraman di daerah masyarakat pendukungnya.

Upacara minta hujan di Desa Kepuharjo disebut upacara *becekan*. Upacara ini dilakukan oleh tiga pedukuhan di Desa Kepuharjo yaitu: Pagerjurang, Manggong, dan Kepuh. Upacara mohon hujan ini dilatarbelakangi keadaan desa tersebut pada jaman dahulu. Menurut cerita, sejak jaman dahulu ketiga dusun tersebut selalu menghadapi masalah kesulitan air. Pada musim kemarau, untuk mendapatkan air mereka terpaksa berjalan jauh ke mata air yang berada di sungai. karenanya mereka melakukan upacara minta hujan secara bersama-sama.¹⁰

Masyarakat Desa Kepuharjo sudah sejak dahulu melestarikan lingkungan dengan arif. Kearifan lingkungan (ekologi)

adalah suatu cara melestarikan hutan yang dianggap sebagai pelindung masyarakat. Di daerah tersebut, ada tradisi yang mengatur lingkungan termasuk penebangan hutan untuk keperluan pribadi, sehingga tidak akan menimbulkan bahaya banjir. Di daerah ini hampir sebagian besar warga masyarakat menanam pohon keras yang memberikan corak penghidupan baru.¹¹

Uraian di atas menggambarkan bahwa suatu tradisi dalam upacara *bersih sendhang* merupakan wujud kearifan lokal terhadap sumberdaya air. Masyarakat pendukung upacara *bersih sendhang* memperlakukan sumberdaya air agar tetap lestari keberadaannya yaitu dengan selalu menjaga kebersihan *sendhang*, mentaati larangan ataupun pantangan yang terkait dengan *sendhang*, menjaga kelestarian lingkungan *sendhang* dengan tidak menebangi pohon di sekitarnya. Dengan tetap menjaga kelestarian *sendhang*, maka sumber mata air tetap terjaga dengan baik. Selain itu, upacara *bersih sendhang* yang bertujuan sebagai ungkapan rasa syukur pada Tuhan yang Maha Esa berfungsi untuk selalu menjaga hubungan dengan Sang Pencipta dan sebagai kontrol sosial dalam berperilaku terhadap alam lingkungan.

Penutup

Air merupakan sumber kehidupan bagi makhluk hidup, termasuk manusia. Ketersediaan air baik secara kualitas maupun kuantitas hendaknya senantiasa dijaga kelestariannya. Pengelolaan sumberdaya air secara arif dan bijaksana menjadi hal penting dalam menjaga kelestariannya.

Upacara *bersih sendhang* merupakan salah satu wujud dari kearifan terhadap sumberdaya air yang perlu terus dilestarikan.

¹⁰ Moertjipto dkk. *Upacara Tradisional Mohon Hujan di Desa Kepuharjo, Kecamatan Cangkringan, Kabupaten Sleman Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta*. (Yogyakarta: Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta, 1997).

¹¹ *Ibid.*

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "Sistem Air Kehidupan", dalam *Harian Kedaulatan Rakyat*. Sabtu Pon 17 Maret 2007.
- Habibudin, Imam, 2006. "Kearifan Lokal Masyarakat", dalam *Pengelolaan Repong Damar Untuk Mendukung Konservasi Lingkungan di Pesisir Krui Lampung Barat*. (Tesis). Yogyakarta: Pascasarjana UGM.
- Marfai, Muhammad Aris, 2005. *Moralitas Lingkungan: Refleksi Kritis Atas Krisis Lingkungan Berkelanjutan*. Yogyakarta: Penerbit Wahana Hijau.
- Mirino, Rosalina Rosina, 2005. *Evaluasi Potensi Sumberdaya Airtanah Bebas di Distrik Ransiki, Kabupaten Manokwari Propinsi Papua*. (Tesis). Yogyakarta: Pascasarjana UGM.
- Moertjipto, Sri Retno Astuti dan Sri Sumarsih, 1997. *Upacara Tradisional Mohon Hujan di Desa Kepuharjo, Kecamatan Cangkringan, Kabupaten Sleman Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Bagian Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta.
- Rahmarto, Isdwi. "Air Mata Air", dalam *Kedaulatan Rakyat*. Rabu Wage 28 Maret 2007.
- Sumintarsih, 2005. *Kearifan Lokal Nelayan Madura*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta.

TRADISI MERTI BUMI SUATU REFLEKSI MASYARAKAT AGRARIS

Isyanti

Abstrak

Kegiatan tradisi merupakan pewarisan serangkaian kebiasaan dan nilai-nilai dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Nilai-nilai yang diwariskan biasanya adalah nilai-nilai yang oleh masyarakat pendukung tradisi dianggap baik, relevan dengan kebutuhan kelompok dari masa ke masa. Demikian pula dengan adanya tradisi *merti bumi* ini muncul atas gagasan masyarakat setelah masa panen yang terus menerus melimpah dan tidak ada bencana alam yang melanda desanya. Dapat dikatakan bahwa tradisi *merti bumi* mempunyai tujuan memohon kepada Tuhan Yang Maha Esa untuk keselamatan dari ancaman bencana alam dan sekaligus sebagai ungkapan rasa syukur masyarakat atas rezeki, kesehatan dan ketenteraman.

Kata kunci: Merti Bumi - Refleksi - Masyarakat Agraris.

Pendahuluan

Suatu tradisi merupakan pewarisan serangkaian kebiasaan dan nilai-nilai yang diwariskan dari suatu generasi kepada generasi berikutnya. Nilai-nilai yang diwariskan berupa nilai-nilai yang oleh masyarakat pendukungnya masih dianggap baik, serta relevan dengan kebutuhan kelompok.

Dalam suatu tradisi selalu ada hubungannya dengan upacara tradisional. Oleh karena itu upacara tradisional merupakan warisan budaya leluhur yang dipandang sebagai usaha manusia untuk dapat berhubungan dengan arwah para leluhur. Pada umumnya mereka masih mempunyai anggapan bahwa roh para leluhur dianggap masih dapat memberikan keselamatan dan perlindungan kepada keluarga yang ditinggalkan. Agar tujuannya dapat tercapai maka mereka mengadakan pendekatan melalui

berbagai bentuk upacara. Dalam upacara ini dapat dipakai untuk mengukuhkan kembali nilai-nilai dan keyakinan yang berlaku dalam masyarakat. Oleh karena itu upacara merupakan salah satu kegiatan sosial yang sangat diperhatikan, dalam rangka menggali tradisi atau kebudayaan daerah dan pengembangan kebudayaan nasional.¹ Dengan demikian dalam setiap kebudayaan terdapat norma-norma atau nilai-nilai yang menjadi pedoman bagi masing-masing warga masyarakat pendukungnya dalam bertingkah laku atau bergaul dengan sesamanya.

Norma-norma atau nilai-nilai dapat dimengerti oleh warga masyarakat selaku pendukung kebudayaan tersebut melalui belajar, baik secara formal maupun non formal. Hal yang serupa juga diungkapkan oleh Peursen² bahwa kebudayaan merupakan semacam sekolah di mana manusia belajar.

¹ Mulyadi. *Upacara Tradisional Sebagai Kegiatan Sosialisasi DIY*. (Yogyakarta: Proyek P2NB Depdikbud, 1982/1983), hal. 2.

² Van Peursen. *Strategi Kebudayaan*. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1976), hal. 4.

Menurut Budi Santoso³ sumber-sumber informasi yang tak tertulis dapat diperoleh misalnya dengan memperhatikan tingkah laku yang ditujukan untuk kegiatan teknis sehari-hari mempunyai kaitan dengan kepercayaan tertentu ataupun dalam bentuk hasil karya masyarakat pendukungnya. Kebudayaan yang merupakan warisan leluhur, sebenarnya oleh warga masyarakat masih ada yang memegang teguh serta terikat adanya tradisi yang berlaku dalam kelompoknya.

Demikian pula kebudayaan yang tersebar di seluruh kepulauan Indonesia masih banyak yang disampaikan secara lisan maupun masih diakui oleh masyarakat pendukungnya, sehingga perlu dipertahankan. Menurut Peursen⁴ upacara tradisional lebih dari sebuah mitos di mana fungsinya tidak hanya sekedar memberikan hiburan tetapi yang penting upacara itu dapat mengukuhkan nilai-nilai tradisi tentang kebaikan, kehidupan, kesuburan, juga penyucian. Selain itu upacara berfungsi pula untuk mengukuhkan ikatan solidaritas. Sehingga upacara tradisional mempunyai fungsi sosial, kultural dan religi.

Dalam masyarakat agraris dapat dijumpai beberapa tradisi yang masih dilakukan dan dilestarikan oleh pendukungnya sampai saat ini. Salah satu tradisi yang masih dilakukan sampai saat ini adalah tradisi *merti bumi*. Tradisi ini digelar masyarakat sebagai wujud rasa syukur atas karunia Tuhan berupa rezeki, kesehatan dan ketenteraman.⁵

Pembahasan

Lokasi pelaksanaan tradisi *merti bumi* ini adalah di Dusun Tunggularum Wono-kerto Kecamatan Turi, Kabupaten Sleman. Matapencaharian penduduknya lebih dari 80 % adalah bekerja di bidang pertanian. Tradisi

merti bumi dilaksanakan setiap setahun sekali dan jatuh pada bulan *Sapar*. Tradisi *merti bumi* Tunggularum ini muncul atas gagasan masyarakat Tunggularum setelah masa panen yang melimpah dan tidak ada bencana alam yang dialami masyarakat. Pada mulanya Dusun Tunggularum Lama selalu mengalami bencana alam yang berupa lahar Merapi, sehingga masyarakat atau penduduknya berinisiatif untuk pindah dari Dusun Tunggularum Lama ke Dusun Tunggularum Baru.

Setelah penduduk Dusun Tunggularum Lama pindah ke Dusun Tunggularum Baru, penduduk mulai merasa tenang dan hampir tidak terjadi lagi adanya lahar panas dari Gunung Merapi, bahkan hasil bumi masyarakat sangat melimpah. Walaupun penduduk Dusun Tunggularum Lama sudah pindah ke Dusun Tunggularum Baru, namun Dusun Tunggularum Lama merupakan lahan untuk mencari nafkah, karena tanahnya menjadi sangat subur. Dengan adanya lahar panas Gunung Merapi itulah, tanah di Dusun Tunggularum menjadi subur dan dapat menghasilkan hasil bumi yang melimpah. Oleh karena itu penduduk Dusun Tunggularum Baru menggantungkan hidupnya di lahan yang ditinggalkan yaitu dari Dusun Tunggularum Lama. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tradisi *merti bumi* ini mempunyai tujuan memohon kepada Tuhan Yang Maha Esa untuk keselamatan dan lindungan dari bencana alam dan sekaligus sebagai rasa syukur.

Berkaitan dengan pelaksanaan tradisi tersebut dapat dijadikan sarana pemikiran orang Jawa berkaitan erat dengan hubungan antara alam, manusia dan Tuhan. Ketiga komponen tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dan selalu dijaga hubungannya agar terjadi keseimbangan.

³ Budi Santoso. "Pembangunan Nasional dalam Perkembangan Kebudayaan", *Makalah Pengarahan Kajian dan Pembinaan Kebudayaan Pada Penyuluhan Pembinaan dan Pengembangan Kebudayaan Daerah*. (Yogyakarta: Depdikbud, 1983/ 1984), hal. 8.

⁴ Van Peursen, *op.cit.*, hal. 18.

⁵ Has. "Merti Bumi Di Guyur Hujan" dalam *Kedaulatan Rakyat*. 27 Februari 2007, hal. 24.

Dengan keseimbangan antara ketiganya hubungan antar manusia, manusia dengan alam dan manusia dengan Tuhan akan berlangsung selaras. Keselarasan pada akhirnya akan membawa suasana damai, aman tenteram, berkecukupan, tanah subur dan melimpah hasilnya. Gambaran hubungan antar manusia, alam dan Tuhan dilambangkan dengan simbol-simbol yang terdapat dalam unsur tradisi *merti bumi*.

Selain itu manusia dengan segala akal budinya berusaha untuk menjaga kelestarian alam dan pada gilirannya kelestarian alam akan menyebabkan ketenteraman dan ketenangan hidup manusia. Untuk mewujudkan kelangsungan hubungan antara manusia dengan alam perlu adanya suatu usaha yang secara implisit mengandung pesan pentingnya kelestarian alam.⁶ Demikian pula mengenai hukum alam sangat konsisten, setia dan akan bertanggung jawab atas kesejahteraan, keselamatan serta kebahagiaan kita.

Oleh karena itu masyarakat Tunggularum dalam menjaga keseimbangan hubungannya dengan alam, setiap bulan *Sapar* mengadakan persembahan yang berupa tradisi *merti bumi*. Tradisi tersebut diawali dengan pengambilan air di *Sendhang Pancuran* oleh masyarakat setempat dimaknai untuk penyucian diri lahir dan batin. Penyucian diri ini dilakukan sehari sebelum pelaksanaan *kirab* pusaka Kyai Tunggul Wulung dan *Tumpeng Kembar Gunung Salak*.

Air yang ada di *Sendhang Pancuran*, dipercaya banyak orang dapat menyembuhkan berbagai penyakit. *Gunungan* berupa *Gunungan Salak* juga disebut dengan *Gunungan Salak Gung Rinenggo* terbuat dari buah salak seberat ± 500 kg. Mereka membuat *gunungan* dari buah salak karena hasil yang diandalkan dari daerah tersebut adalah buah salak.

Tradisi *merti bumi* diawali dengan prosesi pengambilan air suci oleh para pamong desa. Kemudian dilakukan *kirab* pusaka Kyai Tunggul Wulung disertai *kirab Tumpeng Lanang Wadon* dan *Gunungan Ulu Metu* yang diberangkatkan dari balai desa menuju *Plataran Tunggularum*. Pada puncak proses di *Plataran* dipersembahkan *Gunungan Salak Gung Rinenggo* dan ditampilkan tari persembahan.

Makna dari *Tumpeng Lanang* dan *Tumpeng Wadon* adalah persembahan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, juga kepada penjaga desa mereka, dari mara bahaya Gunung Merapi, yang setelah kepindahannya ke dusun yang baru tidak terjadi apa-apa, bahkan kehidupannya lebih tenteram dan tenang. Karena memang secara geografis daerah Tunggularum lama merupakan daerah bahaya Merapi, bila digunakan sebagai daerah pemukiman penduduk sangat membahayakan penduduk yang tinggal di situ. Pada acara tersebut ditampilkan pula makanan yang menjadi ciri khas dari daerah tersebut yaitu nasi jagung. Jadi setiap ada ritual kegiatan, nasi jagung tidak ketinggalan. Nasi jagung merupakan kegemaran penjaga Gunung Merapi.

Selanjutnya mengenai pantangan-pantangan yang dilakukan saat puncak acara yaitu :

- Tidak boleh berbicara yang tidak baik pada saat mengikuti prosesi *kirab* pusaka Kyai Tunggul Wulung.
- Harus berpakaian rapi dan sopan.
- Selama prosesi harus berjalan hati-hati, karena jalan yang dilalui licin dan sempit.
- Panitia penyelenggara dalam pelaksanaannya harus memakai pakaian *kejawan*.
- Pakaian yang dikenakan jangan memakai pakaian dengan warna *gadhung melati*, karena menyamai dengan pakaian Kanjeng Ratu Kidul.

⁶Titi Mumfangati. *Makna dan Fungsi Nyadran Kali di Kabupaten Magelang*. Naskah belum diterbitkan. (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2006), hal. 6.

Kemudian mengenai nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi *merti bumi* meliputi:

- *Nilai Gotong Royong*

Nilai gotong royong dalam upacara *merti bumi* ini terlihat dalam pelaksanaan atau penyelenggaraan yang dilakukan bersama-sama antara warga masyarakat Tunggularum Baru dan sekitarnya. Misalnya dalam hal biaya penyelenggaraan ditanggung bersama dengan warga masyarakat. Demikian pula dalam hal gotong royong yang dilakukan warga masyarakat pada waktu diadakan kerja bakti di tempat penyelenggaraan upacara.

Pada waktu pembuatan *Gunungan Salak Gung Rinenggo*, kegotongroyongan jelas terlihat, mereka dengan suka rela membantu sampai selesai. Mereka membantu secara suka rela, sehingga merasa puas, dan gotong royong yang menjadi ciri khas warga masyarakat dapat dilestarikan atau dipertahankan.

- *Nilai Persatuan dan Kesatuan*

Tradisi *merti bumi* yang diselenggarakan di Tunggularum ternyata dapat berperan untuk menggalang persatuan dan kesatuan warga setempat. Persatuan dan kesatuan warga masyarakat tersebut dinyatakan adanya pembagian makanan dan makan bersama yang dilakukan pejabat desa, tamu undangan dan warga masyarakat. Oleh karena itu dorongan untuk melaksanakan tradisi *merti bumi* merupakan dasar yang kuat bagi warga masyarakat Tunggularum dalam melakukan tugas-tugas yang dibebankan kepada mereka. Sebagai contoh dalam membuat sesaji, dalam kerja bakti dan persiapan minuman atau makanan untuk suatu pelaksanaan upacara. Bahkan pada saat pelaksanaan upacara telah selesai, mereka bersama-sama membersihkan tempat-tempat yang telah digunakan dan mengembalikan ke tempat semula.

Sebagai warga Tunggularum yang menjunjung tinggi nilai-nilai luhur, mempunyai anggapan bahwa manusia tidak dapat

hidup sendirian, tetapi selalu tergantung kepada sesamanya. Oleh karena itu tradisi *merti bumi* yang menyangkut kegiatan seluruh warga ditujukan untuk kepentingan bersama. Hal ini disebabkan pada dasarnya tradisi tersebut untuk kepentingan bersama, memberikan kesejahteraan, ketenteraman dan keselamatan warga Tunggularum. Nilai persatuan dan kesatuan yang ada sehubungan dengan adanya tradisi *merti bumi* dapat pula dilihat pada waktu pelaksanaan upacara. Penduduk sekitar tempat pelaksanaan tradisi *merti bumi* dilaksanakan mereka dengan senang hati membuka pintu rumahnya dan menyediakan makan dan minum bagi siapa saja yang *mampir* dirumahnya untuk istirahat sejenak.

- *Nilai Musyawarah*

Dalam penyelenggaraan tradisi *merti bumi* sangat menjunjung tinggi nilai musyawarah. Hal ini ditunjukkan dalam pelaksanaan tradisi *merti bumi*. Sebelum diselenggarakan, dibentuk panitia secara musyawarah, yang dinamakan *rembug desa*, antara warga masyarakat dengan aparat desa. Dalam musyawarah tersebut dibicarakan bagaimana cara mencari dana untuk penyelenggaraan.

- *Nilai Pengendalian Sosial*

Tradisi *merti bumi* selain merupakan suatu upaya warga masyarakat Tunggularum dan sekaligus memberikan penghormatan dan ucapan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, juga merupakan upaya pelestarian tradisi yang sangat besar manfaatnya bagi masyarakat Tunggularum. Berbagai pantangan yang berlaku dalam penyelenggaraan tradisi tersebut membuktikan ketaatan masyarakat terhadap tradisi *merti bumi* yang telah diyakininya.

- *Nilai Kearifan Lokal*

Tradisi *merti bumi* yang dilakukan masyarakat Tunggularum mempunyai kearifan lokal tradisi yang dapat dilestarikan. Hal ini ditujukan pada waktu pengambilan air di *Sendhang Pancuran*. Sebelum prosesi

pengambilan air, di lingkungan *Sendhang Pancuran* diadakan kerja bakti membersihkan lingkungan. Air dari *Sendhang Pancuran* diyakini dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit. Jadi *Sendhang Pancuran* harus dijaga kebersihannya supaya dapat lestari. Selain itu air dari *Sendhang Pancuran* ini dapat digunakan sebagai salah satu sumber penghidupan bagi masyarakat disekitarnya.

Penutup

Tradisi *merti bumi* berkaitan dengan kepercayaan dan merupakan salah satu bentuk warisan budaya leluhur yang sampai sekarang masih tetap dilaksanakan dan dilestarikan oleh masyarakat Tunggularum.

Pada hakekatnya tradisi tersebut merupakan kegiatan sosial yang melibatkan seluruh warga masyarakat dalam usaha bersama untuk mendapatkan keselamatan, ketenteraman bersama.

Dalam pelaksanaan tradisi *merti bumi* ada beberapa pantangan-pantangan yang harus ditaati oleh warga masyarakat, mereka akan merasa takut dan malu bila melanggar. Sehingga dapat dikatakan bahwa tradisi tersebut merupakan pranata-pranata sosial untuk mengatur sikap dan tingkah laku bagi warga masyarakat. Juga adanya pembersihan lingkungan di sekitar *Sendhang Pancuran* merupakan kearifan lokal tradisi untuk kelestarian mata air di *Sendhang Pancuran*.

Daftar Pustaka

- Budi Santoso, 1983/1984. "Pembangunan Nasional dan Perkembangan Kebudayaan", *Makalah Pengarahan Kajian dan Pembinaan Kebudayaan Pada Penyuluhan Pembinaan dan Pengembangan Kebudayaan Daerah*. Yogyakarta: Depdikbud.
- Has. "Merti Bumi di Guyur Hujan", dalam *Kedaulatan Rakyat*. 27 Februari 2007.
- Mulyadi, 1982/1983. *Upacara Tradisional Sebagai Kegiatan Sosialisasi di DIY*. Yogyakarta: Proyek P2NB Depdikbud.
- Titi Mumfangati, 2006. *Makna dan Fungsi Nyadran Kali di Kabupaten Magelang*. Naskah belum diterbitkan. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Van Peursen, 1974. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

DEWI SRI DALAM TRADISI JAWA

Sumintarsih

Abstrak

Dalam masyarakat agraris (terutama di Jawa), tradisi penghormatan terhadap kehadiran Dewi Sri masih berlangsung sampai sekarang. Simbolisme penghormatan terhadap Dewi Sri tampak dalam ritus-ritus perkawinan (*midodareni*), tata ruang bangunan, dan ritus-ritus pertanian. Figur Dewi Sri menjadi simbol dan kerangka acuan berpikir bagi orang Jawa khususnya petani Jawa di dalam prosesi siklus hidup yaitu perkawinan, memperlakukan rumah dan tanah pertaniannya. Dalam struktur berfikir, mereka percaya bahwa asal-usul benih kehidupan berasal dari dunia atas (dewa) yang diberikan kepada dunia bawah (manusia). Supaya benih kehidupan tetap terjaga keberlangsungannya maka harus dijaga hubungan dunia atas dengan dunia bawah dengan melalui ritus-ritus.

Kata kunci: Dewi Sri - Simbol - Tradisi Jawa.

Mitos

Suku-suku bangsa di dunia pada umumnya mempunyai berbagai jenis cerita tentang mitos. Mitos merupakan produk pikiran manusia, hasil karya manusia secara kolektif dan menjadi milik kolektif. Setiap mitos digunakan untuk memecahkan kesulitan bagi suatu pemikiran.¹ Persoalan tersebut direfleksikan dalam cerita dan merupakan upaya yang dilakukan oleh penciptanya untuk mencari jalan keluar dari suatu persoalan yang dihadapi pada saat itu. Ungkapan cerita dalam mitos ada yang disamarkan, dibuat abstrak, atau menunjukkan bahwa persoalan itu sudah dipecahkan.²

Mitos memberikan contoh-contoh model karya para dewa dan leluhur mitis, di mana setiap tindakan manusia dibenarkan dengan mengambil mitos tersebut sebagai referensi. Cerita yang ada pada mitos mengandung pesan-pesan bagi pendukung

mitos, dan pesan-pesan tersebut tersamar dalam jalannya sebuah cerita. Jadi mitos mengandung unsur-unsur simbolik yang mempunyai arti (*meaning*) serta pesan-pesan bagi kehidupan manusia baik dalam hubungan sosial maupun dalam pergaulan hidup sehari-hari.

Mitologi diakui oleh masyarakat pendukungnya sebagai fakta historis atau riwayat suatu peristiwa yang dianggap sungguh-sungguh terjadi. Lebih dari itu mitologi mempunyai fungsi penting bagi kehidupan masyarakat sehari-hari. Di dalam mitos dijumpai adanya *oposisi biner* yaitu adanya hal yang positif dan negatif atas kekuatan spiritual dan supernatural. Fungsi utama *oposisi biner* adalah membentuk suatu struktur yang mendasari pemikiran manusia.

Tindakan religius orang Jawa dipengaruhi oleh agama Hindu. Penghormatan dan pemujaan terhadap dewa-dewa Hindu

¹ J.V. Ball. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga decade 1970)*. (Jakarta: Gramedia, 1984).

² B. Rahmanto. "Ke Arah Pemahaman Lebih Baik Tentang Mitos", *Basis*. No. 2, Yogyakarta, 1993.

menimbulkan adanya asimilasi paham animisme dengan paham Hindu. Dari sini lahirlah tokoh simbolik seperti Dewi Sri yang diyakini para petani sebagai dewi yang memelihara tanaman.³ Dari sini kemudian muncul tradisi-tradisi⁴ yang berkaitan dengan pemujaan atau penghormatan terhadap Dewi Sri.

Dewi Sri: Dewi Kesuburan

Menurut Pigeaud, cerita tertua yang menghubungkan Dewi Sri dengan tumbuh-tumbuhan khususnya padi dijumpai di dalam Kitab Tantu Panggelaran yang terdapat pada abad 15-16. Biji-bijian atau tumbuh-tumbuhan tersebut tidak berasal dari tubuh Sri akan tetapi dari tembolok burung milik Dewi Sri. Terdapat banyak versi mengenai cerita Dewi Sri. Dalam cerita Dewi Sri, pada akhir ceritanya dikisahkan bahwa, figur Sri menitis (berinkarnasi) menjadi ular sawah dan Sadhana menjadi burung. Kedua kakak-beradik tersebut mengalami transformasi menjadi dewa pemurah yang untuk selamanya mengabdikan diri untuk kemakmuran Jawa. Sri menjamin kesuburan, sedangkan Sadhana menjamin kekayaan. Sri mengajarkan seni sesajian dan langkah-langkah yang bertalian dengan pertanian. Dengan demikian cerita Sri-Sadhana sesungguhnya diwarnai dengan detil-detil resep Sri mengenai pertanian dan kehidupan produksi.

Dapat dikatakan bahwa hampir semua tempat yang penduduknya mengenal bercocok tanam di sawah mengetahui cerita tentang seorang tokoh yang dipahami oleh sebagian besar masyarakat agraris sebagai dewi kesuburan, dewi penjaga sawah, atau dewi padi⁵. Sebagian dari pemilik cerita

mitos ini menjalankan ritual-ritual yang berkaitan dengan dewi kesuburan. Dewi kesuburan kita kenal melalui upacara-upacara pertanian yang masih dilaksanakan di beberapa daerah di Indonesia, sedangkan di beberapa tempat hanya dikenal melalui cerita-cerita rakyat. Mitos tentang terjadinya tumbuh-tumbuhan ini di samping terdapat di beberapa daerah di Indonesia, juga dikenal hampir di seluruh Indonesia, bahkan hampir di semua negara-negara agraris di dunia.

Dalam pertanian, melimpahnya hasil panen padi berkaitan erat dengan kesuburan. Kesuburan identik dengan perempuan, karena perempuan yang melahirkan keturunan. Dalam hal ini Dewi Sri digambarkan sebagai simbol dewi kesuburan dalam masyarakat agraris di Jawa. Konsep perempuan sebagai simbol kesuburan berkaitan erat dengan masalah produksi dan reproduksi, maka dimunculkanlah dalam cerita Dewi Sri seorang tokoh Sadhana. Jadi Sadhana dihadirkan dalam cerita tersebut sebagai pelengkap simbol kesuburan.

Di Pulau Jawa mitos asal mula tumbuh-tumbuhan yang sangat penting dalam kehidupan sehari-hari, termasuk di sini adalah padi, yang biasanya dihubungkan dengan tokoh dewa-dewi dalam agama Hindu. Misalnya Dewi Sri atau Tiksnawati, atau Laksmi, adalah *cakti* Dewa Wisnu.⁶ Dalam cerita-cerita mitos dewi kesuburan, Dewi Sri atau dengan sebutan lainnya selalu didampingi Dewa Wisnu yang juga dalam wujud lain. *Cakti* merupakan daya kekuatan seorang dewa untuk dapat berkarya dan menciptakan. Banyak mitos tentang kelahiran, penerus keturunan yang kemudian dihubungkan dengan tokoh perempuan.

³B. Herusatoto. *Simbolisme Dalam Budaya Jawa*. (Yogyakarta: Hanindita, 1984).

⁴Tradisi merupakan sejumlah kepercayaan, pandangan atau praktik yang diwariskan dari generasi ke generasi (secara lisan atau lewat tindakan), yang diterima oleh suatu masyarakat atau komunitas sehingga menjadi mapan dan mempunyai kekuatan seperti hukum (Ahimsa-Putra, tt).

⁵Mitos tentang asal-usul padi di Pasundan Jawa Barat dikenal nama Ni Pohaci; mitos tentang asal-usul padi di Kalimantan dikenal dengan Putri Liung Indung Bunga; mitos asal-usul padi di Jawa, Madura, Banyumas, dikenal tokoh Dewi Sri.

⁶H. Santiko. "Dewi Sri di Jawa", *Makalah pada Pertemuan Ilmiah Arkeologi*. (Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional Departemen P dan K, 1980).

Berkaitan dengan ini kemudian di lingkungan masyarakat agraris muncul kultus dewi ibu.⁷

Inti dari mitos terjadinya tumbuh-tumbuhan pada umumnya menceritakan hal yang sama, yaitu munculnya berbagai jenis tumbuh-tumbuhan yang diperlukan manusia dari tubuh seorang perempuan. Mitos asal mula tumbuh-tumbuhan ini sangat berhubungan dengan seorang dewi ibu (*mother-goddess*) yang dalam kebudayaan agraris dianggap yang melahirkan tumbuh-tumbuhan yang dibutuhkan manusia. Dalam upacara-upacara keagamaan terutama yang berkaitan dengan harapan manusia terhadap hasil (pertanian) yang melimpah, maka masyarakat pada umumnya melakukan pemujaan terhadap tokoh perempuan yang diwujudkan dengan arca-arca kecil yang terbuat dari batu, tulang, atau tanduk.⁸ Gambaran tokoh perempuan yang disimbolkan sebagai dewi kesuburan dapat dilihat dari beberapa peninggalan kuno yang ada di Indonesia dalam bentuk arca maupun relief.⁹ Kebudayaan agraris dengan tokoh dewi ibu sudah ada sebelum ditemukan cara-cara bercocoktanam.¹⁰

Mitos dewi kesuburan membuktikan adanya penghormatan dan pemujaan yang dilakukan oleh para pemilik mitos tersebut. Sampai sekarang ritus-ritus pemujaan terhadap Dewi Sri masih berlangsung, khususnya yang berkaitan dengan pertanian. Upacara-upacara yang dilakukan oleh masyarakat tertentu pada umumnya berorientasi pada tindakan-tindakan yang telah dilakukan oleh para leluhurnya. Dapat dikatakan di sini bahwa fungsi mitos yang utama adalah

menetapkan contoh model bagi semua tindakan manusia baik dari upacara dan kegiatan sehari-hari yang bermakna.¹¹

Unsur pemujaan kesuburan tersebut terdapat dalam mitos tanaman yaitu bahwa, tokoh wanita sebagai pemeran utama terjadinya tumbuh-tumbuhan. Dalam kebudayaan agraris perempuan dianggap yang 'melahirkan' segala sesuatu di dunia ini termasuk tumbuh-tumbuhan yang dibutuhkan manusia; Tokoh perempuan dalam mitos tersebut merupakan analogi dari tumbuh-tumbuhan yang sebenarnya merupakan lambang dari biji-bijian tanaman.

Jadi mitos asal mula tanaman yang sangat penting dalam kehidupan sehari-hari manusia termasuk di sini padi, biasanya kejadiannya dihubungkan dengan tokoh dewa-dewi dalam agama Hindu. Misalnya Dewi Sri (atau jelmaan Laksmi) dalam cerita-cerita mitos dewi kesuburan Dewi Sri selalu didampingi Dewa Wisnu (menjelma sebagai Sadhana). Banyak mitos tentang kelahiran, penerus keturunan yang kemudian dihubungkan dengan tokoh perempuan. Berkaitan dengan ini kemudian muncul kultus dewi ibu dalam masyarakat agraris.

Dalam konteks budaya lokal (*local genius*) hal tersebut menandai bahwa dalam sistem kepercayaan masyarakat ada hubungan antara otoritas leluhur dengan pendukung budaya ritual tersebut. Disebabkan oleh hal ini kemudian timbul ritus-ritus pemujaan, yang bermakna bagaimana partisipasi tokoh supranatural itu dapat memberikan 'sesuatu' yang bernilai transe-dental bagi pemujanya. Perilaku pemujaan

⁷ H. Hadiwijono. *Agama Hindu dan Budha*. (Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 1987).

⁸ H. Santiko, *op.cit.*

⁹ Terdapat di Candi Prambanan pada Candi Siwa, dan Wisnu; pada Candi Borobudur, Pawon, dan Mendut (Albilladiyah, 1993). Dalam relief-relief candi menggambarkan seorang dewi yaitu tokoh Hariti. Dalam agama Hindu, Hariti dikenal sebagai dewi pelindung anak-anak, sedangkan dalam agama Buddha, Hariti merupakan lambang kesuburan. Tokoh Hariti dipahatkan di dinding pintu masuk Candi Mendut dan Candi Banyutibo. Hariti juga terdapat di Trowulan, Mojokerto, juga Bali. Ciri-ciri Hariti sebagai dewi kesuburan digambarkan dengan payudara, perut, dan pinggul serba besar (Albilladiyah, 1993).

¹⁰ H. Santiko. *Ibid.*

¹¹ PS. Harysusanto. *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*. (Yogyakarta: Kanisius, 1987).

tersebut merupakan refleksi kepercayaan kepada roh-roh nenek moyang.

Tradisi Yang Bersumber Pada Dewi Sri Dalam siklus pertanian

Sejak berabad-abad yang lampau masyarakat pedesaan Jawa sudah mengenal kehidupan agraris. Pada umumnya mata pencaharian pokok masyarakat Jawa adalah bercocok tanam. Jadi masyarakat Jawa sangat paham bagaimana memperlakukan tanah garapannya yaitu dalam mengolah, memelihara, dan memanen. Demikian juga usaha-usaha bagaimana agar hasil sawah dapat melimpah, dan membasmi hama-hama penyakit yang menyerang tanaman mereka dengan cara melakukan kegiatan-kegiatan ritual. Berkaitan dengan hal itu mitologi mengenai Dewi Sri mengungkapkan mengenai asal-usul padi, memelihara, melindungi, dan menjaga kesuburan padi, yang semuanya itu menjadi kekuasaan Dewi Sri. Untuk menjaga hubungan ini pada umumnya petani melakukan ritus-ritus pemujaan terhadap Dewi Sri.¹²

Cara hidup bertani pada masyarakat Jawa sejak dahulu sampai sekarang pada umumnya masih menggunakan cara-cara tradisional baik dalam hal pelaksanaan teknis mengolah pertanian maupun yang berkaitan dengan sistem kepercayaan mereka yaitu penyelenggaraan upacara-upacara yang berkaitan dengan pertanian. Sampai sekarang proses tahap-tahap penanaman padi di Jawa belum kehilangan sifat

religiusnya dan masih dirayakan dengan disertai *slametan*.¹³ Kepekaan orang Jawa terhadap dimensi empiris dunia gaib menemukan ungkapannya dalam berbagai cara misalnya dalam upacara-upacara adat. Dalam tradisi itu termuat bagaimana harus bersikap untuk tetap dalam keselarasan dengan alam raya dan dengan roh-roh yang mengelilinginya.¹⁴

Walaupun ritus-ritus atau upacara tersebut sekarang ini semakin berkurang tetapi petani dalam manifestasi penghormatan terhadap Dewi Padi masih dilakukan dengan membuat sesaji secara sederhana. Upacara ritual atau *slametan* yang masih dilaksanakan terkait dengan penghormatan kepada Dewi Sri antara lain adalah *Tingkeb Tandur* dan *Methik*.

Ritual yang dilakukan ketika padi berumur dua bulan oleh sebagian masyarakat petani adalah *slametan Tingkeb Tandur*. Secara harafiah kata *tingkeb* berarti *slametan mitoni*. Istilah *mitoni* adalah upacara yang dilakukan pada saat usia kandungan seorang wanita genap tujuh bulan. *Slametan* ini bertujuan agar bayi lahir dengan selamat. Jadi kata '*tingkeb*' yang artinya *slametan mitoni*, dan kata *tandur* yang artinya menanam dimaksudkan sebagai upacara yang terkait dengan usia hamil tanaman padi.

Upacara *Tingkeb Tandur* dilaksanakan oleh masyarakat petani dilatarbelakangi oleh kondisi lahan di desa tersebut yang rawan terhadap bencana banjir dan kekeringan. Oleh kondisi lahan seperti itu, petani di

¹² Dalam masyarakat agraris Jawa Dewi Sri digambarkan sebagai simbol Dewi Kesuburan. Konsep perempuan sebagai simbol kesuburan berkaitan erat dengan masalah produksi dan reproduksi, maka dimunculkan dalam cerita mitos Dewi Sri seorang tokoh Sadhana sebagai pelengkap simbol kesuburan; simbol kelaki-perempuan ini merupakan oposisi eksplisit dalam konteks keturunan (Willis, 1979).

¹² Dalam masyarakat agraris Jawa Dewi Sri digambarkan sebagai simbol Dewi Kesuburan. Konsep perempuan sebagai simbol kesuburan berkaitan erat dengan masalah produksi dan reproduksi, maka dimunculkan dalam cerita mitos Dewi Sri seorang tokoh Sadhana sebagai pelengkap simbol kesuburan; simbol kelaki-perempuan ini merupakan oposisi eksplisit dalam konteks keturunan (Willis, 1979).

¹³ *Slametan*, adalah ritus-ritus yang dilakukan dengan sederhana dengan membuat sesaji yang dikendurikan oleh masyarakat bersangkutan. Ritus-ritus tersebut dapat meliputi sekitar daur-hidup (*lifecycle*), maupun yang terkait dengan sumber-sumber kehidupan, terhadap alam supranatural, arwah leluhur/nenek moyang, dan ritus-ritus lain untuk keselamatan dan perlindungan manusia.

¹⁴ F. Magnis Suseno. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Filsafati Tentang Kebijakan Hidup Jawa*. (Jakarta: Gramedia, 1989).

dalam mengolah sawahnya harus telaten dan selalu berharap alam lingkungan memihak kepadanya. Oleh sebab itu keberhasilan petani di dalam mengolah sawahnya, dari proses menanam padi sampai padi akan *mrekatak* (keluar malainya secara bersama-sama) dan kemudian *meteng* atau hamil, dianggap merupakan anugerah dari Yang Di Atas dan perlindungan dari Dewi Sri. Atas dasar itu kemudian *ditingkebi* supaya padi yang hamil selamat sampai panen nanti.

Jadi upacara *Tingkep Tandur* merupakan ungkapan rasa syukur petani kepada Yang Di Atas, pencipta alam semesta yang telah memberikan rezeki dan perlindungan kepada petani.¹⁵ Ungkapan rasa syukur karena tanaman padi mereka sudah berbuah juga ditujukan kepada Dewi Sri, dewi padi. Dewi Sri adalah tokoh mitos yang lekat dengan kehidupan petani, yang diyakini sebagai pelindung dan penjaga padi milik petani. Oleh karenanya masyarakat petani meyakini bahwa melaksanakan upacara ini merupakan syarat untuk keberhasilan panen. Dalam prosesi upacara tersebut disertakan sesaji dan perlengkapan upacara.¹⁶

Upacara *methik* atau panen padi pertama dilakukan sebagai penghormatan kepada Dewi Sri yang telah menjaga padi sampai lahir atau panen. Upacara menuai padi yang pertama kali (atau disebut *wiwit* atau *methik*) ini, dilakukan dengan prosesi upacara memotong tangkai padi dan kemudian dibalut dengan kain putih seperti pengantin. Padi yang dipotong tersebut dinamakan *parijatha*. Tangkai padi kemudian dibawa ke empat sudut petak sawah yang akan dituai setelah itu padi dibawa pulang dan disimpan ke dalam *lambung*.¹⁷

Ritual *methik* pada umumnya dilaksanakan dengan pola umum yang hampir sama dari daerah ke daerah. Satu atau dua hari sebelum panen dimulai, *dhukun methik* membawa sesajian ke sawah dan mengitari sawah tersebut satu kali putaran searah jarum jam, lalu menuju ke bagian tengah di mana dipilih suatu tempat sebagai titik fokus ritus *methik*. Setelah membaca suatu mantra ia segera memotong beberapa tangkai padi dan menganyamnya. *Kepangan* atau anyaman tangkai padi tersebut lalu digendong oleh *dhukun*, dipayungi layaknya seperti bayi.

Jadi dalam prosesi *methik* yang berperan adalah *dhukun methik*. Tangkai-tangkai padi yang dipotong dengan jumlah yang disesuaikan dengan perhitungan Jawa, kemudian *dikepang* (dianyam) yang mentransformasikan kepangan tangkai-tangkai padi tersebut sebagai pengantin Sri. Sesajian dipersembahkan atas nama Dewi Sri, dan hingga benih padi sebagai figur Dewi Sri menjadi kering, yang selanjutnya akan disertakan untuk ditanam pada musim-musim kemudian. Padi yang terkandung dalam figur 'Sri' tersebut tidak pernah dikosumsi. Ritus *methik* ini menunjukkan bahwa Mbok Sri pelindung spiritual atas satu dunia kehidupan pertanian dan kerumahtanggaan Jawa.¹⁸

Pengepangan tangkai padi menjadi pengantin 'Sri' adalah suatu proses generasi yang bertalian dengan ranah reproduksi manusia, dan juga reproduksi pertanian. Melalui substitusi mitologis, figur 'Sri' mempresentasikan suatu surplus di mana simpanan padi dari satu panen hasilnya melimpah dalam panen berikutnya.

¹⁵ Upacara *tingkeb tandur* masih dilaksanakan secara turun-temurun oleh masyarakat di Desa Kanoman, Beran, Sungapan, Kecamatan Panjatan, Kabupaten Kulon Progo.

¹⁶ Petani membawa *beseq* atau *ancak* berisi nasi dan lauk-pauk (tempe, *peyek gereh*, bakmi, *sambel alus*, tumis buncis/kacang panjang; *pisang pulut*, *pisang raja bandung*; *pengaron rasulan* berupa *tumpeng* nasi *gurih*, *ingkung*, *urap*, *jajan pasar*, pisang; dan bunga *telon*).

¹⁷ *Lambung* adalah tempat menyimpan padi hasil panen.

¹⁸ J. Pamberton. *The Appearance of Order: A Politics of Culture in Colonial and Post colonial Java*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 1989.

Perkawinan

Kehadiran figur Dewi Sri juga tampak dalam upacara perkawinan, di mana pertalian antara reproduksi pertanian dan reproduksi manusia berada dalam ritus kedua dari rangkaian ritus temu pengantin. Pengantin perempuan dan pengantin laki-laki bersama-sama melangkahi sebuah *bajak*¹⁹ yang ditempatkan di ambang pintu masuk rumah di mana upacara perkawinan tersebut diselenggarakan. Ritus menggunakan *bajak* sedikit banyak meretensi pertaliannya dengan proses reproduksi Sri.²⁰ Di *bajak* tersebut tertera tanda-tanda dari kapur mengenai ramalan yang bertalian dengan reproduksi manusia dan reproduksi pertanian. *Bajak* yang digunakan untuk ritus perkawinan itu secepatnya kemudian digunakan untuk mengolah lahan sawah, supaya dapat ‘*memberikan berkah*’ kepada sawah dengan panen yang melimpah.

Jadi ada hubungan simbol kesuburan antara manusia dengan pertanian. Seperti diketahui pada alat pertanian *bajak* (yang digunakan untuk upacara pengantin) biasanya tertera suatu perhitungan yang bertalian dengan reproduksi manusia; maknanya adalah ramalan yang bertalian antara reproduksi manusia (anak keturunan), dan juga reproduksi pertanian (kesuburan tanah).

Pada saat panen padi melimpah, di desa-desa biasanya diadakan upacara *sedhekah bumi*. Dalam rangkaian upacara *sedhekah bumi* tersebut, ada yang menyertakan penari *tayub* sebagai personifikasi penghormatan kepada Dewi Sri. Dalam tarian ritual itu

penari *tayub* menyiapkan sesaji yang diantaranya terdapat seuntai padi yang diletakkan di tempat di mana dia menari. Untaian padi tersebut sebagai simbol Dewi Sri yang diyakini akan memberi pancaran figurinya kepada penari *tayub*.

Pengejawantahan yang bertalian dengan figur Sri juga dalam acara *midodareni*.²¹ Oleh *dhukun* wanita dalam suatu upacara perkawinan pengantin wanita berusaha ditampilkan oleh *dhukun* tersebut sebagai pengejawantahan yang bertalian dengan dunianya Dewi Sri yang menyimbolkan kesuburan. Pada malam *midodareni* menurut keyakinan *dhukun* pengantin, terjadi proses substitusi yang mentransformasi sang pengantin perempuan menjadi figur Dewi Sri.

Disebut oleh Pamberton bahwa ritus-ritus dalam perkawinan pada dasarnya sama dengan kekuatan-kekuatan yang mengaktifkan adar-istiadat pemetikan hasil panen sawah. Pada umumnya orang menyebutkan ritus panen atau *methik* dikatakan sebagai ‘*pernikahan tangkai padi*’. Ritus ini berkaitan dengan cerita Sri Sadhana²² yang terkenal itu.

Dewi Sri Dalam Ritus *Mitoni*

Pada saat kehamilan seorang perempuan mencapai usia tujuh bulan, maka untuk menjaga keselamatan bayi yang ada dalam kandungan, dalam tradisi Jawa terdapat upacara yang disebut *mitoni* atau *tingkeban*. Ketika kehamilan seorang perempuan berusia tujuh bulan, dalam kepercayaan

¹⁹ *Bajak* adalah alat pertanian yang terbuat dari kayu yang berfungsi untuk menggemburkan tanah.

²⁰ H. Santiko, *op.cit.*

²¹ *Midodareni*, adalah rangkaian prosesi perkawinan, di mana sebelum acara perkawinan dilaksanakan malam harinya ada acara *midodareni* yang diyakini saat itu pengantin wanita mendapat pancaran cahaya kecantikan dari para bidadari, di antaranya hadirnya figur Sri dalam diri pengantin.

²² Ringkasan cerita Sri-Sadhana berfokus pada petualangan Dewi Sri dan adik laki-laknya Sadhana. Keduanya anak raja Mahapangung. Setelah Sadhana dewasa ia tidak mau mengikuti kemauan ayahnya agar cepat menikah, tetapi Sadhana malahan menaruh cinta terhadap Dewi Sri kakaknya. Sri-Sadhana dimarahi ayahnya kemudian meninggalkan istana diikuti oleh Dewi Sri. Setelah mengetahui anaknya pergi, raja kemudian minta tolong kepada raja raksasa yang datang melamar Dewi Sri untuk mencarikan anaknya tersebut. Akhir cerita pada perjalanan yang panjang terjadi inkarnasi Dewi Sri menjadi ular sawah, dan Sadhana menjadi burung. Keduanya mengalami transformasi menjadi dewa pemurah yang untuk selamanya mendarmabaktikan dirinya untuk kemakmuran: yaitu Dewi Sri menjamin kesuburan, dan Sadhana menjamin kekayaan.

orang Jawa kehamilan berumur tujuh bulan dianggap umur yang ‘rawan’ terhadap *bebendu* (bencana) atau tahap yang mengharuskan perempuan hamil tersebut harus hati-hati dalam menjaga kehamilannya supaya lahir sesuai waktunya. Ada kepercayaan kehamilan umur tujuh bulan dianggap usia kehamilan tua, namun rasionalisasi dari kepercayaan ini tidak ada penjelasannya. Oleh sebab itu kemudian diadakan ritus-ritus *mitoni*.

Dalam upacara *mitoni* ini, ada yang diselenggarakan secara lengkap atau besar, ada yang sederhana, dengan membuat *slametan*. Pada masa dahulu, prosesi berganti pakaian tujuh kali setelah upacara mandi, dilaksanakan di depan *senhong tengah*, atau *pasren*. Sekarang prosesi upacara tersebut bisa dilaksanakan di ruang tengah atau di ruang mana saja tidak harus di depan *senhong tengah*. Demikian juga pada upacara *brojolan* yang menggunakan dua buah *cengkir gadhing*, bisa dilaksanakan di tempat upacara mandi atau di ruang tengah. Dua buah *cengkir gadhing* tersebut masing-masing digambari tokoh-tokoh yang sudah akrab dalam mitos dongeng-dongeng Jawa, misalnya Kamajaya-Kamaratih, Panji-Candrakirana, atau Wisnu-Sri.

Upacara *mitoni* yang dilaksanakan di *senhong tengah* merupakan simbolisasi Sri sebagai dewi kesuburan, dan penggambaran sebuah tahap kehidupan yang harus dilalui oleh seorang perempuan yang mempunyai tugas mereproduksi generasi ke generasi. Upacara tersebut sekaligus juga sebagai simbol permohonan untuk keselamatan kehamilan dan kelahiran si bayi sesuai dengan gambaran yang ada dalam dua buah kelapa *cengkir gadhing*. Dua buah *cengkir gadhing* tersebut di samping sebagai simbol tunas muda, juga sebuah simbol permohonan, bila bayi lahir nanti diharapkan seperti yang

telah digambarkan dalam dua *cengkir gadhing* tersebut. Ukiran gambar dalam *cengkir gadhing* tersebut merupakan personifikasi hadirnya sepasang dewa-dewi yang mengandung harapan si bayi tidak hanya lahir ‘cantik’ (bila perempuan), dan ‘bagus’ (bila laki-laki) seperti halnya Sri-Wisnu, atau Kamajaya-Kamaratih, tetapi juga memiliki sifat-sifat seperti dewa-dewi tersebut.

Figur Sri Dalam Tata Ruang Rumah Tradisional

Penghormatan kepada Dewi Sri juga diekspresikan dalam sistem tata ruang bangunan rumah Jawa tradisional. Dalam tata ruang tersebut selalu ada ruang untuk tempat persinggahan Dewi Sri yang disebut *pasren* atau *petanen*, atau *pedaringan* yaitu suatu ruangan yang terdapat di *senhong tengah*. *Senhong tengah* oleh masyarakat agraris diyakini sebagai tempat istirahat Dewi Sri, oleh sebab itu *senhong tengah* tersebut juga dipergunakan untuk tempat pemujaan kepada Dewi Sri. Tempat tersebut merupakan simbolisasi keberadaan Dewi Sri sebagai dewi kesuburan, dewi padi yang disakralkan oleh petani. Segala sesuatu yang terkait dengan keberhasilan dan tidaknya usaha tani mereka diyakini tergantung pada Dewi Sri. Oleh sebab itu petani melakukan penghormatan kepada Dewi Sri dengan menyediakan tempat khusus untuk tempat bersemayam Dewi Sri yang disebut *pasren*, atau *petanen* tersebut.²³ Jadi *pasren* atau *petanen* bagi petani merupakan simbol adanya hubungan yang erat antara petani dengan Sri. Petani melakukan penghormatan dengan melakukan ritual-ritual untuk Dewi Sri, dan Dewi Sri diharapkan akan memberikan apa yang diinginkan petani yaitu hasil panen yang melimpah dari tahun ke tahun.

²³ *Pasren* berasal dari kata dasar Sri, mendapat awalan *pa* dan akhiran *an* (*pa-Sri-an*), dalam Bahasa Jawa menjadi lebur dan dibaca *pasren* yang berarti sebagai tempat Sri, Dewi Padi; *Petanen* berasal dari kata dasar *tani* mendapat awalan *pe* dan akhiran *an* (*pe-tani-an*), yang artinya tempat Dewi Padi, dan tempat petani menghormati Dewi Padi.

Pada rumah berarsitektur *joglo* milik seorang bangsawan, *pasren* dilengkapi aksesoris patung *Loro Blonyo*.²⁴ Patung *Loro Blonyo* ini merupakan simbol bersatunya Sri-Sadhono sebagai lambang kesuburan. Sebagai simbol pasangan pengantin, diharapkan sang pengantin diberi pancaran kecantikan seperti Dewi Sri, dan kesuburan untuk regenerasi sang pengantin.

Figur Dewi Sri dalam pemeliharaan pertanian maupun rumahtangga menjadi kerangka acuan bagi orang Jawa khususnya petani Jawa di dalam memperlakukan tanah pertaniannya dan rumahnya. Dua hal yang mendasari tindakannya ini adalah supaya diberi keselamatan dalam melakukan pekerjaan pertanian dan adanya kepercayaan bahwa proses kehidupan tanaman sama dengan kehidupan manusia. Oleh sebab itu mereka berfikir untuk menjaga hubungan spiritual terhadap yang memelihara tanah pertaniannya dengan melakukan ritus-ritus, upacara atau slametan.

Arsitektur rumah Jawa tradisional sekarang ini sudah semakin jarang dijumpai, dengan kata lain rumah tradisional Jawa yang memiliki ruang *senhong tengah* sudah jarang diketemukan. Ini berarti tradisi pemujaan Dewi Sri di *senhong tengah*, atau *pasren*, atau *petanen*, *pedaringan*, yang dilakukan oleh petani juga sudah mengalami pergeseran. Penghormatan terhadap Dewi Sri di rumah pada umumnya dilakukan oleh para petani dengan membuat sesaji yang diletakkan di ruangan lain, misal di tempat menumpuk padi, menyimpan beras sebelum padi hasil panen dijual atau dikonsumsi sendiri, atau di dapur.

Penutup

Cerita Sri-Sadhana merupakan ungkapan dari struktur berfikir petani Jawa dalam mereka memperlakukan tanah pertaniannya, yang diyakini secara mitis bahwa keberlangsungan usaha pertaniannya

tergantung kepada keberadaan Dewi Sri penjaga sawah tempat sumber kehidupan mereka. Bahwa asal-usul benih kehidupan berasal dari dunia atas (dewa) dan yang diberikan kepada dunia bawah (manusia), maka untuk menjaga kelangsungan benih kehidupan itu, dan menjaga keserasian hubungan antara dunia atas dengan dunia bawah petani mengadakan ritus-ritus upacara. Dalam proses pelestariannya dilaksanakan dari waktu ke waktu dengan menyesuaikan situasi dan kondisi masyarakat pendukungnya.

Ritus-ritus atau upacara yang dilakukan manusia itu pada umumnya untuk memuja, menghormati, dan memohon keselamatan kepada nenek-moyang dan Tuhannya, yang merupakan kelakuan simbolis manusia untuk memohon keselamatan yang diatur oleh adat yang berlaku. Dalam visualisasinya ritus-ritus itu selalu disertai dengan doa, sesaji, dan *slametan* atau *kenduri*.

Mitos Dewi Padi, Dewi Kesuburan atau Dewi Sri sampai sekarang masih tetap hidup. Visualisasi pemujaan terhadap Dewi Sri diekspresikan dalam bentuk upacara, *slametan* seperti upacara *tingkeb tandur*, *methik*, maupun kehadiran figur Sri yang diyakini berada di dalam *senhong tengah*, atau dalam prosesi perkawinan yang disebut *midodareni*.

Bagi orang Jawa alam empiris berhubungan erat dengan alam gaib, kepekaan orang Jawa terhadap dimensi dunia gaib-dunia empiris tersebut diungkapkan dengan berbagai cara misalnya adanya upacara pertanian untuk mensiasati kelangsungan hubungan tersebut. Di dalam hubungannya dengan kepercayaan ini petani tradisional Jawa sangat memperhatikan hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan spiritual. Dua hal yang mendasari petani untuk mengadakan ritus-ritus pertanian adalah keinginan untuk memperoleh keselamatan dalam melaksanakan pekerjaan pertanian, dan

²⁴ Patung *Loro-blonyo* berasal dari kata (*loro* = dua, *blonyo* = dilumuri atau *diborehi*) merupakan *pengejawantahan* dari Dewi Sri. Patung *loro blonyo* adalah sepasang patung dari tanah liat atau ada juga yang dari kayu dengan posisi duduk bersila yang melambangkan sepasang pengantin yang sedang duduk bersanding.

kepercayaan bahwa kehidupan tanaman mulai dari penebaran benih sampai dipanen mempunyai siklus yang sama seperti kehidupan manusia. Dalam hal ini menurut keyakinan petani upacara *wiwit* dilakukan petani karena tumbuhan padi merupakan jenis tanaman yang kehidupannya sangat tergantung pada penjaga spiritual yang disebut dengan Dewi Sri.

Adanya beberapa peran yang dibawakan oleh figur Sri dalam tradisi Jawa dari generasi ke generasi yaitu sebagai ibu, pengantin, bayi yang digendong *dhukun*, dan sebagainya, maka melalui personifikasi dalam ritual tersebut Dewi Sri *mengejawantahkan* peran-perannya sebagai simbol dewi kesuburan.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, H.S., 2006. "*Tradisi/Adat-Istiadat: Pemahaman dan Penerapannya*", Materi pembekalan di Direktorat Tradisi, Jakarta.
- Albilladiyah, S.I., 1993. "*Pemujaan Hariti Pada Masa Klasik di Jawa Tengah dan Persebarannya*". (Draft laporan penelitian). Yogyakarta: BKSNT.
- Ball, J.V., 1988. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga dekade 1970)*. Jakarta: Gramedia
- Hadiwijono, H., 1987. *Agama Hindu dan Budha*. Jakarta: BPK.Gunung Mulia.
- Haryusanto, P.S., 1987. *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*. Yogyakarta: Kanisius.
- Herusatoto, B., 1984. *Simbolisme Dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Hanindita.
- Magnis Suseno, F., 1989. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Filsafati Tentang Kebijakan dan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Pamberton, J., 1989. *The Appearance of Order: A Politics of Culture in Colonial and Post colonial Java*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.
- Rahmanto, B. "Ke Arah Pemahaman Lebih Baik Tentang Mitos", dalam *Basis*. No. 2, Tahun 1993 Yogyakarta.
- Santiko, H., 1980. "Dewi Sri di Jawa", *Makalah* pada Pertemuan Ilmiah Arkeologi. Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional. Departemen P dan K.

MAKNA SIMBOLIK SAJEN SLAMETAN TINGKEBAN

Isni Herawati

Abstrak

Pada masyarakat Jawa, upacara peralihan dilaksanakan dalam peristiwa kelahiran, perkawinan, dan kematian. Tulisan ini akan mengangkat upacara *tingkeban* yang termasuk dalam peristiwa kelahiran. *Tingkeban* adalah upacara yang dilaksanakan oleh wanita yang hamil pertama kali ketika kandungannya genap berusia tujuh bulan. Dalam penyelenggaraan upacara ini ada beberapa rangkaian yang harus dilaksanakan di antaranya *siraman* dan *slametan*. Dalam *slametan* banyak dijumpai adanya *sajen-sajen* yang mempunyai makna dan simbol yang terkandung di dalamnya.

Kata kunci: Simbol - Tingkeban - Sajen.

Pendahuluan

Berbicara tentang makna dan simbol, maka keduanya tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya. Dalam hal ini tindakan-tindakan yang sifatnya simbolik itu dimaksudkan untuk menyederhanakan sesuatu yang mempunyai makna; sesuatu yang mempunyai makna itu adalah simbol dan maknanya adalah yang dinyatakan oleh simbol tersebut yang harus dicari lewat interpretasi atau komunikasi terhadapnya.¹

Pada hakekatnya pengetahuan manusia adalah pengetahuan yang simbolis. Fungsi utama dari simbol-simbol itu adalah untuk mempermudah berkomunikasi. Komunikasi manusia tidak hanya dengan sesamanya, melainkan juga dengan makhluk di luar dirinya, yang bersifat supranatural atau gaib, demi menjaga keseimbangan dalam alam hidupnya. Ketika manusia berkomunikasi

dengan sesama selalu diungkapkan dengan kata-kata, sebagai salah satu bentuk dari tindakan simbolik. Akan tetapi kalau manusia itu berkomunikasi dengan makhluk yang lain atau yang ritual maka tindakan komunikasinya adalah secara simbolik.² Dengan demikian simbol tersebut tidak dapat dipisahkan dengan religi, sebab religi merupakan suatu sistem dan simbol-simbol dimana manusia berkomunikasi dengan alam di dunia. Dengan kata lain dengan melalui upacara/*slametan* maka manusia bisa mengekspresikan gagasan-gagasan lewat tindakan-tindakan simbolik.³

Masyarakat Jawa pada dasarnya adalah masyarakat yang masih mempertahankan budaya dan tradisi upacara, serta ritual apapun yang berhubungan dengan peristiwa alam atau bencana, yang masih dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya

¹ Sospelisa. *Makna Simbolik Beberapa Sajen Slametan Tingkeban, Sebuah Kajian Mengenai Prinsip Keseimbangan Dalam Konsep Pemikiran Jawa*. (Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1987), hal. 2.

² *Ibid.*

³ Clifford Geertz. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).

dalam upacara daur hidup, masa kehamilan, kelahiran, masa anak-anak, masa remaja, masa perkawinan, dan masa kematian

Pengertian Upacara *Tingkeban*

Upacara *tingkeban* adalah upacara yang diselenggarakan pada bulan ketujuh masa kehamilan dan hanya dilakukan terhadap anak yang dikandung sebagai anak pertama bagi kedua orangtuanya.⁴ Upacara ini dimaksudkan untuk memohon keselamatan, baik bagi ibu yang mengandung maupun calon bayi yang akan dilahirkan. Pada umumnya masyarakat Jawa dalam menyelenggarakan *tingkeban* dilakukan serangkaian upacara di antaranya *siraman*, ganti pakaian, *brojolan*, dan *slametan*.

Awal mula adanya upacara *tingkeban* bermula pada jaman Kediri ketika itu diceritakan ada seorang wanita bernama Niken Satingkeb. Dalam ceritera rakyat dikisahkan bahwa Niken Satingkeb bersuamikan Sadyo yang hidup pada masa kerajaan Widarbo Kundari. Pada waktu itu atas perintah Sang Prabu Jayapurusa, Niken Satingkeb diperintahkan untuk mengadakan upacara.⁵ Mengenai pelaksanaan upacara *tingkeban* dipilih hari Selasa atau Sabtu setelah tanggal 15 dalam perhitungan kalender Jawa.

Berdasar pada ceritera rakyat itulah maka upacara *tingkeban* diselenggarakan oleh masyarakat Jawa sampai sekarang. Saat ini ada sebagian masyarakat yang melaksanakan upacara tersebut sesuai dengan *pakemnya*, akan tetapi banyak yang menyelenggarakan secara sederhana, bahkan sama sekali tidak melakukannya.

Beberapa *Sajen Slametan Tingkeban*

Biasanya rangkaian sesaji ada beberapa macam, di antaranya:

1. *Tumpeng Robyong*, yaitu *tumpeng* yang dibuat dari nasi putih, dibentuk seperti

kerucut hingga menyerupai gunung. Pada *tumpeng* ini, atasnya dibuat runcing atau *lancip* sebagai tempat untuk menancapkan lidi yang diberi sebutir telur rebus, bawang merah atau *brambang* (*allium ascalonicum*), dan sebuah cabai merah besar (*capsicum annum*). Kemudian pada *tumpeng* tersebut dihias dengan sayur-sayuran berupa kacang panjang (*vigna sinensis*), kangkung (*ipomoeareptans*), dan terong (*solanum melongena*) yang mengelilingi *tumpeng*. *Tumpeng* tersebut ditempatkan di sebuah *cething* (tempat nasi) yang terbuat dari anyaman bambu.

2. *Tumpeng gundhul*, terbuat dari nasi yang dibentuk seperti gunung, kemudian disekitarnya dihias dengan telur *dadar*, *greh pethek* (ikan asin yang pipih), dan tempe goreng. *Tumpeng* ini juga di-tempatkan dalam sebuah *cething* (tempat nasi) yang terbuat dari anyaman bambu.
3. *Jenang abang* (merah)-*putih* sebanyak 7 (tujuh) macam yang terdiri dari: *Jenang abang* (merah), *jenang putih*, *jenang plirit*, *jenang pupuk*, *jenang baro-baro*, *jenang palang*, dan *jenang pager ayu*. Masing-masing jenang ini dimasukkan kedalam *takir* (tempat atau kotak yang terbuat dari daun pisang).
 - *Jenang abang* (merah) adalah jenang yang terbuat dari bubur beras *ketan* yang dicampur gula merah supaya warnanya merah.
 - *Jenang putih* adalah jenang yang dibuat dari bubur beras *ketan* dicampur santan kelapa.
 - *Jenang plirit*, yaitu jenang yang dibuat dari bubur beras *ketan*. Jenang ini dimasukkan ke dalam *takir* (kotak yang dibuat dari daun pisang) separo jenang merah dan separo jenang putih.

⁴ Isni Herawati dkk. *Perubahan Nilai Upacara Tradisional Pada Masyarakat Pendukungnya di Yogyakarta*. (Yogyakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Bagian Proyek dan Pembinaan Nilai Budaya Propinsi DIY, 1998/1999).

⁵ *Ibid.*

- *Jenang pupuk*, adalah jenang merah dan jenang putih yang dibuat lingkaran dan ditempatkan kedalam *takir* (kotak yang terbuat dari daun pisang).
 - *Jenang baro-baro*, jenang putih yang ditaburi irisan gula merah dan *parutan kelapa*.
 - *Jenang palang*, adalah jenang *abang* (merah) yang ditumpang silangan jenang putih.
 - *Jenang pager ayu*, adalah jenang kebalikan dari jenang pupuk, yaitu lingkaran sebelah dalam berwarna merah dan lingkaran luar berwarna putih
4. *Jajan pasar*, terdiri dari berbagai macam buah-buahan dan *panganan* yang dibeli di pasar. Biasanya buah-buahan yang dipakai adalah buah yang pada waktu itu sedang musim. Untuk buah yang harus ada adalah *selirang pisang raja* dan *selirang pisang pulut*. Kemudian untuk *panganan jajanan* terdiri dari kacang rebus, *lempeng*, *gethuk*, dan sebagainya.
 5. *Pring sedhapur*, adalah makanan yang terbuat dari tepung beras *ketan* dicampur dengan santan kelapa, dibentuk *tumpeng-tumpeng* kecil menyerupai bentuk gunung. Pada ujung *tumpeng* dibuatkan bulatan-bulatan kecil yang beraneka warna terbuat dari tepung *beras jug* kemudian ditempatkan dalam piring yang telah diberi alas daun pisang disebut *samir*.
 6. *Uler-uleran*, terbuat dari adonan tepung beras dicampur air, kemudian dibentuk menyerupai ulat atau *uler* serta diberi berbagai macam warna lalu diletakkan di piring saji yang telah diberi alas daun pisang.
 7. *Ketupat komplit*, terdiri dari empat macam, yaitu *kupat sinta* (berbentuk belah ketupat), *kupat luwar* (berbentuk persegi empat panjang), *kupat jago* (berbentuk seperti seekor ayam jantan), dan *kupat sidolungguh* (berbentuk kerucut). Bahan untuk membuat *kupat* adalah beras yang telah dicuci bersih kemudian ditiriskan, dan direbus sampai matang ke dalam selongsongan *kupat*.
 8. *Anak-anakan*, dibuat dari tepung terigu dicampur dengan sedikit air, dibentuk menyerupai boneka anak laki-laki dan boneka anak perempuan. *Sajen* ini terlebih dahulu dikukus, selanjutnya diletakkan di piring yang telah dialasi dengan daun pisang.
 9. *Babon angram*, adalah *klepon* yang terbuat dari tepung beras *ketan*, dicampur dengan air kapur, kemudian dibentuk bulat-bulat dan di dalamnya diberi gula merah, lalu direbus. *Klepon* yang dibutuhkan sebanyak 7 biji, masing-masing diletakkan di atas kue *serabi* lalu ditutup dengan kue *serabi* lagi sehingga *klepon* tadi menjadi tertutup. *Serabi* dibuat dari bahan tepung beras, dicampur dengan kelapa *parut* dibentuk bulat kemudian *disangan*.
 10. *Jenang abyor-abyor*, jenang ini terbuat dari beras dicampur dengan gula merah (gula Jawa) dan santan, lalu dimasak hingga menjadi bubur.
 11. *Jenang procot*, adalah jenang yang terbuat dari tepung beras dicampur dengan gula, air, dan santan lalu dimasak. Di tengahnya dimasukkan sesisir *pisang raja* yang telah dikukus dan dikupas kulitnya. *Sajen* tersebut ditempatkan ke dalam *takir* atau kotak yang terbuat dari daun pisang.
 12. *Rujak* dan *rujak crobo*, dibuat dari buah-buahan mentah yang dipasah atau diriris. Buah-buahan ini berjumlah tujuh macam, di antaranya buah kedondong, *pisang kluthuk*, nanas, pepaya, mangga, belimbing, dan bengkoang. Adapun bumbunya cabe, garam, terasi, dan gula merah (gula Jawa). Untuk rujak *crobo* bahannya dari rujak biasa, hanya ditambah *dlingo bengle*. Untuk rujak ditempatkan ke dalam *baskom*, sedang rujak *crobo* diletakkan kedalam *takir*.
 13. *Sega golong 7 jodho*, adalah nasi yang dibentuk bulat menyerupai bola berjumlah 7 *jodho* (7 pasang) atau 14 biji.

14. *Telur penyon*, yaitu telur ayam yang sudah direbus dan dikupas kulitnya, kemudian *dipenyet* sedikit dengan menggunakan bambu (*pring*) tipis yang digunakan untuk menjepit telur, sehingga terbentuk lekukan-lekukan seperti penyus. Telur ini jumlahnya 7 butir dan ditempatkan dipiring yang sudah dialasi *samir* dari daun pisang.
15. *Dhawet*, terbuat dari tepung beras atau *pathi* diberi air kemudian dibuat bubur. Setelah itu bubur disaring memakai *ayakan* yang berlobang besar sehingga bubur yang disaring itu menjadi *cendhol*. *Cendhol* tersebut dicampur dengan gula Jawa dan air santan lalu ditempatkan ke dalam *baskom*.
16. *Bothok* atau *ayung-ayung*, terdiri dari biji kacang panjang yang direndam lebih dahulu kemudian ditiriskan lalu ditumbuk setengah lumat atau *lembut*. Selanjutnya dibumbui dengan garam, kencur, ketumbar, bawang, dan diberi parutan kelapa muda lalu dibungkus daun pisang dan dikukus sampai matang.
17. *Ketan*, *kolak*, dan *apem*. Cara membuatnya beras *ketan* dicuci sampai bersih dan direndam ke dalam air sekitar 2 jam lalu ditiriskan dan dikukus. Setelah matang *ketan* dicampur air santan, garam, dan daun pandan lalu dikukus lagi sampai masak. Sedangkan *kolak* dibuat dari ketela rambat dan pisang raja direbus dengan santan kelapa yang diberi bumbu gula merah, daun pandan, *manis janggan* dan garam. Supaya ketela dan pisang tidak hancur sebelum dimasak terlebih dulu direndam dengan air kapur. *Apem* dibuat dari tepung beras yang dicampur dengan santan kelapa, gula pasir, garam, *tape*, dan buah nangka. Setelah mengembang adonan tersebut dimasukkan ke dalam cetakan yang telah diolesi minyak dan dimasak.
18. *Kembang telon*, yaitu bunga yang terdiri dari 3 macam (melati, kenanga, dan

mawar). Biasanya juga dilengkapi daun sirih dan tembakau.

Makna Simbolik Beberapa *Sajen Tingkeban*

Simbol sebagai alat perantara untuk menguraikan atau menggambarkan sesuatu yang sifatnya abstrak. Dalam *upacara slametan tingkeban* ini, *sajen* yang mengandung makna adalah:

1. *Tumpeng robyong* dan *tumpeng gundhul*, dalam penempatannya dijadikan satu atau berpasangan. Pasangan ini mempunyai lambang sebagai lelaki (*tumpeng robyong*) dan wanita (*tumpeng gundhul*) yang berarti dua jenis kelamin manusia. Pada *tumpeng robyong* tadi dibuat kerucut atau menyerupai gunung, mengandung makna bahwa manusia hendaknya di dalam segala aspek kehidupannya mengarah atau beorientasi dan menyatu kepada Tuhan sesuai dengan *sangkan-parane*. *Sajen tumpeng* melambangkan pemujaan dan pemusatan manusia kepada Tuhan-Nya, (*sing gawe urip*). Kemudian pada *tumpeng* diberi sayur-sayuran yang menghiasi sekeliling *tumpeng* sebagai simbol masyarakat, mengandung makna hubungan manusia dengan masyarakatnya adalah penting guna menjaga kerukunan, keharmonisan, dan menjaga keseimbangan sosial. Untuk sayur yang dipilih adalah kacang panjang sesuai dengan bentuknya yang panjang dan *kangkung* yang bersulur-sulur panjang, melambangkan harapan agar bayi yang akan dilahirkan kelak mempunyai umur yang panjang.

Di dalam rangkaian *tumpeng robyong* terdapat telur yang ditancapkan melambangkan sinar kehidupan. Selain yang ditancapkan berupa telur, terdapat pula bawang merah dan cabe merah yang melambangkan harapan orang tua agar si bayi yang dilahirkan kelak menjadi orang yang cerdas dan berani menghadapi kehidupan.

2. *Jajan pasar*, disajikan sebagai syarat yang telah menjadi tradisi masyarakat untuk keperluan tersebut. Selain itu ada juga, *jajan pasar* ini dimaksudkan untuk memperingati kepada 5 hari *pasaran* (*Pahing, Pon, Wage, Kliwon, dan Legi*), pekan 7 hari (Minggu, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, Jumat dan Sabtu), 12 bulan (*Sura, Sapar, Mulud, Bakda Mulud, Jumadilawal, Jumadilahir, Rejeb, Ruwah, Pasa, Sawal, Dulkaidah dan Besar*), dan *windon* 8 tahun (*Alip, Ehe, Jimawal, Je, Dal, Be, Wawu dan Jimakir*). Tradisi ini dimaksudkan agar ibu bayi melakukan permohonan untuk keselamatan diri dan bayinya.

Jajan pasar dengan segala bentuk macamnya, melambangkan kekayaan, dengan demikian *sajen* ini sebagai sarana permohonan dalam segala permintaan, baik secara material maupun spiritual. Sedangkan buah-buahan yang ada dalam *sajen* tersebut adalah melukiskan alam tumbuh-tumbuhan menjadi lambang dari dunia ramai yang harus dimasuki dan dijalani oleh anaknya kelak. Selanjutnya pada buah-buahan itu tentu ada *pisang raja* dan *pisang pulut* masing-masing satu sisir. *Pisang raja* melambangkan agar anak tumbuh sebagai anak yang memiliki budi yang luhur dan watak yang mulia, sedangkan *pisang pulut*, sesuai dengan namanya mempunyai harapan agar anak maupun ibunya didalam kehidupannya dapat melekat; baik dalam *tindak-tanduk* dan perbuatannya sehingga disenangi oleh keluarganya dan hidup rukun.

3. *Jenang-jenangan*, dalam *sajen* ini *jenang-jenangan* yang disajikan sebanyak 7 macam, melambangkan bahwa orang yang *diselamati* kandungannya sudah berusia 7 bulan. Menurut kepercayaan Jawa bahwa bayi yang lahir akan bersama-sama dengan saudara gaibnya yang disebut *sedulur papat lima pancer*. Mereka ini adalah *marmarti, kawah, ari-ari, getih, dan*

puser. Dalam proses persalinan itu, *kawah* (air ketuban) karena keluarnya lebih dahulu maka disebut sebagai kakak atau *kakang* (*kakang kawah*). Sedangkan *ari-ari* yang keluarnya setelah bayi lahir disebut *adi* atau adik (*adi ari-ari*). Jadi *sajen jenang abang* dan *jenang baro-baro* diperuntukkan kepada saudara gaibnya sebagai penghormatan.

Selain *jenang abang-putih* sebagai penghormatan, juga sebagai lambang benih ayah dan ibu. Warna *abang* dari *jenang abang* adalah darah ibu yang diasosiasikan dengan darah wanita ketika sedang datang bulan (*menstruasi*), sedangkan warna putih dari *jenang putih* adalah melambangkan darah ayah yang diasosiasikan untuk sperma/air mani yang berwarna putih, yang hanya dapat dihasilkan dari organ tubuh laki-laki. Kemudian untuk *jenang* yang dibuat dengan warna kombinasi, seperti *jenang pupuk, plirit, palang, dan jenang pager ayu* melambangkan perpaduan antara benih ibu dan benih ayah, yang mewujudkan adanya bayi yang sedang dikandung.

4. *Uler-uleran*, menurut orang Jawa mempunyai arti yang luas, bahwa orang hidup itu harus melalui tahapan-tahapan seperti seekor ulat atau *uler*. Untuk menjadi kupu-kupu, ulat tersebut harus melalui beberapa proses perkembangan, yaitu dari bentuk ulat kemudian berubah menjadi kepompong. Ulat melambangkan harapan orang tua agar si bayi yang akan dilahirkan itu kelak mengikuti tahapan-tahapan ulat, yakni dalam menjalani kehidupannya harus prihatin dan sabar, supaya tujuan hidupnya memperoleh kesuksesan dan terkabul cita-citanya.
5. *Pring sedhapur*, adalah menggambarkan serumpun pohon bambu yang terdiri dari beberapa pohon. *Sajen* melambangkan suatu harapan akan hubungan yang erat diantara sanak keluarga, tetangga serta masyarakat luas

dengan orang yang sedang *slametan*. *Sajen* bertujuan untuk penghormatan kepada para leluhur, roh gaib dan *dhanyang* penunggu wilayah dengan permohonan agar mereka menjaga dan melindungi orang yang sedang mengadakan *slametan*.

6. *Kupat* atau ketupat komplit, *sajen slametan* terdapat *kupat* atau ketupat bertujuan untuk menggerakkan tamu yang hadir agar ikut mendoakan keselamatannya. Ketupat menyimbolkan lahir dan batin manusia. Kemudian *janur* yang digunakan untuk pembungkus ketupat adalah yang mewakili aspek lahir sedang isi ketupat berupa nasi menunjukkan aspek batin. Jadi *sajen* adalah gambaran aspek lahir dan batin manusia dalam bertindak, berpikir maupun dalam menciptakan keseimbangan dalam kehidupannya.

Ketupat yang dibelah tengahnya, kemudian diisi *abon* sebagai lambang dari alat kelamin wanita (ibu) dari situlah seorang anak dilahirkan dari *guwa garba* ibunya untuk menjalani kehidupan di dunia nyata. Maksudnya, seorang anak diharapkan untuk mencintai ibunya seperti ibu mencintai anaknya. Diharapkan hubungan anak dengan ibu selalu harmonis dan anak harus selalu hormat kepada ibunya.
7. *Babon angrem*, *sajen* ini terdiri dari klepon 7 biji dan *serabi* 7 biji, melambangkan bahwa kandungan sudah berusia 7 bulan. Kemudian ibu yang *dislameti* diumpamakan sebagai *babon* (induk ayam) yang sedang *angrem* atau mengerami telurnya. Jadi *klepon* ini melambangkan telurnya, sedang *serabi* sebagai lambang *babon* atau induknya.
8. *Ketan*, *kolak*, *apem*, dalam *slametan tingkeban*, *sajen* ini dimaksudkan untuk mengenang para leluhur. *Apem* melambangkan sebagai payung atau tameng, maksudnya agar perjalanan roh si mati

maupun yang masih hidup dapat menghadapi tantangan, berkat pertolongan atau perlindungan dari Tuhan Yang Maha Esa atau leluhurmya. *Ketan* yang mempunyai sifat *pliket* atau lekat, melambangkan suatu maksud agar antara roh yang mati dan yang masih hidup selalu *raket* atau mempunyai hubungan yang erat. *Kolak* melambangkan suatu hidangan minuman segar, sebagai pelepas dahaga. Selain itu juga melambangkan suatu keadaan atau tujuan yang tidak luntur atau layu yang artinya tidak kenal putus asa.⁶

9. *Rujak Crobo*, jika membuatnya terasa pedas atau sedap, melambangkan bahwa ibu yang mengandung itu akan melahirkan bayi perempuan. Sebaliknya jika rujak tersebut rasanya biasa maka anak yang dilahirkan kelak adalah laki-laki.⁷
10. *Sega golong 7 jodho*, adalah melambangkan bahwa bayi yang dikandung genap berusia 7 bulan.
11. *Dhawet* atau *cendhol*, melambangkan kelak bayi yang dilahirkan mempunyai saudara banyak.
12. *Anak-anakan*, adalah melambangkan jika bayi yang dilahirkan berjenis kelamin laki-laki akan berwajah tampan, bila lahir perempuan akan berparas cantik seperti bidadari.

Penutup

Berdasarkan simbol dan makna beberapa *sajen slametan tingkeban*, maka tujuan utama adalah untuk memohon atau mengharapkan keselamatan kepada wanita yang mengandung, dan calon bayi yang dikandungnya akan lahir dengan selamat. Dengan adanya *sajen-sajen* untuk menginterpretasikan melalui makna dan simbol tersebut, kita dapat melihat bagaimana masyarakat Jawa mengartikan simbol-simbol itu dalam kehidupan mereka.

⁶ Mulyadi dkk. *Upacara Tradisional Sebagai Kegiatan Sosialisasi di DIY*. (Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1982-1983).

Dari pengintepretasian simbol-simbol itu, maka terlihat adanya dua arah hubungan yang dilakukan oleh masyarakat Jawa, yaitu hubungan secara vertikal dan horisontal. Hubungan vertikal menunjuk pada hubungan manusia dengan Tuhan dan makhluk supra-

natural dimana sebagai tempat untuk memohon keselamatan. Hubungan manusia secara horizontal adalah hubungan antara manusia dengan sesama manusia di dalam hidup bermasyarakat untuk menjaga keharmonisan dan ketentraman.

Daftar Pustaka

- Geertz, Clifford, 1983. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Herawati, Isni dkk., 1989/1999. *Perubahan Nilai Upacara Tradisional Pada Masyarakat Pendukungnya di DIY*. Yogyakarta: Proyek P2NB.
- Mulyadi dkk., 1982/1983. *Upacara Tradisional Sebagai Kegiatan Sosialisasi di DIY*. Jakarta: Proyek IDKD.
- Rostiyati, Anik dkk., 1994/1995. *Fungsi Upacara Tradisional Bagi Masyarakat Pendukungnya Masa Kini*. Yogyakarta: Proyek IPNB.
- Soselisa, Hermien Lola, 1987. *Makna Simbolik Beberapa Sajen Slametan Tingkeban Sebuah Kajian Mengenai Prinsip Keseimbangan Dalam Konsep Pemikiran Jawa*. Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM.

⁷ Clifford Geertz. *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).

TRADISI ZIARAH MAKAM LELUHUR PADA MASYARAKAT JAWA

Titi Mumfangati

Abstrak

Bagi masyarakat Jawa makam merupakan tempat yang dianggap suci dan pantas dihormati. Makam sebagai tempat peristirahatan bagi arwah nenek moyang dan keluarga yang telah meninggal. Keberadaan makam dari tokoh tertentu menimbulkan daya tarik bagi masyarakat untuk melakukan aktivitas ziarah dengan berbagai motivasi. Kunjungan ke makam pada dasarnya merupakan tradisi agama Hindu yang pada masa lampau berupa pemujaan terhadap roh leluhur. Candi pada awalnya adalah tempat abu jenazah raja-raja masa lampau dan para generasi penerus mengadakan pemujaan di tempat itu. Makam, terutama makam tokoh sejarah, tokoh mitos, atau tokoh agama, juga merupakan tujuan wisata rohani yang banyak dikunjungi wisatawan baik dalam negeri maupun luar negeri.

Kata kunci: Tradisi - Ziarah kubur - Masyarakat Jawa.

Pendahuluan

Ziarah makam merupakan satu dari sekian tradisi yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Jawa. Berbagai maksud dan tujuan maupun motivasi selalu menyertai aktivitas ziarah. Ziarah kubur yang dilakukan oleh orang Jawa ke makam yang dianggap keramat sebenarnya akibat pengaruh masa Jawa-Hindu. Pada masa itu, kedudukan raja masih dianggap sebagai *titising dewa* sehingga segala sesuatu yang berhubungan dengan seorang raja masih dianggap keramat termasuk makam, *petilasan*, maupun benda-benda peninggalan lainnya.¹

Kepercayaan masyarakat pada masa Jawa-Hindu masih terbawa hingga saat ini. Banyak orang beranggapan bahwa dengan berziarah ke makam leluhur atau tokoh-

tokoh magis tertentu dapat menimbulkan pengaruh tertentu. Kisah keunggulan atau keistimewaan tokoh yang dimakamkan merupakan daya tarik bagi masyarakat untuk mewujudkan keinginannya. Misalnya dengan mengunjungi atau berziarah ke makam tokoh yang berpangkat tinggi, maka akan mendapatkan *berkah* berupa pangkat yang tinggi pula.

Bagi masyarakat Jawa, ziarah secara umum dilakukan pada pertengahan sampai akhir bulan *Ruwah* menjelang *Ramadhan*. Pada saat itu masyarakat biasanya secara bersama-sama satu dusun atau satu desa maupun perorangan dengan keluarga terdekat melakukan tradisi ziarah ke makam leluhur. Kegiatan ziarah ini secara umum disebut *nyadran*. Kata *nyadran* berarti *slametan (sesaji) ing papan kang kramat*

¹Christriyati Ariani. "Motivasi Peziarah di Makam Panembahan Bodo Desa Wijirejo, Pandak, Kabupaten Bantul", dalam *Patra-Widya*. Vol. 3 No. 1, Maret 2002. (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional), hal. 152.

selamatan (memberi sesaji) di tempat yang *angker*/keramat.² Kata *nyadran* juga memiliki pengertian lain yaitu *slametan ing sasi Ruwah nylameti para leluhur (kang lumrah ana ing kuburan utawa papan sing kramat ngiras reresik tuwin ngirim kembang)* ‘selamatan di bulan *Ruwah* menghormati para leluhur (biasanya di makam atau tempat yang keramat sekaligus membersihkan dan mengirim bunga).³

Di daerah-daerah yang mempunyai tempat bersejarah, agak berbau *angker*, pantai-pantai, goa-goa, yang punya kisah tersendiri biasanya mempunyai upacara adat yang disebut *nyadran*. Tak ubahnya dengan makna upacara-upacara adat yang lain, *nyadran* ini juga mengandung makna religius. Ada yang dengan jalan memasang sesaji di tempat itu selama tiga hari berturut-turut, ada yang dengan cara *melabuh* makanan yang telah ‘diramu’ dengan berbagai macam kembang. Ada pula yang mengadakan *kenduri* dengan makanan-makanan yang enak, lalu diadakan pertunjukan besar-besaran dan sebagainya.⁴

Kebiasaan mengunjungi makam sebenarnya merupakan pengaruh dari kebiasaan mengunjungi candi atau tempat suci lainnya di masa dahulu dengan tujuan melakukan pemujaan terhadap roh nenek moyang. Kebiasaan ini semakin mendalam jika yang dikunjungi adalah tokoh yang mempunyai kharisma tertentu, mempunyai kedudukan tertentu seperti raja, ulama, pemimpin agama, tokoh mistik, dan sebagainya.⁵

Dengan berkembangnya jaman, berkembang pula pemahaman manusia tentang ziarah, bahkan muncul berbagai maksud, tujuan, motivasi maupun daya tarik dari aktivitas ziarah ini.

Ziarah Sebagai Ungkapan Doa Bagi Arwah Leluhur

Secara umum ziarah yang dilakukan menjelang bulan *Ramadhan* bagi masyarakat Jawa mempunyai maksud untuk mendoakan arwah leluhur mereka. Masyarakat biasanya secara bersama-sama mengadakan kerja bakti membersihkan makam desa atau dusun dengan segala tradisi dan adat kebiasaan yang berlaku secara turun temurun. Ada juga yang dilengkapi dengan mengadakan *kenduri* bersama di makam, atau di rumah kepala dusun mereka. Pada umumnya mereka mengadakan sesaji dengan tidak lupa membuat *kolak* dan *apem*. Tradisi ini biasa disebut *ruwahan*, sesuai dengan bulan diadakannya yaitu bulan *Ruwah*.

Bagi keluarga-keluarga tertentu biasanya telah diadakan kesepakatan untuk *nyadran* pada hari ke berapa dalam bulan *Ruwah* tersebut. Mereka yang berada jauh dari makam selalu menyempatkan diri untuk dapat bersama-sama mengunjungi makam keluarga mereka. Pada waktu ziarah tidak lupa mereka juga membawa bunga tabur untuk ditaburkan ke pusara makam keluarga mereka. Setiap keluarga biasanya mengajak serta anggota keluarga supaya mereka mengetahui dan mengenal para leluhur yang telah dimakamkan di situ.

Adanya tradisi *nyadran* ini menimbulkan berbagai aktivitas yang muncul hanya pada saat tertentu yaitu hari-hari menjelang masyarakat melakukan kegiatan *nyadran*. Aktivitas yang dapat dikatakan insidental ini seperti misalnya penjualan bunga tabur yang meningkat tajam pada hari-hari sejak pertengahan bulan *Ruwah*. Hal ini dikarenakan masyarakat yang *nyadran* sudah dipastikan akan memerlukan bunga tabur

² WJS. Poerwadarminta. *Baoesastra Djawa*. (Batavia: JB Wolters Uitgegevers Maatschappij, 1939), hal. 352.

³ *Ibid.*, hal. 537.

⁴ Yusun Roes Sudiro. “Makna Religius Upacara Adat di Kalangan Orang Jawa”, *Bernas*. Sabtu 25 Januari 1986, hal. 4.

⁵ Ariani, *op.cit.*, hal. 157.

untuk *nyekar* di makam leluhur mereka. Karenanya tidak aneh apabila pada saat-saat itu penjual bunga mulai marak, baik penjual yang memang biasanya sehari-hari berjualan bunga ataupun penjual bunga *tiban*, mereka hanya berjualan bunga pada saat-saat hari ramai *nyekar*.

Terkait dengan tradisi *nyekar* atau *nyadran* ini muncul pula aktivitas lain berupa jasa tenaga membersihkan makam. Di berbagai makam muncul para penyedia jasa untuk membersihkan makam keluarga tertentu dengan sedikit imbalan. Mereka biasanya berada di sekitar makam dan membersihkan makam bagi keluarga yang datang untuk ziarah.

Dalam hal ini tradisi ziarah mempunyai fungsi untuk mengingatkan kita yang masih hidup bahwa suatu saat kematian akan kita alami. Selain itu juga seperti telah disebutkan dalam uraian di atas, bahwa ziarah makam akan menimbulkan ikatan batin antara yang masih hidup dengan leluhur yang telah meninggal.

Berbagai Motivasi Bagi Peziarah Tokoh Mitos

Secara umum tujuan ziarah selain sebagai ungkapan doa dan pengenalan akan sejarah nenek moyang, masih ada motivasi ziarah yang berkembang dalam masyarakat. Contoh yang dapat disebutkan di sini adalah adanya tradisi *nyadran* makam di kompleks Makam Sewu di Desa Wijirejo, Pandak, Bantul. Di kompleks makam ini dimakamkan juga tokoh terkenal yang biasa disebut Panembahan Bodo. Di Makam Sewu pada hari-hari tertentu ramai dikunjungi peziarah yaitu pada hari *Selasa Kliwon* dan *Senin Pon*.⁶ Panembahan Bodo adalah tokoh penyebar agama Islam, teguh dalam belajar agama Islam, mempunyai sifat rendah hati, tidak mau mengunggulkan diri sendiri.

Walaupun ia telah berguru agama Islam hingga mengharuskan dirinya masuk pondok pesantren, namun ia tetap menganggap dirinya bodoh. Karenanya ia diberi julukan Panembahan Bodo.⁷

Para peziarah datang dengan berbagai tujuan atau motivasi; *ngalap berkah*, untuk memperoleh kekuatan, popularitas, stabilitas pribadi, umur panjang, mencari rejeki, maupun mencari kebahagiaan bagi anak cucu atau keselamatan hidup. Hal-hal ini biasanya yang paling umum diharapkan orang apabila berziarah ke makam tokoh mitos terkenal.

Secara umum motivasi berziarah dapat digolongkan dalam empat hal meliputi *taktyarasa*: berziarah dengan tujuan memperoleh *berkah* dan keteguhan hidup (*ngalap berkah*); *gorowasi*: (berziarah ke makam legendaris untuk memperoleh kekuatan, popularitas, stabilitas pribadi, serta umur panjang, mencari ketenangan batin; *widiginong*: (berziarah dengan tujuan mencari kekayaan dunia maupun jabatan duniawi atau mencari rejeki; *samaptadanu*: upaya mencari kebahagiaan anak cucu agar selamat atau untuk mencari keselamatan.⁸

Tempat ziarah yang lain dapat disebutkan di sini yaitu di makam KRA Sosronagoro yang terletak di daerah Manang, Grogol, Sukoharjo. KRA Sosronagoro adalah *patih* Kraton Surakarta Hadiningrat pada masa Paku Buwono X. Beliau semasa hidupnya adalah seorang *patih* yang terkenal, bijaksana, dan berpengetahuan luas serta dalam. Karenanya sampai sekarang beliau masih sangat dihormati oleh anak cucunya. Pada hari-hari tertentu biasanya malam Jumat dan *Selasa Kliwon* banyak peziarah datang dari berbagai daerah. Mereka berziarah dan *tirakat ngalap berkah* dengan berbagai tujuan atau permohonan. Pada umumnya mereka yang datang menginginkan pangkat

⁶ *Ibid.*, hal. 168.

⁷ *Ibid.*, hal. 165.

⁸ *Ibid.*, hal. 173.

yang tinggi, ingin naik pangkat, atau menginginkan kedudukan tertentu.⁹ Semua itu karena kharisma tokoh yang dimakamkan yaitu KRA Sosronagoro. Semasa hidup beliau sebagai seorang tokoh negara yang kuat bertapa, sifat soleh dan bijak membuatnya lebih dari manusia biasa. Hidupnya penuh dengan keprihatinan dan kesungguhan dalam mengabdikan di kraton pada masa mudanya. Bahkan cita-citanya ditempuh dengan *tapa kungkum* di Sungai Pepe. Ketokohnya, bahkan setelah beliau wafat pun masih sangat dihormati dan disegani oleh masyarakat terbukti makamnya masih selalu ramai dikunjungi para peziarah. Para peziarah datang dengan berbagai harapan dan keinginan, rejeki, jodoh, pangkat, kedudukan, ketenteraman batin, dan sebagainya.

Bagi para peziarah yang bertirakat di sana kadangkala juga melihat atau mengalami hal-hal yang aneh, di luar akal sehat. Misalnya ada peziarah dari Jakarta yang pada waktu *tirakat* melihat lampu banyak sekali, ternyata itu merupakan pertanda keinginannya tercapai, yaitu ingin menjadi pedagang yang sukses. Ada pula yang melihat harimau putih, yang konon merupakan penjaga (*mbaureksa*) makam. Bagi mereka yang keinginannya terkabul juga sering mengadakan *tahlilan*, *yasinan*, atau *selamatan* di makam tersebut.

Tokoh mitos lain yang terkenal dan menjadi tujuan ziarah adalah Sunan Drajat, yang dimakamkan di Desa Drajat, Kecamatan Paciran, Lamongan. Mengapa dinamakan Sunan Drajat? Pada masa mudanya beliau bernama Raden Qosim, putra Sunan Ampel dengan Dewi Candrawati. Beliau ditugaskan untuk berdakwah di bagian barat dari Surabaya, lalu membuka pesantren di daerah Jelag (termasuk wilayah Desa Banjarwati), Kecamatan Paciran. Setahun

kemudian Raden Qosim pindah ke arah selatan, sekitar satu kilometer, sesuai petunjuk yang diperolehnya, lalu mendirikan *langgar* yang digunakan untuk berdakwah. *Langgar* yang didirikan terletak di bukit yang agak tinggi sehingga dinamakan Desa Drajat. Masyarakat sangat menghormati dan segan terhadap Raden Qosim yang sangat tinggi ilmunya. Sampai meninggalnya beliau dimakamkan di Desa Drajat tersebut.

Masyarakat lalu mengaitkan antara harta, derajat, dan pangkat, serta beranggapan bahwa setiap orang akan dihormati dan dihargai apabila ziarah ke makam Sunan Drajat. Karena itu banyak orang yang berziarah ke makam Sunan Drajat dengan maksud agar keinginannya tercapai. Dengan melakukan tata cara seperti umumnya orang berziarah, *berdzikir* serta mendoakan arwah yang dimakamkan di situ, sebagai imbalannya Yang Maha Kuasa akan mengabulkan keinginannya.

Tekanan hidup dan kemiskinan juga mendorong orang untuk melakukan tindakan ritual dengan berziarah ke makam tokoh mitos terkenal, seperti yang terjadi di makam Eyang Seloning di sebelah utara Parang Wedang, Parangtritis, Bantul. Ada peziarah yang mempunyai keinginan memiliki rumah karena ia dan keluarganya selama ini tidak mempunyai rumah yang layak. Dengan *bertirakat* dan berdoa disertai usaha gigih akhirnya peziarah itu berhasil memiliki rumah yang layak bagi keluarganya. *Tirakat* yang dilakukan sangat berat seperti *pasa ngebleng* (tidak makan minum sama sekali), *pasa nyirik uyah* (puasa tidak makan garam), dan lain-lain.¹⁰

Masyarakat Jawa mempunyai anggapan bahwa keberadaan makam leluhur harus dihormati dengan alasan makam adalah tempat peristirahatan terakhir bagi manusia khususnya leluhur yang telah meninggal.

⁹ Es Riyana. "Ziarah Menyang Makam KRA Sosronagoro Kanggo Nggayuh Undhaking Kalungguhan", *Djaka Lodang*. No. 10. Sabtu Pon 5 Agustus 2000. Taun XXX, hal. 12.

¹⁰ Muladi Isdiharto. "Achmad Syarkoni Sawise Diwenehi Manuk Klakon Bisa Mbangun Omah", *Djaka Lodang*. No. 20. Sabtu Pon 14 Oktober 2000. Taun XXX, hal. 10-11.

Leluhur itulah yang diyakini dapat memberikan kekuatan atau *berkah* tertentu. Oleh karena itu masyarakat mengaktualisasikan dengan perlakuan khusus terhadap makam leluhur. Hal ini akan semakin tampak nyata pada makam para tokoh yang dianggap mempunyai kekuatan lebih pada masa hidupnya. Kisah kehebatan dan luar biasanya para tokoh yang diziarahi memberikan motivasi para peziarah untuk *bertirakat* mengharapkan keberuntungan. Dengan demikian, mereka beranggapan makam dapat memberikan *berkah* bagi pengunjungnya atau peziarahnya yang melaksanakan *tirakat* dengan khusuk dan ikhlas.¹¹

Candi Sebagai Persemayaman Tokoh Mitos

Perilaku religius berkaitan dengan ziarah makam masih banyak lagi di berbagai makam keramat yang lain. Candi sebagai salah satu tempat keramat bagi pemeluk Hindu Budha merupakan tempat ziarah yang selalu dikunjungi pada hari-hari atau peristiwa tertentu. Candi tak ubahnya makam, merupakan tempat persemayaman raja-raja pada masa lampau.

Asal mula istilah candi berasal dari kata *Candika*, yaitu sebutan bagi Dewi Durga sesudah mati. Istilah candi juga terdapat di Pulau Sumatra, yaitu Candi Japara di Lampung dan Candi Bangsu di kompleks Muara Takus. Di Kalimantan Timur juga ada yaitu Candi Agung. Masyarakat Jawa Timur lebih senang menyebut dengan istilah *cungkup*, di Sumatra Utara biasa disebut *biara*.¹² Dalam paham Hindu, candi merupakan gambaran Gunung Mahameru, tempat para dewa-dewi, bidadara dan bidadari. Puncak gunung yang tinggi menggambarkan alam “kehutanan” yang penuh dengan aneka

satwa dan tumbuhan. Di kahyangan atau *alam kadewan* roh manusia akan menjelma kembali ke dalam wujud berbagai binatang, seimbang dengan perbuatannya semasa hidup di dunia yang penuh dengan godaan dan hawa nafsu. Hal ini disebut reinkarnasi (kehidupan kedua). Puncak Gunung Mahameru menggambarkan puncak kesucian. Karenanya candi pada umumnya dibangun di atas bukit atau tanah yang letaknya lebih tinggi daripada sekitarnya.¹³

Candi Prambanan lebih dikenal dengan nama Candi Rara Jonggrang. Dalam prasasti 856 M disebutkan susunan dan konstruksi bangunan candi Roro Jonggrang dan raja yang membangunnya, yaitu Raja Rakai Pikatan dari dinasti Sanjaya. Dinasti Sanjaya mempunyai aliran kepercayaan agama Siwa atau Hindu. Dalam kepercayaan Hindu orang yang meninggal jenazahnya tidak dikubur tetapi dibakar. Pada masa itu Candi Jonggrang digunakan untuk menyimpan abu jenazah Raja Kayuwangi. Hal ini sesuai dengan bentuk konstruksi candi yang berupa *lingga* dan *yoni*. Abu jenazah disimpan dalam *yoni* dan ditutup dengan *lingga*. *Lingga* dan *yoni* juga sebagai simbol laki-laki dan wanita.

Makam Tokoh Mitos dan Upacara Adat

Berkaitan dengan ziarah ke makam tidak lepas dari peran tokoh mitos yang sering pula menjadi *cikal bakal* suatu desa atau daerah tertentu. Banyak upacara adat desa tertentu yang mengaitkan dengan tokoh tertentu yang dimakamkan di sekitar daerah yang bersangkutan. Contoh yang dapat disebutkan di sini misalnya upacara adat *Ki Ageng Tunggul Wulung* yang setiap tahun diadakan di Dusun Dukuhan, Desa Sendang Agung, Minggir, Sleman. Upacara adat ini

¹¹ Sumarno. “Makam Sunan Ampel di Surabaya: Pengkajian Terhadap Persepsi dan Motivasi Pengunjung”, *Patra-Widya*. Vol. 5 No. 1, Maret 2004. (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional), hal. 171.

¹² Rini W. “Candi Prambanan Makame Rakai Kayuwangi Pacaran ing Candi Prambanan, bisa Pedhot”, *Djaka Lodang*. No. 10. Sabtu Pon 5 Agustus 2000, Tahun XXX, hal. 31.

¹³ *Ibid.*, hal. 31-32.

selalu diadakan pada hari Jumat *Pon* dan pada intinya untuk memuliakan dan menghormati jasa-jasa Eyang Tunggul Wulung.¹⁴ Siapakah Eyang Tunggul Wulung itu? Beliau adalah seorang tokoh yang sakti *mandraguna*, masih kerabat Kraton Majapahit. Konon pada waktu Majapahit kalah para kerabat dan *sentana* Majapahit bubar melarikan diri ke berbagai daerah menyelamatkan diri. Satu di antaranya adalah Ki Ageng Tunggul Wulung yang melarikan diri ke arah barat sampai di Dusun Beji atau Diro sebelah timur Sungai Progo. Menurut cerita dari mulut ke mulut, perjalanan *Ki Ageng Tunggul Wulung* disertai isterinya yang bernama Raden Ayu Gadung Mlati dengan tujuh orang *punggawa* dan beberapa *abdi* terpercaya. Juga membawa pusaka kerajaan yang menurut perintah Raja Brawijaya harus diserahkan kepada calon raja pengganti yang berhak. Pusaka yang dibawa antara lain tombak Tunggul Wasesa, Keris Pulang Geni, Bendera Tunggul Wulung. Sampai di Dusun Dukuhan bertempat tinggal di sana, sampai akhirnya mereka semua *mukswa* (meninggal dan hilang bersama raganya). Tempat hilangnya lalu diberi tanda dengan batu nisan seperti umumnya makam, dan dianggap sebagai tempat keramat. Oleh karena itu banyak orang yang berziarah ke tempat itu. Makam Ki Ageng Tunggul Wulung berada di Dusun Dukuhan di lahan dekat tepi Sungai Progo.

Setiap pelaksanaan upacara disertai dengan pergelaran wayang kulit semalam suntuk dan tarian *tayub*. Sebab diyakini pada masa hidupnya Ki Ageng Tunggul Wulung senang dengan kedua jenis kesenian tersebut. Konon pernah suatu saat ada seorang *ledhek tayub* yang ingin hidupnya lebih baik melakukan *tirakat* di makam Tunggul Wulung. Tanpa ada sebab yang jelas *ledhek* itu menghilang. Karena peristiwa itu masyarakat menganggap bahwa Eyang Tunggul Wulung memang senang dengan kesenian itu dan mengajak *ledhek tayub* tersebut.

Sampai sekarang Ki Ageng Tunggul Wulung diyakini oleh masyarakat Dusun Dukuhan sebagai *cikal bakal* mereka dan yang memberikan perlindungan terhadap warga dusun mereka. Terbukti dengan adanya *ubarampe* upacara adat yang berupa sesaji dan *jodhang* berisi hasil bumi yang pada saatnya diperebutkan. Masyarakat meyakini hasil bumi yang diperebutkan itu akan membawa *berkah* bagi mereka.

Hal serupa juga terjadi di daerah Gunung Kidul, tepatnya di Dusun Ngenep, Desa Dadapayu, Kecamatan Semanu, Gunung Kidul. Tokoh mitos yang mereka segani adalah Ki Mentokuwoso, seorang tokoh peniar agama Islam di daerah itu. Karena jasa-jasanya terhadap kraton pada waktu dulu beliau ditawarkan untuk minta hadiah yang diinginkan. Beliau hanya minta agar daerahnya dibebaskan dari kewajiban membayar upeti dan diperbolehkan mengadakan upacara *Garebeg Maulud* seperti di kraton, dan permintaan itu dikabulkan oleh raja. Sebagai tokoh yang sakti dan mempunyai ilmu yang tinggi, konon beliau juga menciptakan masjid *tiban* sebagai pelengkap Upacara *Grebeg*. Masjid itu sekaligus juga menjadi sarana dan tempat dakwah yang dilakukan oleh Ki Mentokuwoso.

Dalam kaitannya dengan asal mula *Grebeg Ngenep*, tokoh Ki Mentokuwoso menghubungkan dunia nyata dengan dunia gaib bagi masyarakat Ngenep. Bagi orang-orang yang tinggal di Desa Dadapayu dan sekitarnya Upacara *Grebeg Ngenep* merupakan peristiwa yang selalu ditunggu-tunggu untuk ikut berpartisipasi. Bahkan masyarakat secara antusias ikut berebut hasil pertanian (*wulu wetu*) yang dibentuk dalam wujud *gunungan* yang memang diperebutkan setelah acara doa bersama. Nama Ki Mentokuwoso dan saudara-saudaranya juga selalu dikenang bahkan makamnya sering diziarahi. Menurut Kadus Sembuku, makam Kyai Bayi, salah satu saudara Ki Mentokuwoso, sering dijadikan tempat *nenepi*

¹⁴FX. Subroto. "Upacara Adat Ki Ageng Tunggul Wulung", *Djaka Lodang*. No 15. Sabtu Pon 9 September 2000, Taun XXX, hal. 31.

orang-orang dari luar Ngenep. Biasanya orang yang *nenepi* atau ziarah mempunyai keinginan agar dapat naik pangkat.¹⁵

Makam Sebagai Objek Wisata Spiritual

Sebagai tempat yang dianggap suci, makam juga merupakan tempat wisata yang pantas untuk dikunjungi. Makam raja-raja di Imogiri, misalnya, menjadi tujuan wisata yang selalu ramai dikunjungi. Selain sebagai tempat yang disucikan, makam raja-raja di Imogiri memang sebagai kompleks makam yang cukup besar, dengan letaknya di atas bukit yang tinggi, dilengkapi dengan berbagai fasilitas bagi para pengunjung. Demikian pula makam keluarga Pakualaman di Girigondo, hampir sama dengan makam raja-raja Imogiri. Demikian pula di Makam Sewu (Makam Panembahan Bodo), Makam Sunan Ampel, makam para Walisanga, dan sebagainya. Masih banyak pula makam tokoh-tokoh terkenal yang sekaligus sebagai objek wisata.

Kedatangan pengunjung dari berbagai daerah, apalagi yang jauh atau bahkan dari mancanegara, menimbulkan dampak pula bagi masyarakat sekitar. Selain pada hari-hari tertentu yang berkaitan dengan ziarah ritual seperti malam *Selasa Kliwon* atau

Jumat Kliwon, pada hari-hari libur nasional bahkan lebih ramai oleh kunjungan para wisatawan, baik dalam negeri maupun luar negeri. Pada waktu banyak pengunjung dipastikan akan banyak para pedagang *tiban* atau asongan yang menjajakan berbagai barang dagangan kepada pengunjung. Hal ini juga membawa perubahan ekonomi pada masyarakat sekitar makam yang menjadi objek wisata tersebut.

Penutup

Tak dapat dipungkiri bahwa dalam kehidupan masyarakat Jawa ada saat di mana manusia akan melakukan aktivitas yang berkaitan dengan makam atau ziarah ke makam. Makam dan segala aktivitas yang berkaitan dengan ziarah akan mengingatkan manusia bahwa setelah kehidupan akan ada kematian, sehingga manusia akan sadar untuk biasa melakukan perbuatan baik sebagai bekal dalam menghadapi alam arwah. Aktivitas ziarah oleh banyak fihak juga dimanfaatkan untuk kepentingan-kepentingan tertentu, misalnya mencari ketenangan, mencari rejeki, keberuntungan, dan sebagainya, sesuai dengan kharisma dan kisah keistimewaan tokoh yang dimakamkan.

Daftar Pustaka

- Ariani, Christriyati. "Motivasi Peziarah di Makam Panembahan Bodo Desa Wijirejo, Pandak, Kabupaten Bantul", dalam *Patra-Widya*. Vol. 3 No. 1, Maret 2002. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Isdiharto, Muladi. "Achmad Syarkoni Sawise Diwenehi Manuk Klakon Bisa Mbangun Omah", *Djaka Lodang*. No. 20. Sabtu Pon, 14 Oktober 2000. Taun XXX.
- Mumfangati, Titi. "Pengaruh Mitos Ki Mentotruno (Mentokuwoso) Bagi Masyarakat Pendukungnya", *Patra-Widya*. Vol. 3 No. 1, Maret 2002. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Poerwadarminta, WJS., 1939. *Baoesastra Djawa*. Batavia: JB Wolters Uitgevers Maatschappij.

¹⁵ Titi Mumfangati. "Pengaruh Mitos Ki Mentotruno (Mentokuwoso) Bagi Masyarakat Pendukungnya", *Patra-Widya*. Vol. 3 No. 1, Maret 2002. (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional), hal. 220.

- Rini W. “Candi Prambanan Makame Rakai Kayuwangi Pacaran ing Candi Prambanan, bisa Pedhot”, *Djaka Lodang*. No. 10. Sabtu Pon 5 Agustus 2000. Taun XXX.
- Riyana, Es. “Ziarah Menyang Makam KRA Sosronagoro Kanggo Nggayuh Undhaking Kalungguhan”, *Djaka Lodang*. No. 10. Sabtu Pon 5 Agustus 2000. Taun XXX.
- Subroto, FX. “Upacara Adat Ki Ageng Tunggul Wulung”, *Djaka Lodang*. No. 15. Sabtu Pon 9 September 2000. Taun XXX
- Sudiro, Yusan Roes. “Makna Religius Upacara Adat di Kalangan Orang Jawa”, *Bernas*. Sabtu 25 Januari 1986.
- Sumarno, 2004. “Makam Sunan Ampel di Surabaya (Pengkajian Terhadap Persepsi dan Motivasi Pengunjung)”, *Patra-Widya*. Vol. 5 No. 1, Maret 2004. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

MUBENG BETENG, AKTIVITAS SPIRITUAL MASYARAKAT YOGYAKARTA

Endah Susilantini

Abstrak

Manusia pada dasarnya adalah makhluk religius, ungkapan rasa keimanan dan cara penyampaian doa serta permohonan sangat dipengaruhi oleh budaya, adat istiadat serta agama. Untuk itu banyak metode maupun petunjuk yang dilakukan manusia dalam rangka membangun komunikasi dengan Tuhannya, baik secara lahiriah maupun batiniah.

Kata kunci: Tradisi - Mubeng beteng - Spiritual.

Pengantar

Sudah menjadi tradisi bahwa setiap malam 1 *Suro* atau tahun baru Hijriah, sebagian warga masyarakat Yogyakarta, melakukan tradisi ritual *laku prihatin mubeng beteng*, (berjalan kaki mengelilingi beteng Kraton Yogyakarta dengan membisu atau tanpa bicara sedikitpun). Tidak seperti tahun-tahun sebelumnya, bahwa tahun 2007 ini, para pelaku ritual *mubeng beteng* justru berasal dari berbagai kalangan masyarakat, termasuk perwakilan dari beberapa daerah di wilayah Indonesia, dan para mahasiswa yang belajar di kota Yogyakarta. Dengan demikian secara umum, tradisi spiritual *mubeng beteng* ini dapat diterima oleh semua kalangan, termasuk para mahasiswa dan generasi muda. Pada dasarnya tradisi *mubeng beteng* merupakan wadah dari suatu ungkapan rasa prihatin, yang esensinya tergantung dari kepercayaan masing-masing orang yang mengikutinya. Tradisi ritual *mubeng beteng* yang dilakukan oleh warga masyarakat, dengan cara membisu memiliki makna simbolis, bahwa di dalam membisu tersebut mengandung suatu makna filosofis, bahwa pada perubahan tahun Hijriah ini, sebaiknya setiap orang hendaknya lebih prihatin, antara lain mengurangi berbicara.

Berbicara pada masyarakat Jawa dimaknai sebagai sesuatu hal yang penting di dalam hidup ini, sebab melalui tutur kata, manusia bisa mulia di hadapan Allah. Itulah sebabnya tradisi ritual *mbisu mubeng beteng* diadakan oleh sebagian warga masyarakat Yogyakarta, dengan maksud untuk membersihkan diri, dan merenungkan dengan tujuan untuk introspeksi dan untuk menyampaikan rasa keprihatinannya atas suatu kejadian yang menimpa bangsa dan negara.

Tinjauan Historis *Mubeng Beteng*

Pada tahun 1919 Kraton Yogyakarta atas permintaan rakyat Yogyakarta melakukan upacara ritual berupa pengibaran bendera pusaka, yang bernama *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung*, sambil berjalan kaki mengelilingi *beteng* kraton. Upacara tersebut dimaksudkan untuk mencegah dan menghentikan terjangkitnya penyakit influenza, yang saat itu mewabah secara luas melanda masyarakat Yogyakarta. Begitu besarnya keyakinan masyarakat pada masa itu, terhadap keramatnya pusaka tersebut, sehingga menganggap semua penyakit bisa disirnakkan. *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung* konon merupakan bagian dari bungkus Ka'bah di Mekah, yang dibawa oleh Iman

Safi'i utusan Sultan Hamengkubuwono I, pada tahun 1784 Masehi, sehingga karena pengaruh keyakinan dan sugesti, penyakit dan wabah tersebut dapat dihilangkan. Berikut ini cuplikan dari ceritera kejadian sebenarnya, yang berhubungan dengan pengibaran bendera pusaka *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung* pada Tahun 1919 di Yogyakarta :

“Sapérangan para sedulur ing Ngajogjokarto lan sakiwotengené padha duwé panganggep jèn wesi adji lan pusaka duwé daja rupa-rupa. Umpamané pijandel marang dwadja (klèbèt gendèra) Kandjeng Kiai Tunggul Wulung (pusaka ing Kraton) jaiku jèn suk ana ambah-ambahan (epidemi) lelara nular, sapérangan rakjat padha njuwun supaya kelèbèt pusaka mau diarak mubeng kutha, kaja kang kalakon tahun 1919 mubalé lelara influenza”.

*“Sawènèh ana kang tjrita jèn Kandjeng Kiai Tunggul Wulung kang asli iku asalé saka tjuwilan singeb “Ka’aba” ing Mekah, kang ngampil Kiai Iman Sapi’i utusané Ingkang Sinuwun Hamengkubuwono I tahun 1784 M”.*¹

Artinya:

Sebagian masyarakat Yogyakarta dan sekitarnya mempunyai anggapan bahwa pusaka memiliki khasiat dan makna yang bermacam-macam. Misalkan terhadap bendera pusaka *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung*, di saat terjadi wabah penyakit menular sebagian rakyat memohon agar pusaka tersebut di *kirab* keliling kota, seperti yang terjadi pada tahun 1919 saat terjangkit wabah penyakit influenza.

Sebagian masyarakat menceritakan bahwa, *Kanjeng Kiai Tunggul*

Wulung yang asli berasal dari tutup Ka’bah di Mekkah, yang dibawa oleh Kiai Iman Safi’i atas perintah Sultan Hamengkubuwono I pada tahun 1784 Masehi.

Demikian kejadian itu berulang pada tahun 1932, tahun 1946, dan tahun 1951 dengan upacara yang sama *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung* dikirabkan untuk mencegah menyebarnya penyakit pes, karena penyakit tersebut telah menelan korban yang begitu banyak serta sangat meresahkan.² Oleh karena itu masyarakat Yogyakarta memohon kepada kraton untuk diadakan *kirab* lagi, sebab waktu itu sarana dan prasarana kesehatan belum memadai, oleh karenanya permintaan dikibarkannya pusaka untuk dibawa berkeliling kota menjadi salah satu alternatif rakyat, guna menanggulangi penyakit tersebut.

Tradisi ritual *mubeng beteng* yang disertai *kirab* pusaka *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung* dilaksanakan oleh kraton Yogyakarta secara besar-besaran, dengan urutan paling depan adalah pusaka *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung* diiringi satu batalion prajurit kraton yang telah ditunjuk untuk tugas tersebut, kemudian di belakangnya sebagian warga masyarakat Yogyakarta dari berbagai penjuru juga ikut ambil bagian mengikuti jalannya upacara *kirab* pusaka.

Ujud nyata secara fisik *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung* adalah bendera segi empat, dengan latar belakang hitam keunguan bergaris tepi kuning, ditengah-tengah bendera terdapat gambar seperti burung elang bertuliskan *raja* (huruf bermakna) dengan huruf Arab. Berikut ini rekaman penjelasan jalannya upacara pada masa lalu.

“Déné wudjudé dwadja (kelèbèt) Kanjeng Kiai Tunggul Wulung wungu kladuk ireng plisir ing pinggir kuning, tengahé pepetan putih nganggo buntut tjawang loro, sarta udjud bunderan

¹ N N. “Ngibarake Pusaka Dwaja *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung*”, dalam *Majalah Mekar Sari*. Taun III No. XIX. Juni 1967, Yogyakarta, hal. 12.

² *Ibid.*

dalah bunder londjong loro warnané abang. Kelèbèt mau karakit ana landhean kang ing putjuké ana waose lantjip papat (*catursula*) kaparingan asma Kandjeng Kiai Santri. Kandjeng Kiai Tunggul Wulung kaarak wudjud putran (*duplikat*), déné kang asli winadhahan pethi sarta uga kaarak ing djèdjèré, saking lawasé wudjud wus mbebret (*mbedhel*) mula bandjur diputrani mau. Ing djèdjèré uga ana klèbèt pusaka sidji kang kaarak warnané idjo sarta kuning, warna kaja mangkono mau arané Paréanom”³

Artinya :

Adapun warna pusaka Kanjeng Kiai Tunggul Wulung tersebut ungu kehitaman warna tepi bendera kuning, ditengah ada gambar berwarna putih berekor dan bercabang dua, terdapat pula gambar bulat dan lonjong masing-masing dua buah berwarna merah. Bendera diletakkan pada tongkat yang ujungnya terdapat *catursula* diberi nama Kanjeng Kiai Santri. Kanjeng Kiai Tunggul Wulung yang *dikirab* berujud duplikat, adapun yang asli diletakkan di dalam peti dan ikut serta *dikirab*. Oleh karena telah berusia tua dan mudah robek, maka dibuatkan duplikatnya. Disebelahnya juga terdapat sebuah pusaka yang ikut *dikirab*, berwarna hijau dan kuning yang disebut Pareanom.

Itulah gambaran sekilas tentang asal mula dari adanya tradisi ritual *mubeng beteng*, yang pada masa lalu dilakukan oleh masyarakat secara bersama-sama untuk memperoleh suatu kesembuhan, atas berjangkitnya wabah influenza dan pes. Setelah peristiwa itu, selanjutnya tradisi ritual *kirab* pusaka *Kanjeng Kiai Tunggul Wulung* dilaksanakan *sewindu* (8 tahun) sekali, pada setiap *Tahun Dal*, bersamaan

peringatan Maulud Nabi. Pada saat itu juga, pusaka-pusaka Kraton yang lain ikut di *kirab*, yaitu *Kanjeng Kiai Ageng*, *Kanjeng Kiai Gadawadana*, *Kanjeng Kiai Gadatapan* (semua berujud tombak) sedangkan pusaka-pusaka yang berujud *Bendhé*, *Wedhung*, *Cemethi*, *Ketipung* juga *dikirabkan* pada *Tahun Dal*.⁴

Pada masa dekade delapan puluhan, para seniman, budayawan dan para pengamat politik, bersama-sama memanfaatkan momen ritual *mubeng beteng*, untuk menyampaikan rasa keprihatinan mereka, terhadap kondisi bangsa dan negara. Mereka bersama-sama membaur dengan masyarakat melakukan ritual ini dengan suatu cara dan ungkapan rasa yang berbeda, sesuai dengan keyakinan mereka masing-masing. Berdasarkan hal tersebut, perlu dijelaskan berbagai sudut pandang dan konsepsi ritual ini, sesuai dengan keadaan sebenarnya.

Makna membisu dan Mubeng Beteng Menurut Konsep Kejawen

Untuk dapat mengungkap rahasia di dalam aspek spiritual dengan *konsep kejawen*, akan ditinjau dari segi kesastranya. Karya sastra yang berisi ajaran moral dan religi adalah bagian dari ungkapan tradisi, yang salah satu di antaranya memuat ungkapan budi pekerti dan religi, yang dapat dijadikan sumber penggalan baik secara historis, religius dan kesastraan. Mengingat peserta ritual *mubeng beteng* di antaranya adalah masyarakat yang menganut suatu paham *kejawen*, maka esensinya akan dijelaskan dengan konsep tradisi. Seperti yang termuat dalam *Serat Wedhatama* karya Mangkunegara IV, berisi tentang pelajaran budi pekerti dan akhlak, ternyata dapat dijadikan sebagai sumber untuk memberikan penjelasan mengenai dasar-dasar spiritual.

Mubeng Beteng menurut *konsep kejawen* diartikan sebagai *laku* manusia secara fisik (*sembah raga*) dalam usaha-

³ *Ibid.*, hal. 13.

⁴ *Ibid.*, hal. 12.

usaha manusia untuk dapat mendekatkan diri kepada Tuhan. Dalam *Serat Wedhatama* juga dijelaskan mengenai pengertian *sembah raga* seperti berikut:

*Sembah raga puniku
pakartining wong amagang laku
sesuciné asarana saking warih
kang wus lumrah limang wektu
wantu wataking wawaton*

Artinya:

Sembah raga itu merupakan bagian dari perjalanan hidup yang panjang ditam-silkan sebagai menempuh perjalanan hidup kerohanian, seperti orang yang bertapa atau beribadah. Sholat lima waktu dengan suatu pedoman yang dapat dipertanggung jawabkan.

Perjalanan ritual *mubeng beteng* ini menurut konsepsi yang tercermin dalam *Serat Wedhatama* diartikan sebagai *sembah raga*, meskipun lebih menekankan gerak dan *laku* badaniah, akan tetapi tidak mengabaikan aspek rohaniannya. Sedangkan dalam *Serat Sasangka Jati* juga dijelaskan bahwa *sembah raga* itu dapat diartikan demikian:

“Roh suci iku uga sipating Pangéran kang nguwasani napsu kang patang prakara (lauwamah, amarah, sufiah, mutmainah). Dadi tegesé, roh suci isih perlu nelukaké utawa ngerèh hawa nepsuné, supaya manut karsaning roh suci. Déné anggoné ngerèh utama nelukaké mau sarana panguwasané, yaiku pangaribawané (ciptané), di-anggo ngéling-éling marang Pangéran lan utusané kang langgeng, kanthi angluhuraké asmané Pangéran lan sapanunggalané, kang dibabaraké sarana pratandha hormat: tumandangé raga lan pengucapané”.⁵

Artinya :

Roh suci itu adalah dari Tuhan yang menguasai nafsu manusia dalam empat

hal, yaitu nafsu *lauwamah*, *amarah*, *sufiah* dan *mutmainah*. Jadi roh yang suci itu perlu ditundukkan dengan tindakan kerohanian, agar tunduk sesuai dengan kehendak-Nya. Tujuan dari penguasaan hawa nafsu adalah untuk mengingatkan manusia kepada Tuhan dan utusan-Nya, dengan cara selalu ingat kepada Tuhan dan selalu mengucapkan Asma Allah yang disampaikan dengan rasa hormat, baik dengan kegiatan fisik maupun non fisik termasuk ucapan.

Dari apa yang disampaikan dalam teks *Serat Sasangka Jati* ini termasuk diantaranya ibadah, dengan melakukan aktivitas fisik dan batin, termasuk ucapannya adalah merupakan upaya manusia untuk membersihkan dirinya dari segala macam nafsu keduniawian, mengendalikan dirinya dari penguasaan hawa nafsu untuk selalu mengingat kepada Tuhan, agar dirinya selamat dan sejahtera. Masih dalam *Serat Wedhatama*, bahwa ritual *mubeng beteng* yang diartikan sebagai kegiatan fisik, memiliki makna yang dalam, seperti yang telah dijelaskan dalam konsep Islam. *Serat Wedhatama* dalam *pupuh tembang Gambuh* bait 8 menjelaskan demikian:

*Wong seger badanipun
otot daging kulit balung sungsum
tumrap ing rah memarah antenging ati
antenging ati nunungku
angruwat ruweting batos*

Artinya:

Manakala segenap bagian tubuh dalam keadaan segar dan sehat berkat ketekunan menjalani kewajiban bersuci, darah menjadi lancar, hati menjadi tenang. Terpusatlah segenap fungsi jiwa dengan keheningan dapat melenyapkan kegelapan dan keruwetan batin.

⁵R. Sunarta (dalam Ardhani). *Al Qur'an dan Sufisme*. (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995).

Makna Membisu dan Mubeng Beteng Menurut Konsep Islam

Membisu menurut tuntunan Islam merupakan tahapan ibadah dalam unsur *Tassawuf*, yang pada masa lalu sering dilakukan oleh para sunan dan golongan sufi, tujuannya adalah untuk melakukan introspeksi pada dirinya. Pengertian aktivitas membisu sendiri dimaknai sebagai sesuatu yang sifatnya beribadah, dengan cara batiniah yang disertai dengan tindakan fisik (jalan kaki *mubeng beteng* misalnya) dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah.

Di dalam Al Qur'an yang terdapat dalam Surat Al Baqarah, ayat 222, Allah berfirman, bahwa:

“...*Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri*”

Demikian pula dalam surat Al A'la ayat 14, menjelaskan:

“...*beruntunglah orang-orang yang membersihkan diri*”.

Jadi agama Islam memperbolehkan acara ritual apapun saja, asalkan tidak meninggalkan esensinya, yaitu selalu ingat dan memohon kepada Allah.

Selain mendekatkan diri dan beribadah kepada Allah, aspek amaliah dari proses pembersihan diri adalah juga menjalin kontak hubungan dengan sesama manusia, yang dikenal dengan istilah menjaga *kemaslahatan* (kebaikan dalam arti luas) dan mencegah *kemudharatan* (kerugian besar). Berjalan kaki mengelilingi *beteng* kraton menurut Islam dapat dijelaskan demikian, bahwa Ajaran Syari'at Islam bersuci (*taharah*) dengan membawa kesegaran jasmani, dimaksudkan agar setiap orang yang memiliki kesegaran badan, otot, daging, kulit, tulang dan sungsum, akan meresap kedalam tubuhnya. Semua aktivitas tersebut membawa ketenangan hati dan menghilangkan *keruwetan batin*.⁶

Agar tidak terjadi kesalahan persepsi di dalam mendalami arti membisu dan berjalan kaki mengelilingi beteng kraton, maka lebih tepat jika dibicarakan di dalam ilmu *Syari'at* dan ilmu *Hakikat*. Ilmu *Syari'at* adalah ilmu yang mengedepankan aspek lahiriah, sedangkan ilmu *Hakikat* adalah ilmu yang mengutamakan olah batiniah. Ilmu *Hakikat* ini kemudian dikembangkan, oleh para ahli Tassawuf. Mereka lebih mengutamakan olah batiniahnya, serta memiliki tingkatan lebih tinggi serta harus melalui tahap *Syari'at*. Sebagai umat muslim ritual *mubeng beteng* ini bisa dilakukan asalkan masih dalam koridor keduanya yaitu :

1. Ritual *mubeng beteng* dengan berjalan kaki sambil melakukan aktivitas fisik berguna bagi kesehatan badan, dimaknai secara rasional sesuai Syari'at Islam.
2. Aktivitas fisik selain gerakan sholat wajib dan sunnah seperti pada Tarawih dan Sya'i pada saat mengelilingi Ka'bah dapat dimaknai sebagai sesuatu yang dapat menyegarkan badan.
3. Esensi aktivitas fisik yang dikaitkan dengan Syari'at, adalah masih dalam rangka melakukan kontak dengan Allah, sambil mengamalkan Asma Allah (*Asmaul Husna*), sambil membaca *wirid* dan berdzikir mengingat Asma Allah (*dzikrullah*).
4. Menurut Syari'at Islam, ritual *mubeng beteng* harus dimaknai dalam rangka melaksanakan aspek *amaliah*, yaitu berjalan bersama-sama masyarakat yang tujuannya untuk menjaga *kemaslahatan* (manfaat dalam arti luas), yaitu: menjaga hubungan baik dengan masyarakat non muslim dan mencegah *kemudharatan* (kerugian besar dunia akherat), yaitu menghilangkan prasangka buruk kepada orang lain yang merugikan diri sendiri.

Kemudian membisu yang diartikan sebagai membina hubungan batin dengan

⁶Syaltut M. *Al Islam Akidah Wa Syari'ah*. (Mesir: Dar Al Qalam, 1965).

Allah dapat digolongkan sebagai *Taharah* dalam 4 unsur peribadatan, yaitu membersihkan kotoran yang bersifat lahiriah, membersihkan perbuatan dosa yang dilakukan secara fisik, membersihkan hati dari sifat jahat, membersihkan hati dari hal-hal yang berasal diluar unsur ke-Tuhan-an. Dianjurkan oleh Al-Ghazali bahwa dalam melakukan ibadah dengan aktivitas batin sebaiknya membersihkan badan dengan mandi besar dan berwudhu. Kemudian dalam melakukan aktivitas batin masih dalam garis *Syariat* melakukan ibadah secara batiniah, secara *Tarikat* membersihkan diri dari ajakan hawa nafsu, sehingga akhirnya kebersihan itu dilakukan secara *Hakikat* (mengosongkan hati dari sifat-sifat buruk keduniawian).⁷

Unsur-unsur yang mengotori batin manusia

Banyak orang menganggap remeh ilmu *Hakikat* di dalam ilmu *Tarikat*, sebab mereka belum dapat memahami arti pengosongan hati dari sifat buruk keduniawian. Adanya suatu cobaan yang diberikan kepada manusia berupa sakit, cacat, kesengsaraan, kemiskinan, dan lain sebagainya, adalah merupakan sapaan dan teguran dari Allah kepada manusia. Maksudnya agar seseorang yang mendapat cobaan itu segera mendekati diri kepada Allah. Begitu pula cobaan manusia dengan kondisi berlebihan seperti kekayaan, sifat sombong, dendam, *ujub* (mengagumi diri sendiri), *riya* (menghamburkan uang) adalah sifat-sifat manusia yang sangat dimurkai Allah, serta hal tersebut akan menjadi halangan manusia menyembah Allah.⁸ Banyak manusia golongan ini malas mendekati diri kepada Allah karena keangkuhannya, sehingga dengan kelebihannya itulah mereka justru semakin jauh dengan Allah.

Allah berfirman di dalam Surat *Al Baqarah*, ayat 152:

“ .. Maka ingatlah kamu kepadaKU, niscaya AKU ingat pula kepadamu dan bersyukurlah kepadaKU dan janganlah kamu mengingkari nikmatKU”

Dari ayat tersebut jelaslah bahwa manusia wajib selalu mendekati diri kepada Allah dan wajib bersyukur atas segala nikmat berupa rezeki, pangkat, derajat, kelebihan lain yang dimiliki.

Mubeng Beteng Menurut Konsep Modernitas

Kondisi sosial, politik dan ekonomi yang sedang dihadapi oleh bangsa Indonesia mengundang keprihatinan segala lapisan masyarakat, seperti masyarakat umum, kaum intelektual baik mahasiswa maupun dosen dan para pengamat. Ungkapan keprihatinan ini telah dilakukan dengan berbagai cara, dari kegiatan bantuan sosial untuk bencana, demonstrasi mahasiswa tentang korupsi, penyalahgunaan jabatan, pelanggaran hukum sampai pada forum *talk show* dengan mengkritisi para pejabat dan politisi.

Dengan adanya tradisi ritual *mubeng beteng* yang bertepatan pada malam 1 *Sura (Hijriah)*, pada tahun 2007 diikuti banyak kalangan untuk menyampaikan rasa keprihatinan mereka terhadap kondisi bangsa dan negara Indonesia. Tradisi ritual *mubeng beteng* ini digunakan sebagai wadah penyampaian rasa keprihatinan oleh anggota masyarakat, yang secara spiritual di dalamnya mengandung ungkapan rasa prihatin peserta, sesuai dengan kepercayaan masing-masing. Aktivitas fisik yang mereka lakukan dengan *mubeng beteng* akan berdampak kepada penyebarluasan ungkapan rasa keprihatinan mereka kepada segenap lapisan masyarakat. Secara tidak sengaja tradisi ini menimbulkan sosialisasi *laku prihatin* di masa datang. Dari sisi hukum *laku ritual* ini dapat dipertanggungjawabkan. Sebab *laku ritual mubeng beteng* adalah merupakan

⁷ Al Ghazali. *Ihya Ulum Al Din*. (Beirut: Dar al Fikr, tt).

⁸ *Ibid.*, hal. 70.

wadah segolongan masyarakat yang berkeinginan menyampaikan rasa keprihatinan dengan tertib, tulus tanpa *pamrih* sehingga mengundang kepedulian mereka terhadap kondisi bangsa dan negara. *Laku prihatin* ini dilakukan dengan tertib dan teratur, apalagi dilakukan di bawah naungan *laku prihatin* yang diselenggarakan oleh Paguyuban Abdi Dalem Kaprajan Kraton Yogyakarta.

Ritualisme menyambut tahun baru Hijriah dengan *mubeng beteng* adalah bukan aktivitas *mubazir*, pemaknaan *laku prihatin* tersebut paralel dengan *tawakal* dalam Islam dan di lain pihak ekstrapolarisasinya ke dalam etos kerja justru sesuai berlaku dengan tuntutan modernitas.⁹

Kesimpulan

Apa yang terjadi pada diri manusia dan alam semesta seperti hidup, rezeki, jodoh, bencana, penyakit dan kematian adalah sudah menjadi kehendak Allah. Tetapi manusia wajib berusaha, dengan daya upaya serta harapan agar Allah dapat memberikan yang terbaik kepada manusia. Media penyampaian doa yang dilakukan manusia

dengan ekspresi ungkapan rasa, dilakukan dengan berbagai cara termasuk di antaranya adalah melakukan tradisi ritual membisu dengan *mubeng beteng*. Banyak kalangan bersama-sama menyatukan langkah merasa peduli untuk berdoa agar bangsa dan negaranya menjadi lebih baik dari sebelumnya, atau bagi yang beragama Islam dengan cara *membisu* mengelilingi *beteng* kraton sambil berzikir dan berdoa dalam hati. Aspek spiritual *mubeng beteng* memiliki makna yang dalam, baik ditinjau dari konsep *kejawen*, konsep Islam dan konsep modernitas. Ternyata semuanya menjelaskan hal yang sama tentang makna yang terkandung di dalamnya. *Mubeng beteng* tidak bisa hilang begitu saja, sebab ritual ini sekarang tidak hanya dilakukan oleh masyarakat Jawa saja, tetapi sudah bisa diterima dan dilakukan oleh masyarakat etnis lain selain etnis Jawa. Apa yang dilakukan ini dihubungkan dengan kondisi bangsa dan negara saat ini, sebagai suatu bentuk keprihatinan dan berharap agar kondisi itu akan segera berakhir, dan tercapai kondisi yang lebih baik.

Daftar Pustaka

- Ardhani, Mohamad, 1995. *Al Qur'an dan Sufisme*. Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf.
- Ghazali, Al, tt. *Ihya Ullum Al-Din*. Beirut: Dar Al Fikr.
- Sutrisno, Slamet. "1 Sura, Etos Bangsa dan Zaman Waras", dalam *Kedaulatan Rakyat*. 19 Januari 2007.
- Syaltut, M., 1965. *Al Islam, Akidah Wa Syari'ah*. Mesir: Dar Al Qur'an.
- N N. "Ngibarake Pusaka Dwaja Kanjeng Kiai Tunggul Wulung", dalam *Majalah Mekar Sari*. Taun III No. XIX. Juni 1967, Yogyakarta.

⁹ Slamet Sutrisno. "1 Sura, Etos Bangsa dan Zaman Waras", dalam *Kedaulatan Rakyat*. 19 Januari 2007, hal. 12.

MAKNA SIMBOLIK TRADISI PROSESI DI GEREJA GANJURAN

Emiliana Sadilah

Abstrak

Gereja Ganjuran dikenal sebagai salah satu gereja yang memiliki tradisi prosesi atau perayaan *arak-arakan* terhadap Hati Kudus Tuhan Yesus. Tradisi ini sudah lama ada, sejak jaman Belanda dan dilestarikan hingga sekarang. Dari tahun ke tahun (setiap minggu terakhir Bulan Juni) perayaan *arak-arakan* ini mengalami perkembangan. Lebih-lebih setelah ditemukannya sumber air di dekat Candi Ganjuran, perayaan *arak-arakan* ini menjadi semakin meriah. Prosesi yang awalnya hanya dihadiri oleh umat Kristiani daerah setempat kini sudah menjadi milik bangsa kita khususnya yang berdomisili di Pulau Jawa dan Bali.

Kata kunci: Prosesi - Gereja - Makna dan simbol.

Sejarah Gereja Ganjuran

Gereja Ganjuran yang bernama Gereja Hati Kudus Tuhan Yesus Ganjuran berlokasi di wilayah Bantul, tepatnya di Desa Sumbermulyo, Kecamatan Bambanglipuro, Bantul. Gereja Ganjuran didirikan oleh keluarga Schmutzer pada tanggal 16 April 1924. Keluarga Schmutzer, yang pada waktu itu berdomisili di daerah itu sebagai pemilik “Pabrik Gula Gondang Lipuro”. Keluarga ini di samping menjalankan karyanya di bidang ekonomi juga di bidang sosial budaya dengan merintis mendirikan sekolah-sekolah (dirintis tahun 1919); tahun 1920 menjadi perawat dan pekerja sosial; tahun 1921 mendirikan poliklinik; tahun 1924 membuat tempat ibadah (Gereja Ganjuran), dan tahun 1927 mendirikan Candi Hati Kudus Tuhan Yesus (Candi Ganjuran) yang di dalamnya bersemayam arca Hati Kudus. Kemudian pada tahun 1930 mendirikan rumah sakit yang bernama Rumah Sakit Elisabeth. Pada

tahun 1948 sewaktu terjadi *clash II* pabrik gula dibumihanguskan, namun candi, gereja, rumah sakit, dan sekolah-sekolah dibiarkan tetap berdiri.¹

Gereja Hati Kudus Tuhan Yesus Ganjuran dibangun dengan arsitektur Belanda dan bercorak Hindu-Jawa. Hal ini dapat dilihat dari lukisan-lukisan yang ada di altar, patung Tuhan Yesus yang berada di sayap kanan, dan patung Bunda Maria yang berada di sayap kiri. Letak bangunan gereja ini berada pada kawasan Mandala Hati Kudus Tuhan Yesus. Di kawasan ini, bangunan yang ada selain gereja adalah candi, *pasturan*, *susteran*, dan rumah sakit.

Dalam rangka mengemban visi dan misi, ada perkembangan lain baik fisik maupun non fisik. Untuk pengembangan fisik dapat dilihat dari uraian berikut. Pada tahun 1959 gedung gereja diperluas dengan menambah bangunan pada sayap kiri dan kanan. Tahun 1965 ada penambahan ba-

¹Panitia Prosesi, *Panduan Prosesi 2004 di Gereja Ganjuran Sumbermulya Bambanglipura, Bantul, Yogyakarta*, hal. 53 – 55.

ngunan di sebelah timur gereja, yang diperuntukkan untuk *sakristi*, kantor paroki, dan ruang *misdinar*. Tahun 1981 ada penambahan bangunan *pastoran* menjadi 2 lantai. Tahun 1990 Rama G. Utomo memprakarsai pengadaan perangkat *gamelan slendro*. Tahun 1995 membangun kompleks peziarah di komplek Candi Ganjuran, yang dilakukan setelah ditemukan sumber air yang disebut *Tirta Perwitasari*. Tahun 1997 dilakukan peletakan batu pertama dalam rangka membuat panel-panel jalan salib yang bercorak Hindu-Jawa. Pada tahun 1998 pemberkatan sumber air yang berasal dari dasar Candi Hati Kudus Tuhan Yesus. Tahun 2001 pengelolaan Rumah Sakit Elisabeth diambilalih oleh Rumah Sakit Panti Rapih Yogyakarta. Tahun 2002 dipasang konblok di halaman selatan *pastoran*, dan diperuntukkan sebagai areal parkir roda dua. Tahun 2003 digali lagi sumber mata air besar di pintu gerbang selatan candi, dan dibangun juga kamar mandi peziarah berikut rangkaian toiletnya. Selain itu, pada tahun yang sama dibangun 2 buah pendapa kembar untuk berbagai keperluan, seperti: keperluan ibadat gereja, tempat istirahat para peziarah, dan aneka kegiatan *paroki*. Pada tahun 2004 renovasi atap dan cat gereja. Kemudian disusul pembangunan 2 pendapa di kanan-kiri Candi Ganjuran bertujuan untuk mendukung pelayanan para peziarah. Pada tanggal 27 Mei 2006, balkon gereja yang terletak di atas pintu masuk gereja sebelah depan, runtuh akibat gempa yang memporakporandakan daerah ini dan sekitarnya. Pada saat ini gedung gereja masih dalam perbaikan dan belum difungsikan.²

Untuk pengembangan non fisik ada beberapa usaha yang bertujuan untuk merealisasi visi dan misi gereja yaitu dengan diawali mendirikan sebuah organisasi gereja. Organisasi ini dipelopori oleh Rm. M. Jonckbloedt, SJ dan dirintis pada tahun

1970. Dalam perkembangannya, di tahun 1988 Rama. G. Utomo, Pr memprakarsai untuk merevitalisasi dengan cara melakukan penggalan nilai-nilai tradisional budaya Jawa yang sudah lama mengakar dan terus berkembang ke dalam bentuk Misa Kudus. Pada tahun 1989, tepatnya pada bulan Oktober berdiri sebuah paguyuban yang bernama “Paguyuban Tani Hari Pangan Sedunia”, dengan sasaran utama adalah pemberdayaan petani kecil. Pembukaan Paguyuban Tani HPS ditandai dengan dihasilkannya Deklarasi Ganjuran. Tahun 1999 peresmian ‘Paguyuban Hati Kudus Tuhan Yesus’ dan tahun 2000 lahir *Paguyuban Abdi Dalem* yang memiliki misi menjaga kompleks Mandala Hati Kudus Tuhan Yesus dan melayani para peziarah.³

Tradisi Prosesi

Tradisi prosesi di Gereja Ganjuran sudah lama ada, pertama kali diadakan pada bulan Oktober, tepat pada Hari Raya Kristus Raja. Namun dalam perkembangannya, tradisi prosesi diadakan setiap minggu terakhir pada Bulan Juni. Tradisi prosesi ini meniru tradisi yang dilakukan para umat Kristiani di Eropa. Hal ini sangat wajar karena pendiri gereja ini adalah orang Belanda sehingga budaya Eropa tetap dilestarikan. Upaya melestarikan tradisi tidak sama persis dengan budaya Eropa, hanya merupakan hasil inkulturasi dengan budaya Jawa. Dalam budaya Jawa banyak tradisi dilakukan, yang dipahami sebagai sesuatu yang harus dipatuhi, dan dihormati. Hal ini disebabkan tradisi dapat memberikan bahkan menjamin keselamatan hidup mereka hingga ke keturunannya.⁴ Terkait dengan tradisi prosesi ini oleh umat melakukannya secara hikmat, mematuhi dan menghormati seluruh rangkaian upacara hingga selesai.

Kalau menelusuri awal dari sejarahnya, tradisi prosesi ini sudah ada sejak zaman

² *Ibid.*, hal. 57.

³ *Ibid.*, hal. 55–57.

⁴ Yuwono Sri Suwito. “Indikator Ketahanan Budaya Dari Aspek Sosial Budaya”, dalam *Makalah Lokakarya Penyusunan Indikator Ketahanan Budaya*. Tanggal 13 Desember 2005, di Yogyakarta, hal. 2.

Paus Pius X di Eropa. Pada saat itu banyak umat yang mulai ragu dan bimbang terhadap kehadiran Tuhan Yesus Kristus dalam *Sakramen* Mahakudus. Agar tidak terjadi situasi seperti itu dimunculkanlah suatu kegiatan prosesi. Awalnya, prosesi diadakan untuk menepis keraguan umat beriman atas kehadiran Tuhan Yesus Kristus dalam *Sakramen* Mahakudus. Maka saat itu sering diadakan perarakan *Sakramen* Mahakudus ke luar gereja, melintasi jalan-jalan kota yang diikuti oleh seluruh umat gereja. Kegiatan ini terus menerus dilakukan dan menjadi tradisi, yang kemudian diikuti oleh para umat Kristiani dari bangsa-bangsa lain termasuk umat Kristiani yang ada di Indonesia.

Di Gereja Ganjuran, kegiatan prosesi dilakukan sejak gereja ini berdiri tahun 1924. Kegiatan prosesi dilakukan dengan *arak-arakan Sakramen* Mahakudus oleh umat-Nya dengan berjalan mengitari gereja kemudian kembali masuk ke gereja lagi dengan upacara *Misa Sakramen* Maha Kudus di dalam gereja. Dalam perkembangannya prosesi ini dilakukan dengan *arak-arakan Sakramen* Mahakudus oleh petugas dari gereja, menuju Candi Ganjuran (masih dalam lingkup kawasan gereja), kemudian dilangsungkan *Misa Sakramen* Mahakudus di depan candi tersebut. Perubahan ini terjadi karena pada saat itu umatnya sedikit, hanya masyarakat di lingkungan paroki setempat. Namun setelah banyak umat yang ikut dalam perayaan prosesi ini, maka *arak-arakan* tidak diikuti oleh semua umat yang hadir dan kegiatan *misa prosesi* dipusatkan di halaman Candi Ganjuran.

Tujuan prosesi di Gereja Ganjuran ini agar kaum beriman semakin dikuatkan imannya dan dengan penuh keyakinan mau mengakui dan menghormati *Sakramen* Mahakudus. Prosesi memiliki arti perarakan umat yang mengikuti *Sakramen* Mahakudus, yang juga dapat dipahami sebagai sim-

bolisasi atas empati umat mengikuti Tuhan Yesus yang berjalan ke Taman Getsemani. Di tempat yang merupakan simbolisasi Taman Getsemani umat melakukan *astuti*, yaitu pujian kepada *Sakramen* Mahakudus. Di Taman Getsemani itulah Tuhan Yesus membuktikan kesetiaan dan cintanya kepada umat manusia dengan menyatakan kesediaan untuk menderita dan wafat di kayu salib untuk menebus dosa-dosa manusia.⁵

Mengingat begitu pentingnya arti dan tujuan prosesi maka hingga kini prosesi ini menjadi tradisi, setiap tahun mengalami perkembangan. Berdasarkan observasi umat pengikut prosesi, awalnya prosesi hanya dilakukan secara sederhana dengan diikuti oleh para umat di lingkungan setempat. Namun dalam perkembangannya, terlebih setelah ditemukan *Tirta Perwitasari* dekat Candi Ganjuran, tradisi prosesi menjadi sangat ramai diikuti oleh para umat peziarah dari pelbagai tempat, khususnya Jawa dan Bali. Sehubungan dengan itu maka dalam tataran ini prosesi dimaknai sebagai simbol peziarahan umat manusia yang menempuh perjalanan panjang selama hidupnya, namun harus selalu mengarah dan menuju pada Kristus Tuhan dan Raja mereka.

Dalam perayaan prosesi itu diharapkan agar umat yang mengikuti prosesi dapat menimba dari sifat-sifat pribadi Tuhan Yesus Kristus, yang disertai dengan melakukan penghormatan khususnya kepada *Sakramen* Mahakudus. Pada kesempatan itu umat dari berbagai tempat dan dengan berbagai tujuan permohonan dan berkat Tuhan datang untuk menghadap Kristus. Puncak acara umat menyambut kehadiran Tuhan pada *Kirab Agung Sakramen* Mahakudus dan penyambutan *komuni* suci.

Makna dan Simbol

Sebelum melangkah pada uraian tentang makna dan simbol yang ada pada tradisi prosesi, akan dibahas sekilas tentang mengapa ada simbol-simbol. Tradisi prosesi

⁵ Panduan Prosesi, *op.cit*, hal. 70–71.

adalah salah satu strategi dalam melestarikan salah satu wujud budaya bangsa, yang dalam hal ini adalah terkait dengan sistem religi. Dalam religi sistem simbol digunakan manusia (lewat sistem pengetahuan) sebagai *media* untuk berkomunikasi dengan dunianya.⁶ Bahkan menurut Koentjaraningrat, sistem religi dan upacara keagamaan (seperti dalam tradisi prosesi ini) sukar diubah apalagi dihilangkan karena terkandung nilai-nilai (ada di dalam simbol-simbol) yang dianggap berguna dalam hidupnya.⁷

Atas dasar pengertian tadi menunjukkan bahwa dalam suatu upacara keagamaan seperti dalam upacara prosesi ini, banyak simbol-simbol yang digunakan. Mulai dari tempat yang digunakan untuk kegiatan upacara prosesi, peralatan yang digunakan, serta proses/tahap-tahap upacara dalam kegiatan prosesi tersebut, kesemuanya memiliki makna dan simbol. Dengan demikian upacara prosesi merupakan satu rangkaian yang utuh yang dapat dimaknai sebagai suatu kegiatan prosesi yang bersifat religius dan menjadi suatu tradisi.

1. Gereja Ganjuran

Gereja ini menjadi tempat awal dalam melakukan kegiatan prosesi. Sebelum dilakukan *arak-arakan*, terlebih dahulu umat berkumpul di dalam gereja, kemudian baru berjalan keliling gereja bersama *Sakramen Mahakudus*. Namun sekarang, mengingat jumlah umat sangat banyak maka di dalam gereja hanya digunakan untuk berkumpul para petugas (*pastor, misdinar, para diakon, dan pengurus lainnya*) *arak-arakan* saja beserta segala perlengkapannya. Umat berada di luar gereja, di samping kiri kanan jalan yang mau dilewati *arak-arakan Sakramen Mahakudus*.

Secara fisik, gereja merupakan tempat ibadah bagi umat Kristiani namun kalau dimaknai gereja ini memiliki kandungan nilai sebagai simbol persatuan dan perlindungan bagi umat beriman. Di tempat ini selalu diselenggarakan perayaan *ekaristi Sakramen Mahakudus* sebagai lambang kehadiran Tuhan ditengah-tengah umat-Nya. Oleh karena itu, gereja inilah yang seharusnya menjadi tempat persinggahan pertama bagi para peziarah yang ingin memohon perlindungan Tuhan.⁸

2. Candi Ganjuran

Candi Ganjuran letaknya masih dalam satu kompleks dengan gereja, berada di sudut timur laut Gereja Ganjuran. Dulu sebelum ditemukannya sumber air (*Tirta Perwitasari*) candi ini tidak digunakan untuk *Misa Agung* dalam perayaan prosesi ini, khusus sebagai tempat persemayaman Hati Kudus Tuhan Yesus. Oleh umat, candi ini dimaknai sebagai simbol keabadian dan kebesaran Tuhan. Bangunan yang terbuat seluruhnya dari batu ini tidak lapuk oleh waktu dan cuaca, melambangkan penyertaan Tuhan kepada umat-Nya yang bersifat kekal abadi. Juga melambangkan kesetiaan Tuhan yang tidak dibatasi oleh waktu dan situasi (cuaca) apapun. Candi ini sebagai tempat sang raja (hati kudus) bersemayam yang memiliki kebesaran yang abadi/kekal, ditahtakan di dalam candi untuk dipuja dan dimintai pertolongan seluruh umat-Nya. Dalam kaitannya dengan perayaan prosesi, kini candi ini menjadi tempat untuk melakukan kegiatan *Misa Prosesi* yang diawali dengan *mengarak* arca Kristus Raja dari gereja, *diarak* ke candi, dan langsung disemayamkan di dalam candi. Sebagai penghormatan dan pemujaan kepada-Nya, dilakukan *misa*

⁶ Irwan Abdullah. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa: Analisis Gunung Pada Upacara Garebeg*. (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2002), hal. 2.

⁷ Koentjaraningrat. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. (Jakarta: PT. Gramedia, 1980), hal. 12 – 13.

⁸ Panduan Prosesi, *op.cit.*, hal. 66 – 67.

yang dihadiri oleh seluruh umat yang datang ke tempat tersebut.⁹

3. Arca Kristus Raja

Arca Kristus Raja adalah arca Tuhan Yesus Kristus yang diarak dari dalam gereja menuju ke candi. Dalam *arak-arakan* ini dihadiri oleh seluruh umat Kristiani. Umat menghantar arca tersebut dengan kidung-kidung pujian menuju candi untuk disemayamkan. Dalam acara *arak-arakan* arca Tuhan Yesus Kristus ini dimaknai sebagai simbol keagungan dan belas kasih yang tak terhingga, dan melambangkan pengakuan umat beriman pada Sang Penguasa Tunggal, yaitu Tuhan Yesus Kristus. Yesus sebagai raja yang berkuasa dan belas kasih-Nya yang tak terhingga tampak dalam Hati Kudus-Nya yang diserahkan kepada umat manusia dengan dibuktikan melalui penderitaan dan wafat di kayu salib untuk menebus dosa-dosa manusia.¹⁰

Dalam kehidupan umat beriman, arca dimaknai sebagai suatu sarana/jalan untuk menuju ke surga/ke kemuliaan dengan rela berkorban dan melakukan tindakan secara nyata penuh belas kasih seperti yang diberikan oleh Hati Kudus Tuhan Yesus.

4. Tirta Perwitasari

Air suci yang disebut *Tirta Perwitasari* yang ditemukan dari dasar Candi Ganjuran, memiliki simbol sebagai berkat kehidupan yang dianugerahkan kepada segenap umat beriman. Air adalah sumber kehidupan bagi setiap makhluk hidup sehingga dengan adanya sumber air tersebut menunjukkan bahwa Tuhan telah menganugerahkan dengan memberi kehidupan (lewat air tersebut) kepada umat-Nya. Kandungan nilai yang dimaknai air ini bukan sekedar untuk hidup, tetapi hidup untukewartakan belas kasih Hati Kudus-Nya. Itulah sebabnya air yang dianugerahkan tidak sembarang air tetapi

secara medis air ini memiliki banyak kelebihan daripada air pada umumnya.

Tirta Perwitasari ini menjadi salah satu rangkaian dari kegiatan prosesi. Air dianggap suci sehingga memiliki khasiat tersendiri sebagai *berkah* Tuhan digunakan untuk dipercikkan kepada seluruh umat yang mengikuti *Sakramen* Mahakudus pada saat berkat penutup *misa*. Air juga menjadi aneka berkat nyata yang dianugerahkan Tuhan kepada umat-Nya dalam kehidupan sehari-hari. Banyak para peziarah datang ke tempat itu dan mengambil air untuk kepentingan kesehatan/medis, dan ternyata banyak yang berhasil. Dari sinilah menunjukkan anugerah Tuhan yang penuh belas kasih diberikan kepada umat-Nya yang membutuhkan.¹¹

5. Misa Prosesi

Dalam tradisi prosesi, puncak dari seluruh acara adalah *Misa* prosesi. Disebut *Misa* Prosesi karena pada perayaan *misa* yang disebut akbar ini selalu didahului dengan *arak-arakan Sakramen* Mahakudus. *Misa* Prosesi ini dimaknai sebagai simbol penyerahan umat kepada kuasa Hati Kudus Tuhan Yesus. Dalam perayaan akbar ini dilakukan penghormatan kepada Hati Kudus Tuhan Yesus yang ditandai dengan berbagai upacara kebesaran. Pada kesempatan ini para umat yang mengikuti *misa* mempersembahkan sebagian hasil karya mereka yang diungkapkan dalam aneka simbol, yaitu: roti-anggur, hasil bumi, makanan tradisional, *gunungan*, aneka hiasan, uang, dan buah-buahan. Persembahan ini dimaknai sebagai sebagian berkat Tuhan yang terwujud di dalam buah karya manusia yang dihaturkan kembali kepada pencipta-Nya. Sang pencipta (Tuhan) berkenan menerima persembahan itu, hadir mengunjungi umat-Nya dalam *kirab Agung Sakramen* Mahakudus, dan bersatu untuk menyertai umatnya dalam komuni suci. Selanjutnya Sang Pencipta

⁹ *Ibid.*, hal. 67.

¹⁰ *Ibid.*, hal. 38.

¹¹ *Ibid.*, hal. 68.

mengembalikan lagi persembahan (berkat) ini kepada umatnya untuk dibagikan kepada orang-orang yang lebih memerlukannya.

Sesudah *Misa* Prosesi, kenangan akan Tuhan Yesus yang memberi makan lima ribu orang diungkap kembali. Ketika egoisme ditinggalkan dan semua orang bersedia memikirkan kebutuhan sesamanya maka tak akan ada satu orang pun yang berkekurangan karena sebenarnya Tuhan memberi umatnya lebih dari yang dibutuhkan. Ungkapan ini memberi makna bahwa kita sesama manusia harus saling peduli, lebih-lebih kepada orang yang kekurangan hendaknya lebih diperhatikan jangan memikirkan diri sendiri.¹²

6. Kirab Agung Sakramen Mahakudus

Pada saat ini prosesi dirubah menjadi *Kirab Agung Sakramen Mahakudus*, dengan tanpa mengurangi makna dari prosesi itu sendiri. Hal ini dilakukan karena umat yang mengikuti *misa* ini sangat banyak sehingga tidak mungkin seluruh umat yang hadir ikut dalam *arak-arakan* tersebut. Dengan demikian umat duduk di samping kiri kanan tempat yang digunakan untuk lewat *Sakramen Mahakudus*. Kegiatan ini disebut *Kirab Sakramen Mahakudus* yang dimaknai sebagai simbol Tuhan Allah berkenan hadir melewati umat-Nya (yang duduk di kiri kanan) yang menghadap dan mempersembahkan diri, hidup, serta hasil karya mereka.

Kirab Agung Sakramen Mahakudus ini dilaksanakan pada saat *konsenkripsi*, saat roti dan anggur berubah menjadi Tubuh dan Darah Kristus. Dalam *Kirab Agung Sakramen Mahakudus* ini umat yang berkenan dilewati Tuhan, mereka (umat) melakukan sujud dan sembah sebagai lambang kesetiaan umat kepada Sang Maharaja Tuhan Yesus Kristus.¹³

7. Gamelan dan Tarian

Gamelan dan tarian adalah serangkaian kegiatan yang dilakukan untuk *mengayubagya* atas kehadiran Sang Maharaja Tuhan Yesus Kristus. Jadi musik dan tarian Jawa yang dilantunkan merupakan simbol kemegahan, syukur, pujian, dan penghormatan yang dilakukan secara tradisional Jawa, sekaligus sebagai simbol penghargaan pada nilai-nilai tradisional budaya Jawa. Kehadiran Sang Maharaja adalah *moment* yang pantas disyukuri, membuat umat senang, bahagia, dan mengungkapkannya dalam aneka perilaku sukacita. Itulah sebabnya umat *menabuh gamelan* (musik), bernyanyi, dan menari dalam sukacita.¹⁴

Dalam acara prosesi ini menggunakan *gamelan* dan tarian Jawa karena perayaan *Misa Suci* ini pendukungnya adalah suku bangsa Jawa sehingga dikemas dalam budaya Jawa dengan tujuan mudah dipahami dan diterima di kalangan masyarakat Jawa. Dalam hal ini ingin menunjukkan bahwa Tuhan tidak milik sebuah bangsa (seperti bangsa Yahudi karena Yesus lahir di sana) tetapi milik semua bangsa yang beraneka ragam suku bangsa dan budaya yang ada di dunia ini. Dalam budaya Jawa, lantunan bunyi *gamelan* itu sendiri menunjukkan suatu kondisi yang harmoni, ditunjukkan pada bunyi *ricikan gamelan* yang satu dengan yang lain berlainan. Cara memainkannya juga berlainan namun dapat memberikan hasil suara yang indah dan enak didengar oleh siapapun.¹⁵

8. Pakaian Adat

Dalam perayaan prosesi ini selalu menggunakan pakaian adat untuk para petugas kecuali *misdinar* dan *suster* menggunakan pakaian formal yang telah ditentukan. Namun untuk para *pastor*

¹² *Ibid.*, hal. 69.

¹³ *Ibid.*, hal. 72.

¹⁴ *Ibid.*, hal. 72.

¹⁵ Kasidi Hadiprayitno. "Ketahanan Budaya Dari Aspek Filosof Budaya Jawa", dalam *Makalah Lokakarya Penyusunan Indikator Ketahanan Budaya*. Tanggal 13 Desember 2005, hal. 12.

(pemimpin upacara), para *diakon*, penari, *penabuh gamelan* dan petugas lainnya, mengenakan pakaian tradisional/adat Jawa. Hal ini dimaknai sebagai simbol penerimaan suatu bangsa (bangsa Jawa) dengan adat Jawa, tradisi Jawa, dan seluruh budaya serta alam pikirnya. Pakaian adat (Jawa) yang merupakan tampilan luar merupakan cermin hati, alam pikir, dan budaya yang mereka miliki.

Diharapkan dengan mengenakan pakaian adat ini suatu masyarakat mau menerima kehadiran Sang Maharaja dengan sepenuh hati, dan dengan segala penghormatan yang mungkin dapat dilakukan. Dengan demikian, akhirnya seluruh tata hidup (adat dan budaya) masyarakat itu diserahkan sepenuhnya kepada Sang Maharaja yang disambut kehadiran-Nya.¹⁶

9. Paku, Pukul dan Mahkota Duri

Pada saat *Kirab Agung Sakramen Mahakudus* dilengkapi dengan seperangkat alat-alat yang menempel pada diri Tuhan Yesus Kristus waktu disalibkan. Seperangkat alat-alat ini adalah paku, pukul, dan mahkota duri. Ini semua adalah simbol-simbol penyaliban Tuhan Yesus Kristus. Tujuan alat-alat tersebut digunakan dalam perlengkapan perayaan ini adalah untuk mengingatkan kembali seluruh umat yang hadir betapa cinta agung Tuhan Yesus Kristus dengan Hati Kudus-Nya sungguh suci dan mulia. Cinta yang agung itu telah mengatasi ketakutan akan rasa sakit yang ditimbulkan mahkota duri, paku, dan tombak di kayu salib. Cinta agung itu telah membuahkan kesediaan untuk mengorbankan diri dan menyerahkan hidup-Nya di dunia ini kepada umat manusia.¹⁷

Peralatan tersebut juga dimaknai sebagai tanda pengingat bagi seluruh umat

bahwa setiap perbuatan kita yang tidak selaras dengan ajaran Kristus akan menjadi paku, pukul, dan mahkota duri yang baru. Setiap dosa yang kita lakukan berarti paku atau duri baru yang kita tancapkan kepada Yesus Kristus. Sebaliknya, setiap amal kasih yang kita lakukan dapat dipahami sebagai upaya membebaskan Yesus Kristus dari paku-paku dan duri-duri yang menancap pada kaki tangan, dan kepala-Nya.¹⁸

10. Umbul- Umbul (Vandel)

Dalam kaitannya dengan perayaan prosesi ini, *umbul-umbul* digunakan sebagai lambang persekutuan Umat Hati Kudus Tuhan Yesus yang bersedia menghadap dan menyambut kehadiran Sang Maharaja Agung yaitu Yesus Kristus dengan Hati-Nya Yang Mahakudus. Oleh karena itu, pada saat pembukaan (acara prosesi) dimulai *umbul-umbul* ini diarak, sebagai lambang kesediaan umat yang mau menyambut dengan dipimpin oleh imam (pemimpin upacara) yang akan menghantar umat untuk sampai atau bertemu dengan Sang Maharaja Yesus Kristus.¹⁹

Pada *Kirab Agung Sakramen Mahakudus*, *umbul-umbul* kembali diarak dan dijajar sepanjang jalan yang akan dilewati *Sakramen Mahkudus*, sebagai simbol penyambutan seluruh umat kepada Sang Maharaja.

11. Gunung dan Hasil Bumi

Di dalam adat Jawa, seperti dalam upacara *garebeg* selalu ada *gunungan*. *Gunungan* diasosiasikan sebagai suatu tempat yang tinggi letaknya, sesuatu yang suci, tempat Tuhan bersemayam sehingga harus dihormati.²⁰ Hal ini tidak jauh berbeda dengan *gunungan* yang ada pada perayaan prosesi, yang dianalogikan sebagai simbol

¹⁶ Panduan Prosesi, *op.cit.*, hal. 74.

¹⁷ *Ibid.*, hal. 75.

¹⁸ *Ibid.*, hal. 75.

¹⁹ *Ibid.*, hal. 75.

²⁰ Irwan Abdullah, *op.cit.*, hal. 66.

penghormatan umat kepada Tuhan Sang Pencipta dengan menghaturkan sebagian dari hasil bumi yang dimilikinya. *Gunungan* yang dibuat dihiasi dengan hasil bumi, yang semuanya berasal dari umat. Hiasan tersebut berupa sayur mayur, buah-buahan, *jajan pasar*/makanan tradisional, dan dihiasi dengan dekorasi dan bunga. Bagi masyarakat Jawa, *gunungan* melambangkan pemujaan terhadap yang Maha Kuasa yaitu Sang Pencipta bumi dan seisinya. Sementara itu, *ubarampe* yang menghiasi *gunungan* yang berupa sayur mayur, buah-buahan, *jajan pasar*, beserta semua hiasannya, melambangkan atau memiliki makna sebagai simbol ungkapan rasa syukur kepada Sang Maha Pencipta atas segala rahmat-Nya yang telah diberikan kepada umat manusia. Sebagai ucapan rasa syukur ini maka umat mempersembahkan sebagian dari pemberian rahmat itu kepada-Nya.²¹

Berdasarkan pemahaman itu maka pemaknaan simbol-simbol di dalam perayaan prosesi ini tidak jauh berbeda dengan uraian di atas, yang intinya adalah umat mempersembahkan sebagian hasil bumi miliknya yang diakui sebagai rahmat Tuhan, sebagai tanda rasa syukur kepada-Nya atas segala rahmat dan berkat yang diberikan kepada umat manusia. Dalam kepercayaan Kristiani, umat Kristiani mensyukuri berkat yang telah diterima dan mempersembahkan sebagian hasil yang dimiliki itu kepada yang memberi berkat yaitu Tuhan Yesus Kristus Raja Semesta Alam. Oleh karena pada perayaan prosesi ini Tuhan hadir di tengah-tengah umat maka Tuhan berkenan menerima persembahan itu, namun kemudian menyerahkan kembali kepada umat-Nya untuk dibagikan kepada orang-orang yang lebih membutuhkan.

Diharapkan dalam suasana ini semua umat bisa bersikap hormat, jangan sampai terjadi semacam penjarahan terhadap semua *berkah* yang dipersembahkan itu. Umat

harus menghormatinya dan memperlakukannya dengan baik, dan sedapat mungkin mau berbagi kepada sesamanya yang berkekurangan, miskin, dan yang tertindas. Sehingga dengan demikian berkat ini betul-betul memiliki arti yang sangat mendalam bagi kehidupan manusia.

12. *Baldegen, Elar Merak*

Peralatan lain yang ikut melengkapi perayaan prosesi ini adalah *baldegen* dan *elar merak*. Keduanya ini dimaknai sebagai simbol kebesaran Sang Maharaja. *Baldegen* itu sendiri mempunyai fungsi ganda yaitu sebagai pintu gerbang dan sebagai peneduh. Menurut sejarah, pada zaman dahulu raja-raja di Timur Tengah kalau bepergian menggunakan *tandhu* (ini sama seperti raja-raja di Jawa), yang dilengkapi dengan *baldegen* ini dengan tujuan supaya tidak kepanasan oleh cuaca di luar. Di samping itu, agar raja merasa nyaman dalam perjalanannya juga dilengkapi dengan kipas kebesaran yang bahannya dari bulu merak.²²

Terkait dengan penalaran itu maka di dalam perayaan prosesi ini *baldegen* dan *elar merak* digunakan sebagai simbol penghormatan yang setinggi-tingginya oleh umat kepada Sang Maharaja. Secara religius, *baldegen* melambangkan adanya batas pemisah antara surga dengan bumi, baik dan buruk, jasmani dan rohani. Dalam *Kirab Agung Sakramen Mahakudus*, *baldegen* tidak ikut diarak, namun yang jelas *baldegen* menjadi simbol jalan keluar dan masuk kembali ke dunia abadi.

13. *Dupa dan Anglo/Tungku*

Dupa dan *anglo* juga ikut melengkapi perayaan prosesi ini. Dalam kepercayaan animisme dan dinamisme sering dijumpai orang-orang membakar dupa/kemenyan dengan menggunakan *anglo/tungku*. Ini dilakukan sebagai tanda penghormatan kepada Tuhan dan leluhurnya dengan mengi-

²¹ Panduan Prosesi 2004 di Gereja Ganjuran, hal. 76.

²² *Ibid.*, hal 78.

rim doa dan bau harum dari dupa. Dalam kepercayaan umat Kristiani, pembakaran dupa ini mengingatkan pada cerita persembahan Habel yang diterima oleh Tuhan yang tampak pada asap putih yang membubung ke atas/ke surga. Sementara bau harum dianalogikan sebagai suatu pemandangan yang indah yang melambangkan kehadiran Tuhan yang membahagiakan, menyegarkan, menyembuhkan, dan memuaskan jiwa.²³

Pada intinya dilakukan pembakaran dupa dengan *anglo* sebagai tempatnya, dengan harapan agar doa dan persembahan umat yang *diunjukkan* sungguh harum mewangi, naik ke hadirat Tuhan Hyang Maha Kuasa dan diterima di hadapan Tuhan dengan senang hati.

14. *Songsong /Payung*

Dalam tradisi Jawa, payung mengandung makna ganda yaitu sebagai peneduh dan sebagai pengayom. Logikanya payung sebagai peneduh dipergunakan untuk melindungi sang raja yang diarak supaya tidak kena panas dan hujan. Sebagai pengayom, payung sebagai simbol yang memiliki peran atau fungsi dari pihak yang mengenakannya yaitu selaku pengayom, pelindung, penguasa yang memberi keteduhan.²⁴

Dalam konteks liturgi *inkulturatif* di Gereja Ganjuran pada perayaan prosesi, payung dimaknai sebagai alat untuk memuliakan atau mengakui kebesaran Sang Maharaja Yesus Kristus yang bertahta dengan Hati Kudus-Nya. Para umat yang hadir menghadap dan menyembah sebagai tanda hormat kepada Sang Maharaja, saat payung itu diarak lewat dihadapan para umat.

Penutup

Berdasarkan uraian tentang 'Tradisi Prosesi Di Gereja Ganjuran', dapat ditarik sebuah kesimpulan sebagai berikut:

Menurut sejarah, tradisi prosesi ada sejak jaman dulu tepatnya sejak dibangun gereja pada tahun 1924. Keberadaannya meniru tradisi yang ada di Eropa, namun dalam aktualisasinya mengkombinasikan budaya Eropa dengan Jawa. Hal ini dapat dilihat dari semua rangkaian upacara yang menggunakan perlengkapan dan peralatan secara tradisional seperti layaknya yang diperbuat oleh orang Jawa.

Kalau dilihat sejak persiapan hingga jalannya perayaan *arak-arakan* sampai selesai upacara, dilakukan secara hikmat penuh dengan harapan atas hadirnya Sang Maharaja Tuhan Yesus Kristus. Umat yang datang dari berbagai daerah (khusus Jawa dan Bali) dan dari berbagai suku bangsa, rela menanti kehadiran Sang Maharaja sebagai Tuhan penyelamat manusia hingga perayaan itu selesai.

Jalannya *arak-arakan* dimulai dari dalam gereja dan berakhir di depan Candi Ganjuran. Di candi ini acara inti dari perayaan prosesi ini dilakukan yaitu *Misa Prosesi*. Sebelum sampai pada *Misa Prosesi* didahului dengan *arak-arakan Sakramen Mahakudus* yang dilengkapi dengan berbagai rangkaian lainnya termasuk *gunungan* dan *ubarampenya*.

Peralatan dan perlengkapan yang digunakan untuk meluhurkan nama Tuhan cukup banyak jenis dan jumlahnya dan itu semua memiliki makna dan simbol-simbol yang berkaitan dengan hubungan manusia baik secara horisontal maupun vertikal. Mengingat tradisi prosesi ini memiliki manfaat bagi pendukungnya maka sampai sekarang masih dilestarikan, meskipun dalam tahun ke tahun mengalami perkembangan. Kini tradisi prosesi ini tidak hanya menjadi milik umat di wilayah Gereja Ganjuran saja, namun telah menjadi milik bangsa kita khususnya yang tinggal di Jawa dan Bali.

²³ *Ibid.*, hal. 79

²⁴ *Ibid.*

Daftar Pustaka

- Abdullah , Irwan, 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa: Analisis Gunungan Pada Upacara Garebeg*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Hadiprayitno, Kasidi. “Ketahanan Budaya Dari Aspek Filosofi Budaya Jawa”, dalam *Makalah Lokakarya Penyusunan Indikator Ketahanan Budaya*. Tanggal 13 Desember 2005 di Yogyakarta.
- Koentjaraningrat, 1980. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Panitia Prosesi, 2004. *Panduan Prosesi 2004 di Gereja Ganjuran, Sumbermulyo, Bambanglipuro, Bantul, Yogyakarta*.
- Yuwono Sri Suwito, 2005. “Indikator Ketahanan Budaya dari Aspek Sosial Budaya”, dalam *Makalah Lokakarya Penyusunan Indikator Ketahanan Budaya*. Tanggal 13 Desember 2005 di Yogyakarta.
- Data Primer, 2004. Pengamatan Langsung dan Partisipasi di Lapangan sebagai umat.

TRADISI PEMBACAAN BARZANJI BAGI UMAT ISLAM

Siti Munawaroh

Abstrak

Barzanji atau *sholawat barzanji* (*berjanjen*) adalah bentuk kesenian yang bernafaskan Islam atau sebagai sarana dakwah Islam, dengan *Kitab Barzanji* sebagai sumbernya. Seni budaya Islam ini dapat dikategorikan sebagai kelompok seni pertunjukan yang terdiri dari vokal, musik atau instrumen *terbang*, dan tanpa tari atau gerakan anggota badan. Kelompok dalam kesenian ini cukup banyak lebih dari 20 orang bisa laki-laki atau perempuan muda atau dewasa. Kesenian pembacaan *barzanji* ini pada umumnya ditampilkan pada malam hari dengan posisi berdiri. Kesenian ini berkenaan dengan aspek keagamaan dan juga terkait dengan kehidupan bermasyarakat yang berada di daerah pedesaan. Hal ini karena masyarakat pedesaan memiliki tingkat kegotongroyongan yang cukup tinggi. Aspek keagamaan dan kehidupan karena bisa ditampilkan pada perayaan hari-hari besar Islam, tujuh bulan usia kehamilan atau *tingkeban*, *nadar*, dan lain sebagainya.

Kata kunci: Barzanji - Tradisi - Islam.

Pendahuluan

Sebagaimana diketahui Islam berasal dari wahyu Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad S.A.W. Menurut Rifyal Ka'bah menerangkan bahwa wahyu itu adalah petunjuk yang menerangi jalan hidup manusia, dan Nabi Muhammad S.A.W. adalah suri teladan yang mendemonstrasikan petunjuk tersebut dalam kehidupan ini melalui ucapan, gerak-gerik, perubahan, dan sikap beliau sehari-hari. Karena itu beliau disebut Alquran sebagai rahmat bagi seluruh umat.¹

Allah Yang Maha Tahu memahami naluri manusia yang suka berkumpul dan berkelompok dalam kehidupan sosial. Karena itu, Ia mengarahkannya untuk tujuan-tujuan positif dalam rangka beribadah dan mengingat-Nya. Apa pun jenis kegiatan

beriman, menurut tuntutan Islam, semuanya adalah dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah S.W.T.

Dalam hal hari besar, agama Islam menetapkan Hari Raya Puasa dan Hari Raya Haji sebagai hari besar umat Islam. Keduanya adalah hari bersuka ria untuk mensyukuri nikmat Allah yang dirayakan pada hari dan tanggal tertentu. Ada hari perkawinan yang dirayakan dengan *walimatul ursy* dan ada hari kelahiran yang dirayakan dengan pesta *aqiqah* (*kekahan*). Selain itu, juga ada anjuran menjamu tamu, memberi makan orang miskin dan orang yatim, mengundang tetangga, karib kerabat serta kenalan untuk makan bersama.

Di Daerah Istimewa Yogyakarta bagi masyarakat yang beragama Islam dalam merayakan hajatan seperti tersebut di atas

¹ Rifyal Ka'bah. "Tradisi dan Perayaan", dalam *Republika*. Sabtu 19 November 1994, hal. 6.

yakni hari perkawinan, hari kelahiran dan acara-acara penting yang berkaitan dengan siklus kehidupan, selain diadakan makan bersama-sama juga diramaikan pula dengan berbagai kesenian khususnya yang bertema-kan Islami. Menurut Kuntowijoyo, di Daerah Istimewa Yogyakarta banyak kesenian yang bertema-kan Islam seperti kesenian *Badui*, *Selawatan Mondreng*, *Kuntulan*, *Rebana*, *Rodat*, *Qasidah* atau *Samroh*, dan kesenian pembacaan *Kitab Barzanji* atau *selawatan*. Walaupun kesenian-kesenian yang bernafaskan Islam tersebut sekarang sudah mengalamikan penyusutan.²

Satu dari sekian kesenian yang bertema-kan Islami dan hingga sekarang masih dilestarikan juga dijadikan suatu kebiasaan atau tradisi bagi umat Islam di Daerah Istimewa Yogyakarta khususnya di Bantul adalah pembacaan *Barzanji* atau istilah lokal *berjanjen*. Setiap desa bahkan dusun memiliki perkumpulan atau organisasi kesenian *Barzanji* ini, seperti di Dusun Bolon, Kelurahan Palbapang, Kabupaten Bantul. Di daerah tersebut ada dua perkumpulan kesenian *Barzanji* yaitu satu kelompok laki-laki yang dipimpin oleh Bapak Abdullah yang dibantu oleh Bapak Zainudin seorang Guru *Madrasah Tsanawiyah* Wonokromo dan kelompok satunya adalah perempuan yang dipimpin oleh Ibu Dhakir, pensiunan Departemen Agama Bantul yang dibantu Ibu Nurkhasanah seorang Guru Agama Islam. Kelompok kesenian *Barzanji* perempuan ini pernah menjadi juara sebanyak tiga kali tingkat Kabupaten Bantul. Terakhir dalam perlombaan pembacaan *Barzanji* pada tahun 2002 di Balai Muslimin Bantul, kelompok ini menjadi juara tiga.

Pembahasan

Barzanji adalah satu dari sekian buku yang bernafaskan Islam yang tujuannya

untuk berdakwah melalui seni, dan *Kitab Barzanji* sebagai sumbernya. Oleh karena itu, seluruh anggota kesenian ini juga beragama Islam. Bagi masyarakat atau umat yang menganut agama Islam membaca *barzanji* atau *Kitab Barzanji* adalah baik dan malahan mendapatkan pahala, karena isi yang terkandung dalam kitab tersebut mengisahkan perjalanan, kehidupan dan perilaku atau keteladanan Nabi Muhammad S.A.W. melalui kesenian yakni nyanyian dengan syair Islami yang biasa disebut dengan *selawatan*. Bagi umat Islam, pembacaan *Barzanji* yang ditulis dengan bahasa Arab ini pada umumnya ditradisikan dalam hubungannya dengan peristiwa kelahiran anak yang baru berumur tujuh hari, *selapan* atau 35 hari, yang dilaksanakan bersamaan pula dengan acara *aqiqah* (*kekahan*) dengan penyembelihan kambing.

Kuntowijoyo, dalam Endah Susilantini menjelaskan bahwa bagi sebagian masyarakat Jawa yang tinggal di desa atau di daerah pantai, tentunya yang beragama Islam dalam memperingati hari *selapanan bayi* kadang-kadang mementaskan tradisi *selawatan* yang bersumber pada *Kitab Barzanji*. Lebih lanjut mereka mengatakan lagu-lagu yang disajikan dalam pementasan, disesuaikan dengan kepentingan dalam pertunjukan misalnya khitanan, perkawinan, dan hari besar Islam. Syairnya merupakan puji-pujian kepada Tuhan atau Nabi. Sementara untuk memperingati kelahiran bayi (*bayen*), syairnya adalah berisi harapan-harapan supaya kelak anak berguna bagi agama, nusa dan bangsa.³ Kesenian *Barzanji* ini sangat dinamis dalam arti syair selalu disesuaikan dengan perkembangan jaman, namun unsur aslinya masih tetap utuh yakni dari *Kitab Barzanji*.

Kelestarian kepercayaan tradisi tersebut bagi umat Islam di Jawa dan khususnya di Bolon Palbapang Bantul, mempunyai kan-

² Kuntowijoyo, dkk. *Tema Islam Dalam Pertunjukan Rakyat Jawa: Kajian Aspek Sosial, Keagamaan, dan Kesenian*. (Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Depdikbud, 1986/1987), hal. 12-13.

³ Endah Susilantini. *Serat Dzikir Maulud: Kajian Aspek Keagamaan dan Tradisi Masyarakat*. Naskah belum diterbitkan. (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, 2006), hal. 6.

dungan nilai-nilai yang cukup baik bagi pendukungnya seperti ajaran moral, keagamaan, budi pekerti, dan sejarah (semenjak lahir, menjadi anak dewasa hingga menjadi rasul). Menurut Endah Susilantini, bahwa syair *Kitab Barzanji* berisikan keteladanan Rasullulah seperti ajaran akhlak, ibadah, dan amaliah.⁴

Dikatakan sebagai ibadah dan dakwah, karena pelaku dari kesenian *Barzanji* (membaca *Kitab Barzanji* yang berisi keteladanan Nabi) ini sendiri merupakan perbuatan baik atau ibadah yang akan mendapatkan pahala dari Allah atau Tuhan. Selain itu, di dalam berkesenian ini juga diselipkan penyampaian pesan-pesan keagamaan atau bisa disebut sebagai alat penyampaian dakwah, agar masyarakat selalu taat beribadah. Sementara amaliah bagi seorang yang menganut agama Islam (muslim) dipergunakan sebagai jalan untuk menjaga *kemaslahatan* atau perbuatan yang bermanfaat dan mencegah *kemudharatan* atau hal yang tidak berguna, baik dengan Tuhannya maupun antara sesama.

Dengan demikian boleh dikatakan bahwa, suatu warga masyarakat akan merasa puas dan bahagia, apabila telah melaksanakan tradisi atau upacara tersebut. Selain itu, mereka merasa bahagia karena yang menjadi kewajibannya serta menjadi tanggung jawab mereka sebagai orang tua dan pendukung tradisi yang disunahkan oleh junjungan-Nya yakni *Allah Subhanahu Watangala* telah dilaksanakan. Dapat juga sebagai dorongan dasar manusia untuk mempertahankan dan melestarikan hidupnya yang diwujudkan dalam hubungannya dengan manusia dan manusia dengan Tuhannya, baik secara langsung atau tidak langsung. Unsur-unsur tersebut ternyata telah meresap dalam sanubari masyarakat pedesaan dan dihayati sebagaimana suatu bagian dari kebutuhan kehidupannya terutama dalam rangka pembangunan mental spiritual melalui ber-

kesenian *Barzanji*.⁵

Tradisi dalam suatu upacara tradisional dalam hal ini kelahiran (*bayen*) merupakan bagian yang integral dari kebudayaan masyarakat pendukungnya. Kelestariannya dimungkinkan karena fungsinya bagi kehidupan. Pendukung tradisi atau upacara tradisional itu dilakukan oleh setiap warga masyarakat karena dirasakan dapat memenuhi suatu kebutuhan, baik secara individual, kemasyarakatan maupun secara agama yakni Tuhannya dan Nabi Muhammad S.A.W. Kemasyarakatan yakni sesuai dengan kodrat manusia sebagai mahluk sosial.

Kesenian *solawat Barzanji* hanya vokal tanpa adanya suatu gerakan atau tarian. Supaya kesenian ini juga disenangi oleh kaum muda dan tidak membosankan, maka dalam perkembangannya ditambahkan dengan musik yakni rebana dan *keyboard* sebagai pengiringnya. Jumlah anggota tidak terbatas bisa laki-laki atau perempuan baik generasi muda atau orang-orang tua, namun personil atau peserta waktu pementasan dalam suatu perlombaan atau diundang dalam suatu hajatan di luar maupun di dalam daerah pada umumnya kurang lebih 25 orang.

Kemudian pementasan umumnya dilakukan pada malam hari yakni mulai pukul 19.30 sampai dengan 23.00 dalam posisi duduk, sehingga bisa dilakukan di dalam rumah, halaman atau panggung. Posisi berdiri hanya pada waktu adengan vokal atau ayat-ayat *Barzanji* dilagukan yang disebut dengan *As-srokal* atau *srokal*. Pada waktu *srokal* di sini semua yang mengikuti acara *barzanji* posisi berdiri sambil berjajar-jajar dan berhadapan, karena semua syair yang dibaca ataupun yang dilagukan berkenaan dengan saat kelahiran Nabi Muhammad S.A.W. Dengan kata lain untuk memberi penghormatan serta menyambut kelahiran bayi yang nantinya bakal menjadi seorang

⁴ *Ibid.*, hal. 40.

⁵ Kuntowijoyo, dkk., *op.cit.*, hal. 30.

Nabi utusan Tuhan.⁶ Kemudian oleh pendukung tradisi dalam posisi *srokal* ini si bayi yang sedang dilakukan *hajatan* digendong menuju orang yang dituakan untuk pemotongan rambut sekaligus memberi doa. Selanjutnya bayi di ajak keliling atau menghampiri semua yang hadir juga untuk memberikan doa sambil meniup sebanyak tiga kali di kepala si bayi. Pemotongan rambut dengan maksud mensucikan atau membersihkan.

Dalam hal perlengkapan para pemain seperti kostum atau *make up* pada umumnya tidak seperti kesenian yang bersifat Islami lainnya. Hal ini karena para pemain hanya memakai pakaian biasa. Hal terpenting adalah pakaian sopan dan rapi, bila tampil dalam perlombaan atau pentas, seperti yang dilakukan oleh anggota kesenian *Barzanji* di Dukuh Bolon, tampil dengan mengenakan seragam.⁷

Jalan Pementasan Kesenian Pembacaan *Barzanji*

Pertama-tama mengucapkan *Assalamu 'alaikum* dan membaca *Surat Al-fatikhah*, yaitu surat pembuka dalam kitab suci *Alquran* yang dianggap sebagai induk dari kitab suci bagi umat Islam, oleh pimpinan perkumpulan kesenian dan dilanjutkan sekaligus sebagai *pambowo*. Kemudian diikuti bacaan *solawat* Nabi yang berbunyi *Sholu'ala Nabi Muhammad* yang selanjutnya dijawab oleh anggota jamaahnya dengan bacaan *Allahumma sholi'alahi*. Selanjutnya pemimpin dan juga diikuti semua jamaah yang hadir bersama-sama menyanyikan dan membacakan lagu-lagu syair *solawat* yang berbunyi seperti berikut:

*Allahumma sholli 'alamuhammad,
Yaa robbi sholli 'alaaahi wa sallim*

(Ya Allah sholawat atas Muhammad, Ya Robbi sholawat atasnya dan selamatlah)

*Ya robbi sholli 'alaa Muhammad,
Ya robbi sholli 'alaaahi wa sallim.*

(Ya Robbi sholawat atas Muhammad, Ya Robbi sholawat atasnya dan selamatlah)

Kemudian pemimpin melanjutkan bacaan *solawat* barzanji pada bait berikutnya dua bait-dua bait sampai ke delapan belas bait yang setiap dua bait para jama'ahnya bersama-sama menjawab: *Ya robbi sholli 'alaa Muhammad, Ya robbi sholli 'alaaahi wa sallim*. Adapun bait pertama yang dibaca oleh pemimpin atau yang mendapat giliran membaca bacaannya adalah sebagai berikut:

*Fii hubbi sayyi dinaa Muhammadin,
nuurul libadril hudaa mutam mamun*

(Cintaku hanya paduka Muhammad, cahaya petunjuk bagi purnama)

*Qolbii yahinnu ilaa Muhammadin,
Maazaala miw wuj dihii mutay yamun*

(hatiku rindu kepada Muhammad, selalu.....)

Setelah pemimpin selesai menyanyikan syair *solawat* dalam kitab *barzanji* sebanyak 18 bait kemudian pemimpin kadang-kadang menyanyikan lagu-lagu yang berisikan dakwah seperti dibawah ini:⁸

*Nasabun tah sibul 'idaa bihulaahu,
Qolla dat haa nujuu mahaa jauza-'u*

(Miskin ya orang miskin, miskin belajar Quran, sungguh-sungguh orang Islam Dari Allah Tuhan Pangeran)

*Habbadhaa 'iqdusuu da diw
wafakhorin, anta fiihil yatii
matul'ash maa-'u.*

(Ingat-ingat malam dan siang, badanmu itu seperti wayang, jangan sekali tinggal sembahyang, nyawamu itu akanlah hilang).

⁶ Endah Susilantini, *op. cit.*, hal. 117.

⁷ Wawancara dengan Bu Dhakir, tanggal 5 April 2007.

⁸ Maktabu Rohlan An-nasar. *Majmu'atal Mawalid*. (Terjemahan Indonesia, tt), hal. 76.

Setelah melantunkan lagu-lagu yang berisikan dakwah di atas, maka adegan selanjutnya adalah *Assrokal* atau *srokal*. Seperti yang telah diuraikan sebelumnya adegan *Assrokal* atau *srokal* semua yang hadir dalam acara pembacaan selawat *Barzanji* berdiri berjajar-jajar sambil berhadap-hadapan. Hal ini karena syair yang dinyanyikan berkenaan dengan kelahiran Nabi Muhammad S.A.W. Selain itu, menghormat dan menyambut kedatangan si bayi yang sedang di *Khajati* dan diharapkan si bayi tersebut nantinya berguna bagi keluarga, agama, bangsa dan negara. Para tamu yang hadir semua berdiri, pemimpin beserta rombongan kesenian menyanyikan lagu sebagai *pambowo* yang pertama yakni sebagai pembuka akan dibacanya syair kitab *Barzanji*, seperti berikut:

Shollallohu 'ala Muhammad

(Sholawat Allah atas Muhammad)

Shollallohu 'alaihi wa sallam

(Sholawat Allah atasnya dan selamatlah)

Kemudian lagu *pambowo* yang kedua adalah sebagai berikut:

Yaa Nabi salamun 'alaika

(Wahai Nabi selamat atasmu)

Yaa Rasul salamun 'alaika

(Wahai rasul selamat atasmu)

Yaa habib salam 'alaika

(Wahai kekasih selamat atasmu)

Shollawatullah 'alaika

(Selamat rahmat Allah atasmu)

Syair-syair lagu *pambowo* pertama dan kedua tersebut di atas semua tamu undangan yang hadir dalam acara ini dimohon ikut juga melantunkan lagu tersebut. Kemudian pembawa atau membaca syair *Kitab Barzanji* bait selanjutnya seperti berikut:⁹

Asyraqol badru 'alaika

(Bulan purnama telah tampak bagi kita)

akhtafat minhul buduru

(beringsutlah purnama-purnama yang lain)

Mitslahus nikmaa ro-ainaa

(keindahanmu tidak tertandingi)

Qoth thuyaa wajhas sururi

(wahai wajah yang berseri-seri)

anta syamsun Anta badrun

(Engkaulah matahari Engkaulah purnama sempurna)

anta mish baa hush shuduuri

(Engkaulah cahaya diatas cahaya)

anta iksiru wa gholi

(Engkaulah sang penawar)

anta mish bahus shuduri

(Engkaulah sang pelita hati)

Selanjutnya semua yang hadir menjawab atau melantunkan lagu *pambowo* kedua saja yakni seperti berikut:

Yaa Nabi salamun 'alaika

(Wahai Nabi selamat atasmu)

Yaa Rasul salamun 'alaika

(Wahai Rasul selamat atasmu)

Yaa habib salam 'alaika

(Wahai kekasih selamat atasmu)

Shollawatullah 'alaika

(Sholawat Allah atasmu)

Kemudian diteruskan lagi lagu-lagu bait berikutnya oleh pembawa lagu. Perlu diketahui pembawa lagu atau yang menyanyikan lagu bait satu ke bait berikutnya di sini bergantian. Begitulah dalam menyanyikan lagu dalam adegan *As-rokol* atau *srokal* (pembawa membaca bait-bait di bawahnya sebanyak (4 bait) kemudian semua rombongan dan yang hadir menyanyikan lagu *pambowo*) dan seterusnya sampai kurang lebih lima kali. Dalam pementasan adakalanya syair-syair adegan *as-srokol* yang

⁹ *Ibid.*, hal. 26-27.

berjumlah 39 bait dinyanyikan semua, namun adakalanya tidak atau menyesuaikan karena waktu pementasan adalah malam hari dan dengan posisi berdiri, sehingga mudah lelah.

Selesai membacakan atau menyanyikan lagu *As-srokal* atau *srokal*, adegan selanjutnya membaca *Kitab Barzanji* tetapi tidak dilagukan dan dengan posisi duduk kembali. Kemudian selesai pembacaan tersebut berakhirilah pembacaan bagi kelompok kesenian *Barzanji*, yang kemudian diakhiri dengan pembacaan do'a yang biasanya juga diambilkan dari kitab *Al-Barzanji* juga dan dibawakan oleh pemimpin atau *sesepuh* kelompok kesenian.

Penutup

Barzanji adalah satu dari sekian buku yang bernafaskan Islami yang dijadikan sebagai sumber dalam tradisi pembacaan *barzanji* atau *berjanjen* bagi umat Islam. Isi dari buku *Kitab Barzanji* ini merupakan pujipujian kepada Nabi dan juga berisi kisah-kisah sekitar Nabi, namun unsur yang terpenting dalam buku ini adalah syair-syair yang memuji kepribadian dan *akhlakul karimah* atau budi utama Nabi Muhammad S.A.W. Jadi mengagungkan nama Allah dan Nabi yang diwujudkan dalam bentuk seni, sebagai seni tradisional yang dilakukan sesuai dengan salah satu wujud dari pengabdian mereka kepada panutannya.

Kesenian *barzanji* sesungguhnya merupakan suatu kesenian tanpa musik dan terdiri dari vokal saja. Namun, dalam perkembangannya sekarang memakai musik yaitu *terbang* dan kadang *keyboard*. Karena memakai alat musik *terbang*, maka kesenian *barzanji* ini dimasukkan dalam seni *terbangan* atau *selawatan*. Unsur *terbang* sangat menonjol sebagai instrumen musik *Barzanji* ini dan ternyata kesenian ini juga sudah dikenal sejak masuknya Islam di Indonesia kemudian dijadikan sebagai ciri khas bagi seni musik Islam.

Pada umumnya, pembacaan *kitab Barzanji* atau kesenian ini ditampilkan pada

saat acara atau tradisi *aqiqah* atau *kekahan* dan atau juga ditampilkan dalam acara *selapanan* (*bayen*) atau 35 hari usia bayi. Bagi keluarga, kelahiran anak adalah sesuatu yang sangat membahagiakan, apalagi anak tersebut merupakan dambaan yang mulia bagi kedua orang tuanya. Anak adalah amanah, atau anak adalah titipan Tuhan itulah ungkapan sebagian besar masyarakat. Dengan demikian, kelahiran anak adalah sepenuhnya menjadi tanggungjawab orang tua untuk membesarkan dan mendapatkan pendidikan. Satu dari sekian pendidikan dan tanggungjawabnya sebagai orang tua serta salah satu dari pengabdian mereka pada Tuhannya adalah mengadakan *kekahan* yaitu menyembelih kambing 2 (dua) ekor bila anak laki-laki dan 1 (satu) ekor kambing apabila anak yang dilahirkan perempuan.

Untuk memeriahkan acara tersebut sebagian besar masyarakat yang berada di daerah pedesaan mengundang kelompok kesenian atau pembacaan *Kitab Barzanji* yang berisi puji-pujian untuk menyongsong kelahiran Nabi. Oleh karena itu, maka kesenian tersebut dipentaskan. Pementasan ini tidak lain bertujuan untuk menghormati bayi supaya mendapatkan *berkah* dan rahmat-Nya. Mengapa tradisi ini banyak dilakukan di daerah pedesaan? Hal ini disebabkan karena di daerah pedesaan masih menunjukkan sifat gotong-royong yang tinggi, walaupun ekonomi mereka sudah membaik, seperti yang ada pada masyarakat di Pedukuhan Bolon Palbapang Bantul. Tradisi *Barzanji* malahan tidak hanya untuk menyemarakkan kelahiran anak atau dalam acara *kekahan* saja, tetapi juga dalam acara pernikahan, tradisi tujuh bulan (*tingkeban*), dan khitanan (peristiwa lingkaran hidup). Malahan sekarang *Barzanji* dipentaskan dalam acara pada hari-hari besar Islam dan hari besar nasional. Di Kabupaten Bantul pernah diadakan suatu perlombaan atau festival *Barzanji*. Ini semua tidak lain sebagai media dakwah sekaligus mengagungkan nama Allah dan Nabi Muhammad SAW, yang diwujudkan dalam bentuk seni.

Daftar Pustaka

An-nasar, Maktabu Rohlan, tt. *Majmu'atal Mawalid*. (Terjemahan Indonesia).

Endah Susilantini, 2006. *Serat Dhikir Maulud: Kajian Aspek Keagamaan dan Tradisi Masyarakat*. (Naskah belum diterbitkan). Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

Kuntowijoyo, dkk., 1986. *Tema Islam Dalam Pertunjukan Rakyat Jawa: Kajian Aspek Sosial, Keagamaan, Dan Kesenian*. Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Depdikbud.

Rifyal Ka'bah. "Tradisi dan Perayaan", dalam *Republika*. Sabtu 19 Nopember 1994.

PERUBAHAN DAN PERGESERAN SIMBOL DI KOTA YOGYAKARTA 1945 - 1949

Dwi Ratna Nurhajarini

Abstrak

Masa lalu (masa kolonial, pendudukan Jepang, revolusi maupun masa kemerdekaan) semuanya meninggalkan jejak di kota-kota (terutama kota-kota besar) di Indonesia. Jejak-jejak peninggalan masa lalu seringkali menjadi simbol penguasa. Oleh karena itu penguasa baru sering berusaha membuat simbol baru dan menghapus simbol penguasa sebelumnya. Simbol baru yang dibuat, adalah dalam rangka menanamkan identitas baru dalam budaya dan masyarakat serta menghadirkannya dalam wajah kota. Sebuah simbol kota, baik itu arsitektur, ruang politik, atau desain kota mengandung pesan-pesan politis dan membentuk terbangunnya konstruk identitas sosial, identitas bangsa dan negara.

Kata kunci: Simbol kota - Perubahan - Yogyakarta.

Pengantar

Perkembangan kota pada dasarnya tidak lain adalah penggunaan ruang secara terus menerus. Hal yang demikian tidak terpisahkan dari perkembangan kota itu adalah penggunaannya secara simbolik. Kota senantiasa berubah dari masa ke masa baik dalam batasan ukuran, isi, maupun keragaman simbol yang ada. Secara sosiologis, kota dimediasikan lewat simbol. Dalam realitas kota kita melihat perkembangan simbol-simbol kota yang perwujudannya tidak pernah selesai, dan bentuknya tidak akan tetap. Ia tidak pernah stabil, senantiasa berubah, menurut keperluan vital suatu daerah.¹ Sebuah simbol kota, baik itu arsitektur, ruang politik, atau desain kota mengandung pesan-pesan politis dan mem-

bentuk terbangunnya konstruk identitas sosial, identitas bangsa dan negara. Sebuah simbol adalah suatu fenomena yang dikaitkan dengan suatu fenomena tertentu dari suatu konteks yang berbeda.² Lebih lanjut Colombijn mendefinisikan simbol sebagai sebuah perwujudan dengan makna tertentu yang dilekatkan padanya. Adapun menurut Ahimsa-Putra, simbol adalah segala sesuatu yang dimaknai, atau dengan kata lain sesuatu akan berarti jika diberi makna.³

Dalam konteks simbol, tulisan ini akan menampilkan bagaimanakah perubahan simbol yang terjadi di Yogyakarta pada masa awal kemerdekaan? Yogyakarta dalam kategori kota dalam tulisan ini lebih menitikberatkan pada batasan kultural. Ruang yang diambil adalah ruang yang

¹ Soedjatmoko. *Etika Pembebasan, Pilihan Karangan Tentang: Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan*. (Jakarta: LP3ES, 1984).

² Freek Colombijn. "Sejarah Kota Padang dalam Abad ke-20 dan Penggunaan Ruang" *Majalah MSI*. (Jakarta: MSI dan Gramedia Pustaka Utama, 1996), hal. 107.

³ Heddy Shri Ahimsa-Putra. "Tanda, Simbol, Budaya, dan Ilmu Budaya", *Makalah* dipresentasikan dalam Ceramah Kebudayaan di Fakultas Sastra, UGM, Tgl. 13 Juni 2002, hal. 4.

menjadi pusat pemerintahan, ekonomi, dan lainnya dan juga bisa dilihat sebagai simbol-simbol dekolonisasi. Tulisan ini memakai sumber yang berasal dari foto-foto sejaman, sumber tertulis terutama harian Kedaulatan Rakyat, dan juga sumber lisan.

Perkembangan Kota Yogyakarta

Yogyakarta secara historis terbentuk melalui Perjanjian Gianti. Pangeran Mangkubumi yang kemudian bergelar Sultan Hamengku Buwana I membangun istananya dengan model membuka hutan atau *babad alas*. Dimulai tahap pemilihan lokasi, pendirian bangunan, konstruksi tata ruang, hingga pernak-pernik ragam hiasnya penuh dengan simbolisme kebudayaan Jawa. Sultan selain membangun kraton beserta alun-alunnya, juga membuat benteng yang mengitari kraton. Beberapa bangunan yang berkaitan dengan eksistensi kraton Yogyakarta sebagai pusat pemerintahan dan politik kemudian dibangun oleh penerusnya.

Para penduduk yang menjadi warga kraton dan kemudian menjadi warga kota diberi tempat di sekitar kraton. Lama kelamaan permukiman yang berada di sekitar kraton kemudian meluas, mengikuti arah utara selatan. Tempat-tempat permukiman itu lazim disebut dengan istilah kampung dan namanya diberikan sesuai dengan tugas dan pekerjaan dari penduduk yang menempatinya.

Seiring dengan keberadaan kraton Ngayogyakarta, Kompeni juga mulai membangun beberapa bangunan sesuai dengan kepentingannya. Benteng, gereja dan rumah residen dibangun tidak jauh dari alun-alun utara, dan tepat berada di sisi timur dan barat dari sumbu filosofis *keraton – tugu pal*.⁴ Bangunan-bangunan lain mulai bermunculan di sekitar benteng, sesuai dengan kebutuhan pihak Kompeni yang kemudian dilanjutkan dengan pihak Pemerintah Hindia Belanda. Pada awal abad XX semakin

banyak orang asing yang tinggal di Yogyakarta. Selain orang Cina, orang-orang Belanda dan orang Barat lainnya, banyak yang menetap di Yogyakarta. Mereka adalah para pegawai perkebunan, pegawai pemerintah Belanda, para pengusaha, dan lainnya. Orang-orang Eropa semula bertempat tinggal di sekitar benteng, kemudian berkembang ke arah Kota Baru, Bintaran, dan juga Sagan. Sedangkan orang-orang Cina yang tadinya berada di Ketandan kemudian meluas ke arah Kranggan. Untuk memenuhi berbagai fasilitas bagi para warga Eropa yang tinggal di Yogya, pemerintah Hindia Belanda membangun beberapa fasilitas seperti gereja, sekolah, rumah sakit, tempat hiburan, dan juga kantor-kantor. Selain dari pihak pemerintah, pihak swasta juga membentuk wajah Yogyakarta dengan corak arsitektur *indisch*. Sehingga di Yogyakarta yang merupakan pusat kekuasaan tradisional yang berpusat di kraton juga muncul warna kolonial yang tampil dalam arsitektur kota, lengkap dengan segala citra yang menempel padanya.

Pembangunan kota yang cukup pesat pada masa kolonial seakan terhenti tatkala Jepang mengambilalih kekuasaan atas Yogyakarta. Masa pemerintahannya yang singkat tidak meninggalkan jejak-jejak fisik berupa arsitektur kota. Sedangkan masa kemerdekaan sampai dengan beberapa tahun sesudahnya, membawa berbagai perubahan akan simbol-simbol yang semula melekat pada beberapa bangunan kota. Hilangnya warga Eropa dan Jepang dari Yogyakarta dan merdekanya bangsa ini, membawa semangat antikolonial pada penduduk pribumi. Pada masa kemerdekaan itu banyak pejabat, tokoh-tokoh nasional dari Jakarta dan Jawa Barat, hijrah ke Yogyakarta. Banyak pula pasukan yang masuk ke kota ini. Sejak itu pula Kota Yogyakarta menjadi kota perjuangan dan revolusi. Malioboro menjadi

⁴ Sumbu filosofis itu berada dalam satu garis lurus dari *laut selatan – panggung Krapyak – kraton – tugu – Gunung Merapi*.

pusat kota yang legendaris dan menjadi ekologi simbolik bagi Kota Yogyakarta.⁵

Dari Simbol Kolonial ke Indonesia: Perubahan Nama dan Ruang di Yogyakarta

Yogyakarta pada periode kolonial menampilkan dua dominasi kekuasaan-budaya, yakni tradisional-kraton dan kolonial. Setelah kemerdekaan nuansa itu berubah. Proses dekolonisasi nampak mewarnai Yogyakarta, terlebih setelah menjadi Ibukota Negara. Perubahan yang terjadi adalah dalam hal penggunaan ruang, hingga realitas-realitas sosial, terutama yang terpusat di sekitar Malioboro, sebagai pusat pemerintahan, ekonomi, dan juga budaya. Poster-poster antikolonial, perubahan nama dan perebutan penggunaan ruang menjadi bagian yang mewarnai kota ini.

Ruang merupakan bagian dari simbol yang diperebutkan untuk kepentingan legitimasi politik. Penguasaan atas ruang-ruang tertentu tidak jarang menjadi simbol kemenangan politik. Oleh karena itu, perebutan atas ruang-ruang di ibukota Republik Indonesia tidak jarang terjadi sebagai sebuah perebutan kekuasaan. Perebutan pusat kota menjadi contoh adanya perebutan ruang. Pendudukan tentara Indonesia yang sebelumnya melakukan perang gerilya atas pusat kota selama enam jam menunjukkan kepada dunia tentang eksistensi bangsa ini. Mengapa harus kota yang dikuasai, dan bukan ruang lainnya? Hal itu menunjukkan bahwa ruang inilah yang memiliki simbol politis, dan bukan ruang-ruang lainnya.

Segera setelah kemerdekaan, penguasaan atas ruang-ruang kolonial seperti menjadi *euforia* kemenangan. Rasa permusuhan beberapa nasionalis terhadap masa lalu kolonial terlihat dalam beberapa

kebijakan yang waktu itu diambil dalam suasana bersemangat untuk menghapuskan masa lalu kolonial sampai ke kenangannya. Salah satu reaksi pertama adalah kembalinya toponim asli. Jepang telah menunjukkan jalannya dengan mengganti Batavia menjadi Jakarta, juga penyebutan Bogor untuk mengganti *Buitenzorg*, nama Irian untuk menyebut *Nieuw Guinea*. Pasca kemerdekaan telah memberikan perubahan nuansa di kota-kota di Indonesia. Di Yogyakarta, kota yang tadinya sebagai pusat pemerintahan tradisional, kota *Indisch*, kemudian berganti wajah menjadi ibukota negara, sehingga banyak ruang-ruang kota yang berganti wajah pula. Pengambilalihan ruang-ruang kolonial oleh pihak Indonesia merupakan satu hal yang mewarnainya.

Masa lalu (masa kolonial, pendudukan Jepang, revolusi maupun masa kemerdekaan) semuanya meninggalkan jejak di kota-kota (terutama kota-kota besar) di Indonesia. Jejak-jejak peninggalan masa lalu seringkali menjadi simbol penguasa. Oleh karena itu penguasa baru sering berusaha membuat simbol baru dan menghapus simbol penguasa sebelumnya. Simbol baru yang dibuat, adalah dalam rangka menanamkan identitas baru dalam budaya dan masyarakat, serta menghadirkannya dalam wajah kota. Sebuah simbol kota, baik itu arsitektur, ruang politik, atau desain kota mengandung pesan-pesan politis dan membentuk terbangunnya konstruk identitas sosial, identitas bangsa dan negara. Jadi simbol bisa tercipta dengan sendirinya atau sengaja dibangun untuk sebuah kepentingan. Kota adalah produk ideologi yang membentuk ideologi.⁶ Namun sebaliknya ideologi adalah produk kota yang membentuk kota. Jadi sengaja atau tidak sebuah citra terbangun dari simbol-simbol yang muncul.

⁵ Djoko Suryo. "Penduduk Kota dan Perkembangan Kota Yogyakarta 1900-1990", dalam Freek Colombijn dkk., *Kota Lama Kota Baru Sejarah Kota-Kota Di Indonesia*. (Yogyakarta: Ombak, 2005), hal. 38.

⁶ Abidin Kusno. "Studi Perkotaan dala Perspektif Postcolonial", *Paper I dalam Workshop: Street Images: Decolonization and Changing Symbolism of Indonesia Urban Culture, 1930-1960s*, di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 31 Agustus 2004.

Pengambilalihan ruang-ruang kolonial oleh pihak RI ini ditandai dengan perubahan nama-nama pada beberapa bangunan yang semula merupakan simbol kolonial. Perubahan nama-nama tersebut menunjukkan semangat untuk meninggalkan nuansa kolonial dan menghadirkan identitas diri. Perubahan nama-nama memang biasa terjadi baik nama-nama gedung maupun nama jalan. Hal itu dilakukan sebagai bentuk anti kolonial dan pelupaan atas kolonialisme yang terjadi dan telah meninggalkan luka yang dalam. Munculnya negara-negara anti kolonial dan merdeka seringkali diiringi dengan hasrat untuk melupakan pengalaman kolonial tersebut. *Amnesia postkolonial* merupakan gejala adanya dorongan untuk swapenciptaan sejarah atau kebutuhan untuk memulai awal baru⁷. Semangat untuk memulai awal baru itu diwujudkan secara kasat mata, salah satunya melalui penghapusan nama-nama yang berbau kolonial, dan diganti dengan nama-nama yang mampu memberikan suatu nuansa kemerdekaan dan anti kolonial. Nama ruang atau bangunan merupakan identitas pertama yang dengan mudah dapat dilihat. Perubahan nama-nama itu merupakan sarana strategis untuk membangun citra. Kemudian, citra baru itu juga dibangun dengan coretan-coretan serta poster-poster yang ada di sekitar bangunan.

Terkait dengan perubahan nama satu hal yang nampak jelas adalah kehadiran nama Hotel Merdeka yang mengalami perubahan nama *Grand Hotel de Djogdja* pada masa kolonial, *Asahi Hotel* (Hotel Matahari Terbit) pada masa Jepang. *Grand Hotel de Djogdja* yang dibangun sejak tahun 1908 dan selesai tahun 1911 itu, pada zaman kolonial merupakan hotel besar yang dalam iklannya menyebut dirinya sebagai yang terbesar di Yogyakarta dengan fasilitas restoran, ruang pertemuan dan tempat tidur yang cukup mewah.⁸ Jadi hotel merupakan fasilitas

umum yang terkait dengan fungsi hiburan dan ruang pertemuan. Kemewahan bangunan yang terletak di jalan Malioboro tersebut kemudian diambil alih oleh Pemerintah Pendudukan Jepang dan namanya diganti menjadi *Asahi Hotel* (Hotel Matahari Terbit). Selain dari fisik bangunannya yang megah, hotel sebagai simbol kemewahan terbaca dari realitas sosial di dalamnya, yang juga melahirkan *simbol elite*.

Nama Hotel Merdeka ternyata tidak lama melekat pada bangunan tersebut, hanya sekitar empat tahun, karena pada tahun 1950, bangunan hotel itu memiliki nama baru yakni Hotel Garuda. Nama itu mengacu pada lambang Negara Republik Indonesia. Fungsi yang melekat pada bangunan itu masih tetap sama, sebagai tempat penginapan, tempat pertemuan dengan fasilitas yang dimiliki seperti restoran dan bar.

Perubahan nama menjadi Hotel Merdeka sangat menarik, karena nama Merdeka sangat mewakili nuansa yang ingin dibangun. Merdeka berarti bebas dari penjajahan. Semangat inilah yang mewarnai pemilihan nama hotel tersebut. Semangat kemerdekaan itu diperkuat juga dengan realitas-realitas yang ada di sekitar bangunan itu. Sebuah baliho yang bertuliskan “bersatu” dan “merdeka” di depan Hotel Merdeka mengubah identitas yang melekat pada hotel tersebut. Keberadaan dua orang pejuang yang tertangkap oleh lensa kamera, memperkuat bagaimana hotel sebagai identitas kemewahan kota telah mengalami perubahan citra. Pada masa revolusi, ruang-ruang hiburan di Yogyakarta mengalami perubahan-perubahan fungsi ke arah fungsi-fungsi yang bersifat formal, bahkan ke arah militer.

Pemanfaatan Hotel Merdeka sebagai Markas Jenderal Sudirman membangun simbol baru, dari simbol kemewahan menjadi simbol perjuangan-tentara. Dari peris-

⁷ Leela Gandhi. *Teori Postkolonia, Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. (Yogyakarta: Qalam, 2001), hal. 5-6.

⁸ *Mooi Jogjakarta, 1931*.

tiwa itu ternyata terdapat pergeseran dari sesuatu yang bernuansa rileks, ke arah yang serius dan ini merepresentasikan suasana revolusi, terutama revolusi fisik. Hotel itu juga pernah menjadi markas sementara Urip Sumoharjo, sebelum mendapat tempat yang baru (sekarang sebagai museum Angkatan Darat). Setelah pasukan Badan Keamanan Rakyat (BKR) diganti menjadi Tentara Keamanan Rakyat (TKR) pada tanggal 5 Oktober 1945, pemerintah yang berkedudukan di Jakarta memanggil Urip Sumoharjo, seorang pensiunan Mayor KNIL, untuk menduduki jabatan Kepala Staf Umum dan mengorganisir TKR. Urip Sumoharjo memilih Yogyakarta sebagai markasnya dan segera meninggalkan Jakarta. Untuk sementara Urip Sumoharjo bermarkas di kamar nomor 23 di Hotel Merdeka.⁹

Masih dalam konteks perubahan nama, di ujung selatan Jalan Malioboro terdapat bangunan yang terkenal dengan nama Gedung Agung atau Istana Kepresidenan. Nama itu merupakan nama baru karena nama yang disandang pada masa sebelumnya adalah gedung *Gouvernement* (gedung gubernuran). Pada masa kolonial gedung itu dikenal juga dengan sebutan gedung *residen*. Pada waktu Jepang menduduki Yogyakarta, gedung itu berfungsi sebagai *Zimumukyoku Tyookan* dan sebagai tempat tinggal *Koochi*. Gedung itu pembangunannya hampir bersamaan dengan pembangunan kraton Yogyakarta. Pada masa kolonial gedung tersebut merupakan simbol keangkuhan penguasa asing, namun kemudian menjadi simbol identitas Indonesia ketika beberapa tahun Presiden Sukarno melakukan aktivitas kenegaraan di tempat itu. Aktivitas yang dilakukan dari memimpin upacara bendera dalam rangka Hari Kemerdekaan sampai menerima kunjungan para pembesar negara

lain. Sampai sekarang bangunan itu menjadi salah satu dari beberapa istana presiden yang dimiliki Indonesia.

Keangkuhan Gedung Agung pada masa kolonial berubah menjadi tempat mengekspresikan kebebasan. Gedung yang semula tidak terjamah itu menghadirkan realitas yang berbeda ketika para pemuda dan mahasiswa pada bulan Juni 1947 melakukan demonstrasi, mereka menolak Komisi Jendral Belanda.¹⁰ Keangkuhan gedung ini juga terpatahkan dengan kehadiran Fatmawati yang begitu ramah kepada wartawan yang sedang gelisah menunggu hasil rapat penyusunan kabinet. Fatmawati, saat itu sedang bermain *korfball* bersama adik Nyonya Hatta bersama para pegawai istana, dan tatkala Ibu Fatmawati melihat para wartawan kemudian mengajak mereka untuk ikut bermain.¹¹ Ruang di salah satu sudut Jalan Malioboro ini pun tidak tabu menjadi ruang seni dengan dilangsungkannya pertunjukan wayang kulit.¹² Meskipun tamu yang diundang dari kalangan tertentu, namun alunan gamelan jelas meruntuhkan simbol kolonial pada gedung ini.

Masih dalam kawasan Gedung Agung, sebuah bangunan yang terletak di sebelah selatannya, dan berada pada bagian paling ujung selatan Jalan Malioboro, terdapat bangunan *Societeit de Vereniging*. Pada awalnya *Societeit* merupakan tempat hiburan bagi kalangan Eropa dan juga kalangan elite pribumi. Warga Eropa khususnya orang-orang Belanda sering melewatkan waktu luangnya di gedung itu. Pesta dansa, permainan bola bilyar, atau sekedar duduk sambil menikmati makanan dan minuman dengan diiringi alunan musik menjadi pemandangan yang selalu ada di tempat tersebut. Tempat itu menjadi simbol modernitas bagi warga Eropa. Tempat itu juga

⁹ TB. Simatupang, *Laporan Dari Banaran, Kisah Pengalaman Seorang Prajurit Selama Perang Kemerdekaan*. (Jakarta: Sinar Harapan, 1980), hal. 177.

¹⁰ "Demonstrasi Pemoeda", *Kedaulatan Rakjat*, 16 - 6- 1947.

¹¹ "Tenteram dalam Kesiboekan", *Kedaulatan Rakjat*, 5 -7- 1947.

¹² *Kedaulatan Rakjat*, 16 - 12- 1947

menjadi ajang pameran mode.¹³ Simbol status ekonomi dan modernitas dengan begitu lekat pada bangunan tersebut.

Gedung itu pada masa Jepang oleh Sultan Hamengku Buwana IX diberi nama Balai Mataram. Nama yang sangat jelas acuannya, yakni kebesaran kekuasaan pribumi, Kerajaan Mataram, dan itu berarti mengacu pada tradisi, yang melahirkan dinasti Kasultanan Yogyakarta. Pada masa kemerdekaan gedung tersebut menjadi tempat berlangsungnya Kongres Pemuda Indonesia pada tanggal 10-11 November 1945. Nafas persatuan, kebebasan, hak bersuara dari para pemuda menjadi simbol baru dari gedung tersebut. Ketika Kantor Berita Antara, yakni kantor berita nasional yang dimiliki Republik Indonesia berkantor di gedung itu, maka simbol-simbol kolonial yang tadinya lekat digedung itu juga mengalami peng-Indonesiaan menjadi ruang informasi.

Gedung Agung dan juga Balai Mataram, pada masa agresi militer Belanda yang ke-2 kembali menjadi milik kolonial. Namun tatkala Presiden Sukarno kembali dari pengasingan dan berkantor lagi di gedung itu, maka citra yang terbangun adalah simbol

kebebasan, dan kekuasaan pribumi. Dengan begitu ruang yang terbangun adalah juga pribumi. Walaupun simbol kekuasaan tetap melekat juga di gedung itu, bahkan sampai sekarang, dan menjadi salah satu dari enam istana presiden yang dimiliki Indonesia.

Penutup

Dari uraian yang telah ada pada bagian depan, maka ada beberapa kesimpulan yang dapat diambil. Di Yogyakarta pada periode 1945-1949 terjadi perubahan dan pergeseran simbol. Simbol-simbol kolonial diambil dan digantikan dengan simbol Indonesia. Ruang-ruang kolonial, kemudian menjadi ruang pribumi. Periode itu kecenderungan yang ada adalah mengalih-alih ruang yang telah ada sebelumnya, dan tidak membangun sebuah bangunan simbolik baru. Hal itu karena secara politik, dan ekonomi, Indonesia masih dalam situasi yang rawan, sehingga belum mampu membangun bangunan baru, yang kemudian dilakukan adalah sebuah pengalihan fungsi dari beberapa ruang yang tadinya milik kolonial. Perubahan fungsi pada ruang-ruang Kota Yogyakarta, akhirnya memunculkan identitas yang baru.

Daftar Pustaka

- Abidin Kusno. "Studi Perkotaan dalam Perspektif Postcolonial" *Paper I dalam Workshop: Street Images: Decolonization and Changing Symbolism of Indonesia Urban Culture, 1930 – 1960s*, di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 31 Agustus 2004.
- Colombijn, Freek, 1996. "Sejarah Kota Padang dalam Abad ke-20 dan Penggunaan Ruang" *Majalah MSI*. Jakarta: MSI dan Gramedia Pustaka Utama.
- Djoko Suryo, 2005. "Penduduk Kota dan Perkembangan Kota Yogyakarta 1900-1990", dalam Freek Colombijn, dkk., *Kota Lama Kota Baru Sejarah Kota-Kota Di Indonesia*. Yogyakarta: Ombak.
- Heddy Shri Ahimsa-Putra. "Tanda, Simbol, Budaya dan Ilmu Budaya", *Makalah dipresentasikan dalam Ceramah Kebudayaan di Fakultas Sastra, UGM, Tgl. 13 Juni 2002.*
- Kedaulatan Rakjat, 16-6-1947.*

¹³ Wawancara dengan Bapak Djoko Soekiman di Yogyakarta, tahun 2002.

Kedaulatan Rakjat, 5-7-1947.

Kedaulatan Rakjat, 16-12-1947.

Leela Gandhi, 2001. *Teori Postkolonial. Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat.* Yogyakarta: Qalam.

Mooi Jogjakarta, 1931.

Simatupang, TB., 1980. *Laporan Dari Banaran, Kisah Pengalaman Seorang Prajurit Selama Perang Kemerdekaan.* Jakarta: Sinar Harapan.

Soedjatmoko, 1984. *Etika Pembebasan, Pilihan Karangan Tentang: Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan.* Jakarta: LP3ES.

Informan

Bapak Djoko Soekiman di Yogyakarta, tahun 2002.

MAKNA SIMBOLIS HIASAN WAYANGAN PADA ATAP RUMAH TRADISIONAL KUDUS

Suwarno

Abstrak

Pada hakekatnya pendirian bangunan rumah tidak hanya melibatkan aspek ekonomi saja, tetapi tersirat juga struktur sosial dan praktek ritus religius yang berkaitan dengan dunia lain. Oleh karena itu sistem mendirikan rumah tidak begitu saja terjadi tanpa menghiraukan nilai-nilai psikologis dan spiritual. Dalam kehidupan orang Jawa ada suatu paham, bahwa rumah tempat tinggal akan memberikan kebahagiaan lahir batin bagi pemiliknya atau bagi penghuninya. Oleh karena itu dalam menempati suatu bangunan rumah, pada umumnya pemilik rumah berusaha untuk mendapatkan rasa senang, aman dan nyaman. Untuk mendapatkan kesemuanya itu pemilik rumah biasanya berusaha memberi keindahan pada bangunan rumah tempat tinggalnya dengan memasang hiasan baik yang bersifat konstruksional maupun yang tidak. Pada rumah tradisional Kudus, hiasan itu bersifat konstruksional, yaitu diwujudkan dalam bentuk genteng *wuwung* yang dibuat dari tanah liat. Hiasan semacam itu oleh penduduk setempat disebut hiasan *wayangan*. Hiasan *wayangan* pada atap rumah tradisional Kudus di samping berfungsi praktis dan estetis, ternyata juga mempunyai makna simbolis.

Kata kunci: Simbol - Rumah tradisional.

Pendahuluan

Rumah merupakan salah satu kebutuhan hidup utama bagi manusia di samping kebutuhan sandang dan pangan. Oleh karena itu setiap manusia akan membutuhkan rumah sebagai tempat tinggalnya dan sebagai tempat berlindung dari gangguan binatang buas dan gangguan alam seperti panas, dingin, hujan, dan angin. Melalui suatu proses panjang, bangunan rumah mengalami perubahan baik bentuk maupun cara pembuatannya. Hal ini disebabkan adanya kebutuhan hidup yang semakin banyak dan yang akhirnya membutuhkan tempat yang lebih luas pula. Sejalan dengan ini berkembang pula kebudayaan. Adanya perubahan kebudayaan pada umumnya menuntut juga adanya perubahan teknologi. Dengan kata lain bahwa perubahan itu terbawa oleh

suasana proses evolusi kebudayaan yang dialami manusia. Pengetahuan manusia berubah dari tingkat yang sederhana ke tingkat yang lebih rumit dan sempurna. Dengan pengetahuan yang makin sempurna ini, manusia berusaha melengkapi kebutuhan hidupnya yang relatif secara maksimal. Termasuk di dalamnya usaha melengkapi kebutuhan akan tempat tinggalnya ke taraf yang lebih kompleks.

Pada hakekatnya pendirian bangunan rumah tidak hanya melibatkan aspek tekno ekonomis saja, tetapi tersirat juga strukturasi sosial dan praktek ritus religius dalam kaitannya dengan dunia spiritual. Aspek sosial dari suatu bangunan tidak hanya meliputi interaksi antara perancang dan pemakai saja, tetapi lebih dari itu interaksi antara individu dalam satuan bangunan

tersebut, antara kelompok individu antar bangunan, antara penghuni antar kelompok bangunan, dan terakhir antara pemukim antar wilayah. Suatu bangunan tidak dibangun untuk sekedar memenuhi kebutuhan ruang saja, tetapi kadang-kadang juga merupakan *etalase advertensi sosial* dalam mengemukakan sikap hidup dalam lingkungan sosial dari unit *batih* yang terkecil sampai unit pemukim kota.¹

Orang Jawa menganggap bahwa rumah sebagai tempat tinggal itu sama dengan pribadi yang memilikinya. Kata *omah* yang berarti rumah tempat tinggal, mempunyai arti penting yang berhubungan erat dengan kehidupan orang Jawa. Kehidupan orang Jawa termaktub dalam tiga ungkapan kata yaitu: sandang, pangan dan papan yang artinya pakaian, makan dan tempat tinggal.² Oleh karena itu cara mendirikan rumah tidak begitu saja terjadi tanpa memperhatikan nilai-nilai psikologis dan spiritual. Hal seperti itu identik dengan suatu paham orang Jawa, bahwa rumah tempat tinggal akan memberikan kebahagiaan lahir batin bagi pemilik atau penghuninya.

Dalam menempati suatu bangunan rumah, pada umumnya pemilik rumah berusaha dan bertujuan untuk mendapatkan rasa senang, aman, dan nyaman. Oleh karena itu untuk mendapatkan ketenteraman hati dalam menempati bangunan rumah, orang berusaha untuk memberi keindahan pada bangunan rumah tempat tinggalnya. Dipasanglah hiasan-hiasan pada bangunan rumah tersebut baik yang bersifat konstruksional maupun yang tidak konstruksional. Hiasan yang bersifat tidak konstruksional ada hiasan bangunan yang dapat terlepas dari bangunannya dan tidak berpengaruh apapun terhadap konstruksi bangunannya, misalnya

gambar-gambar sebagai penghias dinding. Adapun yang dimaksud dengan hiasan konstruksional adalah hiasan yang jadi satu dengan bangunannya. Jadi hiasan ini tidak dapat dilepaskan dari bangunannya, misalnya hiasan pada tiang-tiang rumah, pada pintu, atau pun pada *wuwungan* rumah.

Rumah-rumah tradisional di daerah Kudus, pada umumnya menggunakan hiasan yang bersifat konstruksional. Hiasan itu kebanyakan dipasang pada *wuwungan* rumah dan diletakkan secara berderet ke samping kanan dan kiri. Satu hal yang menarik, hiasan yang dibuat dari bahan *terakota* itu mempunyai wujud yang seragam dan spesifik serta pola pemasangan yang sama. Wujud hiasan yang demikian itu menurut asumsi penulis bukan sekedar berfungsi praktis dan estetik saja, tetapi juga mempunyai makna simbolis yang berhubungan dengan latar belakang pandangan hidup atau kepercayaan masyarakat pendukungnya.

Identifikasi Bentuk Hiasan

Hiasan pada atap rumah tradisional Kudus, merupakan hiasan tiga dimensi, dan sebenarnya merupakan wujud dari sebuah *wuwung*.³ Hiasan itu dibuat dari bahan tanah liat yang dibakar, sehingga berwarna merah kecoklatan seperti halnya warna gerabah pada umumnya. Pada permukaannya ditempel bahan-bahan dari kaca dengan membentuk pola hias geometris.

Secara umum bentuk hiasan pada atap rumah tradisional Kudus, dapat dikategorikan menjadi dua macam. Ragam hias pertama oleh masyarakat setempat sering disebut sebagai bentuk hiasan *wayangan*. Hiasan *wayangan* ini menurut pengamatan penulis terdiri dari bentuk *gunungan (kayon)*

¹Nurhadi dkk. "Konsepsi dan Dinamika Perubahan Arsitektur Tradisional Yogyakarta", *Makalah pada Sarasehan Arsitektur Tradisional Yogyakarta*. Yogyakarta, 21 Pebruari 1991, hal. 3.

²H.J. Wibowo dkk. *Arsitektur Tradisional Daerah Istimewa Yogyakarta*. (Yogyakarta: Depdikbud, 1986/1987), hal. 82.

³*Wuwung* merupakan istilah lokal (Jawa) pengertiannya hampir sama dengan genteng, tetapi dipasang di atas *molo* pada pertemuan kedua ujung atap bagian atas.

dan bentuk *gelung* wayang.⁴ Ragam hias tersebut dapat dikatakan paling dominan penggunaannya serta mempunyai wujud seragam.

Wuwung berbentuk hiasan *wayangan* tersebut diletakkan di atas *wuwungan* rumah (*molo*), untuk menutup bagian atas yang merupakan pertemuan dua bidang atap. Oleh karena itu *wuwung-wuwung* tersebut digunakan hanya pada atap rumah tradisional berbentuk *kampung*, *limasan*, dan *joglo*. Adapun cara pemasangannya adalah sebagai berikut: Sebuah *wuwung* berbentuk *gunungan* diletakkan tepat di tengah-tengah di atas *wuwungan* rumah. Selanjutnya ke arah samping kanan *gunungan* atau *kayon*, diletakkan secara berderet *wuwung-wuwung* berbentuk *gelung* wayang, dengan menghadap ke kanan. Sebaliknya ke arah kiri dipasang *wuwung* berbentuk *gelung* wayang menghadap ke kiri, sehingga antara *wuwung* berbentuk hiasan *gelung* wayang di sebelah kanan *gunungan* dan *wuwung* berbentuk hiasan *gelung* wayang di sebelah kiri *gunungan* tampak saling bertolak belakang. Penataan keletakan semacam itulah kemungkinan yang menyebabkan penduduk setempat menyebutnya sebagai hiasan *wayangan*, karena susunan *wuwung* yang demikian itu kalau diperhatikan identik dengan susunan wayang yang *dijejer*,⁵ dalam *kelir* sebelum pertunjukan yang sebenarnya dimulai.

Pengertian *gunungan* dalam dunia pewayangan sudah jelas yaitu salah satu wayang yang bentuknya menyerupai gunung dengan di dalamnya terdapat lukisan dunia flora dan fauna.⁶ Bentuk semacam itu dalam dunia pewayangan di Yogyakarta sering digunakan dalam pementasan, misalnya pertunjukan atau awal pada saat *jejer* di awal cerita suatu negara, saat akan adegan *gara-*

gara, pergantian *setting* cerita, episode dan saat *tancep kayon* ketika pertunjukan usai. Bahkan karena ketertarikan orang akan adegan *gara-gara*, maka tidak jarang ada yang menyebut *gunungan* ini dengan sebutan *gara-gara*.

Dalam cerita pewayangan baik itu yang bersumber pada isi kitab Ramayana maupun Mahabarata, maka banyak tokoh dalam cerita itu yang digambarkan memakai *gelung*, di samping *kuluk* dan *makutho* (mahkota). Sekarang yang menjadi persoalan adalah bentuk hiasan *gelung* wayang pada atap rumah tradisional Kudus itu wujud *gelung* dari tokoh siapa. Setelah mengamati dan membandingkannya dengan tokoh-tokoh dalam dunia pewayangan baik yang bersumber pada cerita Ramayana maupun Mahabarata maka penulis menginterpretasikan bahwa hiasan *gelung* wayang pada atap rumah tradisional Kudus sebagai *gelung* wayang tokoh Bima yang telah mengalami stiliran.

Asumsi mengenai hiasan *gelung* pada atap rumah tradisional Kudus sebagai *gelung* dari tokoh Bima dapat didukung dengan keterangan penduduk setempat dan beberapa narasumber di daerah Kudus. Pada umumnya mereka itu mengenal tokoh-tokoh dalam pewayangan dengan baik dan satu hal yang patut diperhatikan, di antara mereka kebanyakan menganggap bahwa tokoh Bima sebagai tokoh idola dan legendaris.

Kebiasaan sebagian masyarakat menggambarkan tokoh Bima, telah memperkuat asumsi di atas. Kebiasaan itu sebenarnya berlangsung sejak masa klasik. Penggambaran tokoh Bima pada sebuah relief di situs Gunung Penanggungan merupakan bukti adanya kebiasaan tersebut. Dalam relief itu Bima digambarkan masuk ke dalam lautan dengan tanda-tanda berkumis panjang, mata

⁴ Interpretasi ini didukung oleh beberapa narasumber, seperti Bapak Marsudi dari Dinas Kebudayaan Propinsi Jawa Tengah, dll.

⁵ *Jejer* adalah istilah lokal (Jawa) pengertiannya: 1. Diletakkan atau ditancapkan pada *gedebok* (batang pisang) secara berderet. 2. Suatu adegan atau (episode) cerita tertentu dalam pertunjukan wayang, baik wayang kulit, wayang *golek* maupun wayang orang.

⁶ Pengamatan terhadap bentuk *gunungan* wayang kulit di Yogyakarta dan Surakarta.

bulat, *gelung* yang khas, kalung, kuku *pancanaka*, dan bertubuh besar.⁷

Selain digambarkan dalam bentuk relief, tokoh Bima juga digambarkan dalam bentuk arca. Bima dalam bentuk arca tersebut ditemukan di kompleks candi *Cetha*, situs Penampihan di lereng Gunung Wilis, dan *Pesanggrahan* Mangkunegaran Tawangmangu. Salah satu tokoh Bima dalam wujud arca digambarkan berdiri di atas sebuah *lapik*, pada kepala terdapat *gelung*, muka berkumis, kedua tangan di samping badan dengan salah satunya memegang ular yang melilit di tubuhnya.⁸ Di daerah bekas Karesidenan Banyumas ada cerita rakyat yang menuturkan bahwa tokoh Bima ini yang membuat Sungai Serayu, sedangkan Kali Klarang yang lebih kecil merupakan hasil karya Resi Drona.

Pembahasan

Berangkat dari hasil identifikasi bentuk hiasan di atas maka dalam pembahasan selanjutnya, penulis mendasarkan pada pandangan hidup sebagian masyarakat Jawa terhadap tokoh Bima.

Dalam kebudayaan Jawa tokoh Bima dikenal sejak masa akhir pemerintahan kerajaan Majapahit, yakni sekitar abad XV Masehi. Hal itu dibuktikan dengan arca Bima yang ditemukan di *Pesanggrahan* Mangkunegaran, Tawangmangu. Berdasarkan inskripsi yang terdapat pada bagian belakang arca tersebut W.F. Stutterheim menyebutkan sebagai *Bima Gana Rama Ratu* yang berarti angka tahun 1365 Caka atau 1443 Masehi.⁹

Pada masa selanjutnya tokoh Bima tetap dikenal dan mengalami perkembangan dengan di dalamnya terdapat perubahan konsep sesuai dengan kepercayaan masyarakat pendukungnya. Tokoh Bima yang

berhasil ditemukan selama ini digambarkan dalam tiga bentuk yaitu: arca batu, relief pada candi, dan digambarkan dalam cerita wayang atau karya sastra.

Dalam bentuk arca batu, Bima digambarkan dengan tubuh yang seram dan memakai *upawita* ular. Menurut Stutterheim penggambaran bentuk Bima yang demikian identik dengan Bima Bhairawa salah satu aspek dari Dewa Ciwa dalam agama Ciwa. Sedang penggambaran tokoh Bima dalam bentuk relief terdapat di kompleks Candi Sukuh pada teras ke tiga sisi utara.

Dalam cerita pewayangan, Bima ternyata juga digambarkan sebagai salah satu tokoh ideal bagi masyarakat Jawa. Diceritakan Bima adalah anak ke dua dari lima bersaudara Pandawa. Waktu lahir tokoh ini dalam keadaan *bungkus* dan tidak dapat dibuka oleh siapapun, sehingga *bungkus* itu dibuang ke tengah hutan Gandamayit. Di tengah hutan, seekor gajah yang diturunkan dari khayangan bernama Gajah Sena berhasil membuka *bungkus* dan lahirlah Bima. Selanjutnya disebutkan bahwa tokoh Bima atau Werkudara digambarkan bertubuh kekar, mata melotot, dan ke dua tangannya mempunyai kuku *pancanaka*. Diceritakan pula bahwa saudara Pandawa itu berbudi luhur, cinta kebenaran dan setia kepada keutamaan. Di lingkungan keluarga dan negerinya, Bima merupakan benteng pertahanan, sebab di samping kekuatan tenaga dan kecerdasannya berpikir, Bima juga mempunyai beberapa ilmu kesaktian antara lain aji *bandung bandawasa*, *wungkal bener*, *blabak pengantolan* yang kesemuanya itu dapat membentengi keselamatan hidupnya di dunia fana. Namun demikian suatu ketika datanglah rasa kecewa yang mengganggu sang Bima. Pangkal kekecewaan itu ialah karena ia belum memiliki *Tirtapawitradi*,

⁷ Sukarto K. Atmodjo. "Tokoh Bhima Dalam Arkeologi Klasik", *Makalah tanggapan terhadap ceramah Sumarti Suprayitno*. (Yogyakarta: Lembaga Javanologi Yayasan Panunggalan, 1986), hal.7.

⁸ Gunadi. "Sekilas tentang Tokoh Bima", dalam *Berkala Arkeologi VI*. (Yogyakarta: Balai Arkeologi, 1985), hal. 37-38.

⁹ *Ibid.*

yaitu air yang dapat mensucikan diri atau ilmu kesempurnaan hidup. Rasa kecewa itu tiba-tiba menjadi suatu cita-cita yang teguh, dan dengan diam-diam maka pergilah sang Bima mencari seorang guru yang dapat menunjukkan di mana letak *Tirtapawitradi*.

Akhirnya Bima mendapatkan seorang guru yakni Resi Drona. Dia berkenan memberi *wejangan* petunjuk jalan kepada sang Bima dengan saran-saran yang harus diindahkan. Berkat ketaatan sang Bima atas *wejangan* Resi Drona, tanpa menghitung kesukaran dan pengorbanan, akhirnya iapun dapat bertemu dengan guru sejati. Guru sejati inilah yang dimaksud dengan *Tirtapawitradi*. Di dalam pewayangan guru sejati ini dikenal dengan nama Dewa Ruci atau Sang Hyang Wenang.

Pengorbanan sang Bima selama mencari *Tirtapawitradi* ini antara lain harus membongkar Gunung Reksamuka yang dijaga oleh dua raksasa, godaan yang lain, dihadapnya sang Bima di tengah perjalanan oleh ke empat saudara tunggalnya, yaitu *Bayu Kinara*, *Bayu Kanitra*, *Bayu Anras* dan *Bayu Langgeng*, agar mengurungkan niatnya ke Gunung Reksamuka maupun ke empat makhluk saudara tunggal sang Bima di atas merupakan suatu ungkapan filosofi yang sangat tinggi.

Di atas telah dikatakan bahwa dalam pengembaraan pertama sang Bima harus membongkar Gunung Reksamuka. Makna dari ungkapan ini menurut Ki Siswo Harsoyo bahwa kata *Reksamuka* berasal dari kata *Reksa* dan *Muka*. *Reksa* berarti menjaga dan *Muka* berarti bagian depan yang tampak atau sifat lahiriah.¹⁰ Dalam hal ini sang Bima harus dapat mengatasi atau menjaga sifat-sifat lahiriah yang dimiliki selama ia masih hidup di dunia. Ungkapan ke dua, yakni dalam perjalanan menuju ke laut selatan untuk mencari *Tirtapawitradi*, Bima dihadang lagi oleh ke empat saudara kembarnya. Makna dari ungkapan di atas ialah melam-

bankan empat nafsu yang dimiliki oleh manusia.

Bayu Kanitra yang dilambangkan dengan seekor gajah dalam lambang nafsu *aluamah*, yaitu nafsu makan dan minum. *Bayu Anras* yang dilambangkan dengan raksasa adalah lambang nafsu amarah. *Bayu Kinara* yang dilambangkan dengan kera adalah lambang nafsu *supiah* atau keinginan yang serba baik. Ke empat adalah *Bayu Langgeng* yang dilambangkan dengan Dewa adalah lambang nafsu *mutmainah* yaitu tingkah laku yang suci.

Demikianlah gambaran ke empat saudara tunggal, yaitu lambang dari ke empat nafsu yang selalu mengikuti jalan hidup dan bersatu dengan diri manusia. Di atas telah disinggung juga bahwa *Tirtapawitradi* terletak di dasar laut selatan. Ungkapan ini juga merupakan ungkapan filosofis, dasar laut itu adalah perumpamaan dari dasar hati sanubari manusia. Di sinilah sang Bima dapat bertemu dengan Dewa Ruci sang Guru sejati atau sering disebut Sang Hyang Wenang, kemudian sujudlah sang Bima kepada Dewa Ruci.

Pemujaan Bima atau sering disebut dengan *Bima cultus* ini muncul kurang lebih awal abad XV M. Masa-masa ini adalah masa mundurnya kerajaan Hindu di Jawa (Jawa Timur) yaitu Majapahit dan mulai berkembangnya pengaruh Islam di Pulau Jawa. Kebudayaan Islam sebetulnya jauh sebelum abad XV M telah datang di Indonesia atau Jawa. Hal ini dapat dilihat dari temuan arkeologi Islam seperti makam Fatimah binti Maimun yang berangka tahun 1082 M.

Di dalam kesusasteraan dan cerita pewayangan, Bima digambarkan sebagai tokoh yang telah mencapai kesempurnaan, karena hanya dialah yang berhasil menemukan *Tirtapawitradi* yaitu air kesucian. Ilmu kesempurnaan hidup semacam ini di dalam kesusasteraan jaman Islam dapat dilihat pada Suluk Malang Sumirang, yang berisi tentang

¹⁰ Siswoharsoyo. *Tafsir Kitab Dewaruci*. (Yogyakarta: Pt. Jaker, 1966), hal. 18-22.

pengagungan orang yang telah mencapai kesempurnaan hidup, orang yang telah lepas dari ikatan-ikatan syariah dan berhasil bersatu dengan Tuhan.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pemujaan kepada tokoh Bima seperti terlihat pada arca-arca Bima yang telah disebutkan di muka adalah pemujaan kepada tokoh yang telah mencapai kesempurnaan. Pertemuan antara sang Bima dengan sang Dewa Ruci yang telah disebutkan di atas sebetulnya merupakan lambang *warangka manjing curiga*, yang berarti bersatunya Bima dengan Dzat Tunggal (Tuhan). Di sinilah muncul konsepsi monotheisme pada masa itu. Jadi pemujaan kepada tokoh Bima adalah pemujaan kepada Dzat Tunggal yang digambarkan dengan Dewa Ruci dalam pewayangan atau pemujaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Oleh karena itu dalam pewayangan dikenal adanya Sang Hyang Tunggal (= Dewa Pujaan Yang Satu).

Dalam perkembangan selanjutnya penggambaran tokoh Bima dan atributnya pada sebagian masyarakat Jawa tampaknya masih tetap berkesinambungan walaupun sedikit banyak mengalami perubahan. Pemasangan hiasan *wayangan* yang diidentifikasi sebagai *gelung* wayang Bima pada atap rumah tradisional Kudus kemungkinan merupakan bentuk kesinambungan tersebut. Kalau identifikasi di atas dapat diterima maka selanjutnya dapat diasumsikan bahwa pemasangan *wuwung* berbentuk hiasan *wayangan* pada rumah-rumah tradisional Kudus mengandung arti simbolis yang berhubungan dengan ilmu kesempurnaan atau ilmu *Manunggaling Kawula Gusti*.

Penutup

Dari pembahasan mengenai hiasan *wayangan* pada atap rumah tradisional di daerah Kudus tersebut dapat diketahui

tentang beberapa hal sebagai berikut: Kebiasaan (tradisi) membuat hiasan pada atap rumah tradisional Kudus, merupakan salah satu bentuk kesinambungan budaya dari masa klasik. Kesinambungan budaya itu bukan saja diwujudkan dalam bentuk bangunan fisik, tetapi juga dalam hal konsep yang melatarbelakanginya. Pendirian rumah yang dalam bab terdahulu disebutkan tidak hanya melibatkan aspek tekno ekonomis, tetapi juga pratek ritus religius, pada pembangunan rumah tradisional Kudus tampaknya masih juga mentradisi.

Di daerah Kudus, hiasan *wayangan* paling dominan diterapkan pada atap rumah tradisional yang digunakan sebagai tempat tinggal. Hiasan yang diidentifikasi sebagai *gelung* tokoh wayang Bima yang distilir itu *titi mangsa* kemunculannya diperkirakan sejak masa Islam awal. Hal itu didasarkan pada bentuk stiliran yang merupakan ciri khas kesenian pada masa Islam awal. Penggunaan ragam hias *wayangan* pada bangunan rumah tradisional Kudus ternyata bukan semata-mata untuk kepentingan praktis dan estetis saja, tetapi juga sebagai simbolik. Ragam hias *gelung* wayang dapat diartikan sebagai karya seni yang berhubungan dengan pandangan sufisme, hal ini didasarkan pada pandangan kebudayaan Jawa tentang tokoh Bima yang sering dianggap sebagai tokoh mistik. Dalam pandangan sufisme, simbol memainkan peranan yang sangat penting sebab melalui simbol inilah kaum sufi dapat terus-menerus ingat kepada ajaran mereka. Berdasarkan hal tersebut dapat diasumsikan bahwa pada mulanya pendirian bangunan rumah-rumah tradisional Kudus adalah penganut ajaran tasawuf. Asumsi itu kiranya dapat didukung berdasarkan karya sastra yang dihasilkan pada masa Islam awal yang banyak ditemukan di daerah pantai utara Jawa.

Daftar Pustaka

Gunadi, 1985. "Sekilas Tentang Tokoh Bhima", dalam *Berkala Arkeologi VI*. Yogyakarta: Balai Arkeologi.

Nurhadi dkk. “Konsepsi dan Dinamika Perubahan Arsitektur Tradisional Yogyakarta”, *Makalah Pada Sarasehan Arsitektur Tradisional Yogyakarta*. Yogyakarta, 21 Pebruari 1991.

Siswoharsoyo, 1966. *Tafsir Kitab Dewa Ruci*. Yogyakarta: Pt. Jaker.

Sukarta, K. Atmadja. “Tokoh Bhima Dalam Arkeologi Klasik”, *Makalah Tanggapan Ceramah Dra. Sumarti Suprayitno Pada Ceramah di Javanologi*. Yogyakarta: Lembaga Javanologi.

Wibowo, H.J., 1986. *Arsitektur Tradisional Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Depdikbud.

PENDHALUNGAN: SEBUAH “PERIUK BESAR” MASYARAKAT MULTIKULTURAL

Christanto P Rahardjo

Abstrak

Pendhalungan dalam konteks wacana kebudayaan merupakan “tema baru” dan belum banyak mendapat perhatian serius dari para pakar budaya. Kenyataan tersebut memang bisa dimaklumi, karena dalam konteks wilayah kebudayaan dan geografis, *Pendhalungan* memang berada pada “ruang lain kebudayaan”. Mengapa dikatakan demikian? Dari sisi posisi dan wilayah, *Pendhalungan* hanya merupakan satu wilayah kebudayaan (*cultural area*) di bagian timur Provinsi Jawa Timur (meliputi Probolinggo, Situbondo, Bondowoso, Jember, dan Lumajang) dan jauh dari pusat informasi sehingga menjadikannya sebagai “*liyan*” (*the other*) yang kurang diminati. Padahal dalam hal kebudayaan, masyarakat di wilayah Jember, Bondowoso, Situbondo, Lumajang, dan Probolinggo mempunyai keunikan dan karakteristik yang menjadikan wilayah ini dinamakan *Pendhalungan*.

Kata kunci: Pendhalungan - Multikultural.

Pendahuluan

Dalam konteks sosio-politik Jember, Bondowoso, Situbondo, Lumajang, dan Probolinggo, kelima daerah ini sering dianggap sebagai wilayah yang rawan konflik. Sejumlah peristiwa yang menjadikan pembenar *justifikasi* tersebut antara lain: (a) Peristiwa Jenggawah, konflik antara petani dan pihak PTPN X di Jember, (b) Aksi pembakaran gereja di Situbondo tahun 1995, (c) Kasus perebutan tanah antara penduduk dan militer di Sukorejo Jember, (c) Aksi pembantaian dengan isu Ninja pada tahun 1998, dan (d) Aksi masyarakat ketika Gus Dur *dilengserkan* dari kursi kepresidenan tahun 2002.

Peristiwa-peristiwa tersebut secara langsung mencitrakan wilayah-wilayah tersebut dan komunitas pendukungnya sebagai tempat bersemainya kekerasan. Terdapat asumsi bahwa kekerasan itu disebabkan dominasi latar belakang budaya Madura

sebagai warga mayoritas. Tentu saja asumsi tersebut tidak selamanya benar. Pada dasarnya peristiwa kekerasan tidak hanya menjadi karakteristik masyarakat di wilayah ini. Ada latar belakang dan *setting* politik yang menyebabkan peristiwa-peristiwa kekerasan itu terjadi.

Di samping itu, peran media yang selama ini mem-*blow up* peristiwa kekerasan di wilayah ini juga menjadi penguat stereotip tersebut. Padahal dalam hal kebudayaan, masyarakat di wilayah Jember, Bondowoso, Situbondo, Lumajang, dan Probolinggo mempunyai keunikan dan karakteristik yang menjadikan wilayah ini dinamakan *Pendhalungan*.

Pendhalungan dalam konteks wacana kebudayaan merupakan “tema baru” dan belum banyak mendapat perhatian serius dari para pakar budaya. Kenyataan tersebut memang bisa dimaklumi, karena dalam konteks wilayah kebudayaan dan geografis,

Pendhalungan memang berada pada “ruang lain kebudayaan”. Mengapa dikatakan demikian? Dari sisi posisi dan wilayah, *Pendhalungan* hanya merupakan satu wilayah kebudayaan (*cultural area*) di bagian timur Provinsi Jawa Timur (meliputi Probolinggo, Situbondo, Bondowoso, Jember, dan Lumajang) dan jauh dari pusat informasi sehingga menjadikannya sebagai “*liyan*” (*the other*) yang kurang diminati.

Di samping itu, masyarakat *Pendhalungan* dianggap kurang memiliki atraksi (kesenian) kultural yang bisa dijadikan ikon seperti halnya wilayah kebudayaan lain di Jawa Timur (semisal *Tengger*, *Using*, *Panaragan*, *Mataraman*, *Arek*, *Madura* ataupun *Samin*) sehingga kurang menarik untuk dijadikan bahan kajian. Tetapi, benarkah “posisi pinggir” dalam konteks diskursus budaya tersebut menjadikan *Pendhalungan* kurang menarik untuk dijadikan kajian akademis? Tulisan berikut merupakan naskah awal untuk membahas potret sosio-kultural masyarakat yang mendiami wilayah *Pendhalungan*.

Menemukan *Pendhalungan*: Sebuah Definisi Awal

Sampai saat ini, dikarenakan keterbatasan kajian dan referensi, pengertian tentang *Pendhalungan* masih kabur. Tidak ada kejelasan mulai kapan sebenarnya istilah “*Pendhalungan*” digunakan. Memang dalam praktiknya, masyarakat awam seringkali mengatakan bahwa ketika orang Jawa bercampur dan berinteraksi dengan orang

Madura maka lahirlah *Pendhalungan*. Sejumlah pakar sepertinya banyak yang menggunakan pemaknaan seperti itu. Harry Yuswadi memberikan definisi sederhana tentang *Pendhalungan* sebagai (1) sebuah percampuran antara budaya Jawa dan Madura dan (b) masyarakat Madura yang lahir di wilayah Jawa dan beradaptasi dengan budaya Jawa.¹

Memang ketika membicarakan *Pendhalungan*, citra yang lebih banyak muncul adalah perpaduan antara dua tradisi besar, yakni Jawa dan Madura. Pendapat tersebut tentu tidak lepas dari fakta bahwa kedua etnis tersebut merupakan warga mayoritas di wilayah ini. Tesis tentang perpaduan dan adaptasi budaya memang terjadi, meskipun lebih banyak berlangsung di pusat dan pinggiran kota, namun pada akhirnya tetap berorientasi pada budaya Jawa. Di Jember, misalnya, interaksi antara warga Madura dan Jawa melahirkan sebuah Bahasa Jawa Dialek Jember yang mempunyai perbedaan dalam struktur dengan Bahasa Jawa pada umumnya².

Dalam konteks kesenian, juga terjadi proses perpaduan dan, lagi-lagi, lebih cenderung berorientasi pada kesenian berakar dari budaya Jawa. Di Desa Candi Jati, Kecamatan Arjasa Jember, misalnya, terdapat kelompok kesenian ludruk *Masa Jaya* yang dalam pertunjukannya menggunakan Bahasa Madura karena memang komunitas penontonnya berasal dari etnis Madura. Di Desa Panti, terdapat kelompok jaranan *Turonggo Sakti* yang memadukan jaranan Jawa dan

¹Dr. Harry Yuswadi, M.A. *Melawan Demi Kesejahteraan, Perlawanan Petani Jeruk Terhadap Kebijakan Pembangunan Pertanian*. (Jember: Penerbit Kompyawisda, 2005), hal. 101.

²Bahasa Jawa Dialek Jember biasanya digunakan oleh etnis Madura di kota dan pinggiran kota ketika mereka berkomunikasi dalam ranah sosial dengan etnis Jawa, tetapi ketika berkomunikasi dengan sesama etnis Madura mereka tetap menggunakan Bahasa Madura. Bahasa lisan yang mereka gunakan memang berbeda jauh dengan Bahasa Jawa standar. Pemilihan bahasa tersebut didasari beberapa faktor, antara lain (1) beridentifikasi dengan mitra wacana, dalam hal ini etnis Jawa dan (2) menyatakan sifat positif terhadap Bahasa Jawa. Berikut contoh bahasa yang digunakan dalam percakapan sehari-hari antara etnis Jawa (EJ) dan Madura (EM): (EJ) *Kate nang endi, Mas?* (EM) *Gak onok, iki ku-mlaku*. Jawaban ‘*Gak onok, iki ku-mlaku*’ merupakan usaha menggunakan Bahasa Jawa yang dipengaruhi Bahasa Madura. Lebih jauh tentang hal ini lihat Bambang Wibisono dan Akhmad Sofyan. “Latar Belakang Psikologis Pemilihan Bahasa pada Masyarakat Multilingual (Studi Kasus Pemakaian Bahasa oleh Masyarakat Etnik Madura di Jember)”, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora*. Vol. II/No. 1 Januari 2001, Fakultas Sastra Universitas Jember, hal. 1-13.

Using, sedangkan para pelakunya merupakan campuran antara warga etnis Madura, Jawa, dan sebagian kecil etnis Using.

Sejumlah definisi dan contoh-contoh di atas sepintas memang sudah mewakili definisi *Pendhalungan* dalam perspektif perpaduan budaya. Namun citra yang dimunculkan dari definisi semacam ini adalah adanya proses sub-ordinasi terhadap budaya Madura oleh budaya Jawa, meskipun kondisi tersebut tampak sebagai sebuah proses alamiah. Dengan kata lain budaya Jawa berposisi sebagai ordinat, sedangkan budaya Madura sebagai subordinat yang berusaha untuk beradaptasi dan kemudian 'menjadi Jawa' secara kultural. Apakah ini yang dinamakan *Pendhalungan* ketika orang Madura dalam sosialisasi dan adaptasi dengan masyarakat Jawa, secara evolutif menjadi 'Jawa *Pendhalungan*'? Mungkin sebagian pakar berpikir demikian dan itu tidak bisa disalahkan karena fakta tersebut benar-benar terjadi dan sudah menjadi bagian dari dinamika masyarakat di Jember, Bondowoso, Situbondo, Probolinggo, dan Lumajang (terutama di wilayah pusat kota dan pinggiran kota).

Kusnadi dengan lebih menekankan sisi genetik menjelaskan pengertian lain tentang *Pendhalungan* dari hasil wawancaranya dengan salah satu informan di Jember sebagai berikut:

.....Pak Mangun (51), penduduk Tegal Boto, Jember. Ia dilahirkan di Panaongan, Sumenep Utara, Madura. Ketika bekerja di Jember, ia menikah dengan seorang perempuan Tegal Boto yang disebut sebagai orang Jawa. Pada umumnya, orang Jawa yang menjadi penduduk asli Tegal Boto adalah orang Using. Ketika penulis bertanya tentang siapa-siapa yang bisa disebut sebagai orang *Pendhalungan*, Pak Mangun berkata, "Saya ini kan orang Madura.

Isteri saya orang Jawa. Dari perkawinan tersebut, saya dikaruniai 2 anak perempuan. Nah, 2 anak saya itu yang bisa disebut sebagai orang *Pendhalungan*. Beberapa informan di Situbondo juga menyampaikan hal serupa tentang makna *Pendhalungan*³.

Namun pendapat tersebut menurut Kusnadi cenderung mempermudah pemahaman identitas tentang identitas budaya *Pendhalungan* di tataran masyarakat awam. Lebih jauh ia menjelaskan bahwa budaya *Pendhalungan* merupakan hasil dari suatu proses sosial panjang dan dialog intensif di antara bermacam-macam kebudayaan sejalan dengan masyarakat pendukungnya⁴.

Pengertian terakhir yang diberikan oleh Kusnadi rupanya sejalan dengan makna kata '*Pendhalungan*' yang diberikan oleh Prawiroatmodjo (1985) dalam *Bausastra Jawa-Indonesia II*. Menurutnya, secara etimologis *Pendhalungan* berasal dari dasar Bahasa Jawa *dhalung* yang berarti "periuk besar". Dalam konsep simbolik, "periuk besar" bisa didefinisikan sebagai tempat bertemunya bermacam masyarakat yang berbeda etnis dan kebudayaan kemudian saling berinteraksi dalam ruang dan waktu sehingga melahirkan varian baru kebudayaan yang kemudian disebut *Pendhalungan*.

Definisi tersebut akan menjadi pijakan utama dalam membahas *Pendhalungan* dalam tulisan ini. Adapun dalam konteks historis maupun sosio-kultural interaksi dan komunikasi beragam etnislah tidak hanya Jawa dan Madura yang telah menciptakan kondisi kultural masyarakat *Pendhalungan*. Pendekatan multikultural juga dapat menjadi alat bantu dalam menganalisis perkembangan masyarakat *Pendhalungan* dewasa ini.

Dengan menggunakan pendekatan ini diharapkan akan menghasilkan kajian yang lebih komprehensif tentang bagaimana

³Lebih jauh tentang hal ini lihat Kusnadi. "Masyarakat 'Tapal Kuda', Konstruksi Kebudayaan dan Kekerasan Politik", dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora*. Vol. II/No. 2/2001, Fakultas Sastra Universitas Jember, hal. 3-4.

⁴*Ibid.*

kondisi, peran, kontestasi, dan beragam kebudayaan dan masyarakat pendukungnya.

Pendhalungan: Hibridasi dan Orkes-trasi Multikultural Dalam Sebuah “Periuk Besar”

Membicarakan *Pendhalungan* dalam konteks yang lebih luas, tentu tidak bisa menegasikan keberadaan etnis lain, selain Jawa dan Madura. Tionghoa, Arab dan Using. Kendati dianggap sebagai minoritas, mereka (etnis) juga ikut berpartisipasi dalam proses sosial yang terjadi di masyarakat. Jelas hal itu tidak berlangsung dalam waktu yang singkat.

Di Jember misalnya, sejak migrasi era kolonial sebagai bentuk mobilisasi massa oleh pihak kolonial (dalam hal ini Belanda) telah menghasilkan struktur masyarakat multietnis⁵. Dalam kurun waktu yang cukup lama tersebut, sebuah proses budaya dalam masyarakat secara kontinyu berlangsung dalam nuansa damai. Mereka saling berinteraksi dan beradaptasi untuk saling melengkapi berdasarkan peran masing-masing. Etnis Tionghoa dan Arab, misalnya, berperan sebagai pedagang. Etnis Madura lebih banyak berperan sebagai pekerja kebun dan petani serta sebagian kecil berperan dalam dunia pendidikan pesantren sebagai kyai dan ustadz. Sementara etnis Jawa dan Using mengambil peran sebagai petani, pendidik (formal), dan aparat birokrasi. Meskipun saat ini peran tersebut sudah ada yang berubah, tetapi secara umum bisa dikatakan tetap.

Pola interaksi dan adaptasi antarbudaya sebagai konsekuensi proses komunikasi antaretnis, tidak bisa dipungkiri, telah melahirkan sebuah varian budaya baru bernuansa *hibrid* yang kemudian disebut *Pendhalungan*. Memang sebagai dua etnis mayoritas, *Pendhalungan* kemudian lebih bernuansa perpaduan Jawa dan Madura. Tetapi kalau mau bicara dalam konteks yang luas, maka bisa dimunculkan tesis baru.

Pendhalungan merupakan *proses interaksi dan komunikasi di antara beragam etnis yang berakar dari peran sosial dan atraksi kultural masing-masing yang kemudian menghasilkan budaya hibrid*. Hibridasi dalam konteks ini tidak hanya membicarakan proses perpaduan antara bermacam budaya yang menghasilkan budaya baru. Hibridasi yang terjadi di wilayah *Pendhalungan* merupakan *hibridasi struktural dan hibridasi kultural*.

a. Hibridasi ala Pendhalungan

Pieterse (dalam Barker) menjelaskan bahwa hibridasi struktural merupakan proses perpaduan yang menghasilkan pilihan organisasional bagi masyarakat. Sedangkan hibridasi kultural membedakan berbagai respons budaya yang merentang dari asimilasi, bentuk-bentuk pemisahan, sampai dengan hibrida yang mendestabilkan dan mengaburkan sekat-sekat budaya sehingga terjadi persilangan serta munculnya “komunitas terbayang” meskipun tidak selamanya sekat masing-masing budaya terhapus (2004: 208).

Artinya, dalam masyarakat *Pendhalungan* yang multietnik telah terjadi persilangan peran sosial terutama dalam pilihan organisasi sebagai akibat dari saling berinteraksinya budaya mereka.

Saat ini, misalnya, sudah banyak warga etnis Madura yang memilih untuk menjadi pegawai pemerintah maupun pendidik formal sehingga bukan lagi menjadi dominasi etnis Jawa. Sedangkan hibridasi kultural yang terjadi pada masyarakat *Pendhalungan* merupakan percampuran bermacam bahasa dan tradisi multi-etnik yang membentuk ‘budaya baru’ meskipun tidak selamanya baru.

Budaya baru tersebut berbentuk, misalnya, Bahasa Jawa Dialek Jember, yang digunakan komunitas Madura dan Jawa yang bertempat tinggal di kota dan pinggiran kota. tiga etnis tersebut juga melakukan proses

⁵Bahkan menurut Kusnadi, pada masa kolonial kebudayaan Jawa dan Madura di wilayah Tapal Kuda juga berinteraksi kebudayaan Eropa, India, Melayu, Bugis, Mandar, dan Bali. *Ibid*.

interaksi dengan warga Jawa dan Madura. Etnis Tionghoa, terutama dalam transaksi dagang, banyak berinteraksi dengan menggunakan Bahasa Madura maupun Bahasa Jawa bercampur logat Tionghoa yang cukup kental. Begitu pula dengan etnis Arab. Di kota-kota kecamatan, seperti Ambulu Jember, kita bisa menjumpai perkampungan Arab di mana warganya banyak yang berkomunikasi dengan Bahasa Jawa bercampur logat Bahasa Arab.

Sedangkan dalam tradisi kesenian, di samping penterjemahan konsep kesenian Jawa ke dalam Bahasa Madura, juga terjadi keterlibatan lintas-etnis dalam kesenian Tionghoa dan Arab, tetapi tanpa mengubah format pertunjukan maupun bahasanya.

Dalam kesenian *Barongsai* dan *Liang Liong* Jember, misalnya, banyak anggota baik penari maupun pemusiknya yang berasal dari etnis Madura maupun Jawa. Begitupula yang terjadi dengan penggarapan kesenian *Gambus* (Arab), *Kendang Kempul* dan *Janger* (Using) yang juga melibatkan etnik Madura dan Jawa. Di sini tampak jelas, meskipun telah terjadi hibridasi, namun di *Pendhalungan* tetap belum menghasilkan “sesuatu yang sepenuhnya baru”. Dengan kata lain ada kesadaran dan kemauan personal untuk berpartisipasi ke dalam kelompok kesenian etnis lain baik karena motivasi ekonomi ataupun kesadaran budaya dan tidak berarti mereka kehilangan jati diri budaya etnis asal mereka.

Di samping hibridasi yang berorientasi pada keterlibatan personal, ada juga hibridasi yang menghasilkan bentuk kesenian baru, semisal kesenian *Can-Macanan Kaduk* dan *Musik Patrol* (Jember), *Singo Ulung* dan *Wayang Kerte* (Bondowoso).

Can-Macanan Kaduk merupakan kesenian yang diduga berasal dari tradisi pekerja kebun ketika mereka harus menjaga kebun dari serangan hewan liar ataupun pencuri. Kesenian ini kalau dilihat dari estetika pertunjukannya bisa dikatakan memadukan konsep kesenian *Barongsai* Tionghoa dan *Barongan* Using serta instrumen musik Jawa. Meskipun berbeda

latar historis penciptaan, *Singo Ulung* bisa dikatakan hampir mirip dengan *Can-Macanan Kaduk*, meskipun saat ini tampilan kostum dan gerakan-gerakan tarinya lebih terlihat bagus karena sudah mendapatkan sentuhan dari koreografer profesional.

Sedangkan *Wayang Kerte*, terbuat dari kayu pipih (seperti wayang krucil) namun karakter dan ceritanya diambil dari kehidupan sehari-hari masyarakat.

b. Orkestra Multikultural Masyarakat Multi-etnik

Selain membicarakan *Pendhalungan* sebagai proses perpaduan, sebenarnya kita juga bisa membicarakan *Pendhalungan* dalam konteks masyarakat multikultural. Mengapa demikian? Karena di samping ditemukannya data tentang perpaduan yang menghasilkan sebuah budaya baru, di wilayah kebudayaan ini juga bisa dilihat adanya budaya masing-masing etnis yang tetap dipertahankan dalam sebuah proses sosial yang menempati ruang dan waktu yang sama. Meskipun dalam kehidupan sehari-hari mereka berinteraksi, tetapi mereka tetap kukuh dalam menjalankan aktivitas budaya sesuai dengan identitas masing-masing demi terjaganya jati diri, meminjam istilah Barker (2004: 209), sebagai absolutisme etnis. Hal itu membuktikan tesis yang dilontarkan Pietersen bahwa meskipun terjadi proses hibridasi ketika berada dalam ranah interaksi sosial, tetapi identitas etnis tidak terhapus begitu saja dalam tataran kognitif dan praktis kehidupan mereka.

Di Jember, misalnya, kondisi tersebut tampak ketika kita melihat aktivitas budaya di wilayah Jember selatan dan Jember utara. Sebagai produk segregasi etnis ala kolonial, masyarakat etnis Jawa yang menempati wilayah selatan Jember (seperti Ambulu, Wuluhan, Balung, Puger, Gumukmas, Kencong, Jombang, Umbulsari, dan Semboro) sampai saat ini masih mempraktikkan produk budaya Jawa baik dalam hal bahasa, kesenian, maupun adat-istiadat lainnya. Masyarakat Jawa di Ambulu dan Wuluhan, misalnya, sampai saat ini masih melestarikan

kesenian *Reog* yang berasal dari nenek moyangnya di Ponorogo. Di samping itu, hampir semua masyarakat di selatan juga menggemari *Wayang Kulit*, *Jaranan*, dan *Campursari*. Sedangkan untuk urusan pendidikan mereka tetap berorientasi pada pendidikan formal, meskipun di sana juga terdapat pondok pesantren.

Di wilayah utara, masyarakat tetap bertahan pada orientasi budaya Madura. Bahasa Madura merupakan bahasa sehari-hari masyarakat di Kecamatan Arjasa, Jelbug, Sukowono, Kalisat, Sumberjambe, Ledokombo, Mayang, dan sebagian Pakusari. Di samping *ludruk* ala Madura, masyarakat di sana gemar melihat pertunjukan *Hadrah* sebagai kesenian pesantren yang menjadi orientasi pendidikan etnis Madura. Pengajian juga menjadi acara favorit karena di samping mendapatkan *wejangan-wejangan* tentang Islam, mereka juga bisa bertemu dengan para *Lorah* (sebutan untuk kyai) ataupun *Gus* (anak kyai) yang dianggap bisa mendatangkan *berkah* bagi kehidupan warga.

Sedangkan di wilayah tengah kota dan pinggiran kota di samping berdagang, etnis Tionghoa sebagai *berkah* reformasi politik nasional juga mulai mengembangkan kesenian *Barongsai* dan *Liang liong* sebagai kesenian khas mereka. Pada peringatan Imlek, kesenian ini dipertontonkan menyusuri jalan-jalan protokol kota Jember. Meskipun generasi mudanya sudah banyak yang menggunakan Bahasa Indonesia dan Bahasa Jawa dengan aksen Tionghoa, Bahasa Mandarin sudah mulai diperkenalkan lagi. Dalam hal pendidikan sebagian besar warga etnis Tionghoa tetap menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah-sekolah yang dikelola gereja, seperti SD, SMP, dan SMA Santo Yusuf, SMA Setya Cadika, dan lain-lain. Sementara etnis Arab tetap kukuh mempertahankan identitasnya dengan tetap melestarikan pernikahan sesama etnis. Mereka juga masih mempertahankan *Musik*

Gambus sebagai pemenuh kebutuhan estetikanya.

Fakta-fakta di atas merupakan sisi lain *Pendhalungan*. Sebuah komunitas budaya yang selama ini hanya dianggap bercirikan perpaduan budaya Jawa dan Madura, ternyata menyimpan “sebuah orkestrasi multikultural” yang berjalan dengan harmonis dan dinamis. Meskipun seringkali dikatakan menghasilkan produk budaya hibrid yang dinamakan *Pendhalungan* ternyata mereka tetap menikmati kesejarahan dalam bentuk pemerintahan identitas kultural etnis masing-masing. Mereka yang selama ini melangsungkan kehidupan dalam sebuah “periuk besar” di Jember, Bondowoso, Situbondo, Probolinggo, dan Lumajang ini berhasil mengembangkan satu bentuk masyarakat multikultural yang sangat toleran dalam menghargai perbedaan.

Orkestra multikultural dalam sebuah “periuk besar” bernama *Pendhalungan* ini merupakan sisi positif dari sebuah keberagaman yang semestinya terus dikembangkan dalam kehidupan masyarakat. Komunitas *Pendhalungan* dengan segala kekurangannya telah memberikan contoh tentang bagaimana membangun kesadaran bersama dalam masyarakat multikultural. Parsudi Suparlan mengatakan:

Dalam model multikulturalisme ini, sebuah masyarakat (termasuk juga masyarakat bangsa seperti Indonesia) dilihat sebagai mempunyai sebuah kebudayaan yang berlaku umum dalam masyarakat tersebut yang coraknya seperti sebuah mosaik. Di dalam mosaik tercakup semua kebudayaan dari masyarakat-masyarakat yang lebih kecil yang membentuk terwujudnya masyarakat yang lebih besar, yang mempunyai kebudayaan yang seperti sebuah mosaik tersebut⁶.

Menyitir pendapat di atas, bisa dikatakan bahwa komunitas pendukung di wilayah

⁶Parsudi Suparlan. “Menuju Masyarakat Indonesia Yang Multikultural”, *Makalah dalam Simposium Internasional Bali ke-3*. Denpasar, 16-21 Juli 2002.

kebudayaan *Pendhalungan* ternyata tidak hanya membuat mozaik budaya, tetapi lebih dari itu, mereka telah menghasilkan orkestra multikultural yang indah di tengah suburnya lahan pertanian dan perkebunan serta denyut nadi bisnis modern dan pendidikan yang mulai menggeliat. Masyarakat *Pendhalungan* berhasil menggugurkan analisis yang dilontarkan Muhaemin el-Mahdy yang mengatakan bahwa:

Sedikitnya selama tiga dasawarsa, kebijakan yang sentralistis dan pengawasan yang ketat terhadap isu perbedaan telah menghilangkan kemampuan masyarakat untuk memikirkan, membicarakan dan memecahkan persoalan yang muncul dari perbedaan secara terbuka, rasional dan damai. Kekerasan antarkelompok yang meledak secara sporadis di akhir tahun 1990-an di berbagai kawasan di Indonesia menunjukkan betapa rentannya rasa kebersamaan yang dibangun dalam Negara-Bangsa, betapa kentalnya prasangka antara kelompok dan betapa rendahnya saling pengertian antar kelompok.⁷

Ternyata selama puluhan bahkan ratusan tahun masyarakat *Pendhalungan* berhasil menciptakan mekanisme interaksi sosial yang mampu menjaga keharmonisan dalam kontestasi budaya masing-masing etnis.

Simpulan

Seperti halnya sebuah orkestrasi yang mengusung perpaduan dari permainan ber-

macam instrumen musik dalam irama harmonis, *Pendhalungan* bisa dikatakan sebagai ‘sebuah proses yang akan terus menjadi’ di tengah-tengah keragamannya. Artinya apa-apa yang saat ini bisa dikaji dan dipahami dari wilayah kebudayaan ini adalah sesuatu yang belum mapan (*established*) dan akan terus menjadi sesuai dengan gerak dinamis kebudayaan etnis-etnis pendukungnya.

Berangkat dari kenyataan tersebut, ada beberapa kemungkinan yang bisa lontarkan. Pertama, bisa jadi, pada suatu ketika perpaduan kebudayaan masing-masing etnis di wilayah ini akan menghasilkan sebuah budaya yang ‘benar-benar baru’ sehingga orang-orang di luar komunitas ini tidak lagi akan mengatakan *Jawa Pendhalungan*, *Madura Pendhalungan*, *Tionghoa Pendhalungan*, ataupun *Arab Pendhalungan*, tetapi benar-benar mengatakan *Kamu Pendhalungan*. Kedua, *Pendhalungan* akan tetap seperti sekarang ini, ada hibridasi dan ada juga atraksi kultural dari masing-masing etnisnya dengan suasana yang semakin dinamis karena datangnya etnis-etnis lain dari seluruh bagian Indonesia, baik karena alasan pendidikan ataupun pekerjaan. Semuanya bisa saja terjadi dan semuanya akan berdampak positif selagi komunitas pendukung menyadarinya. Yang tidak baik adalah ketika periuk besar ini hancur karena sengaja dipecah oleh mereka yang mengatasnamakan kebenaran demi kepentingan politik, agama, ekonomi, ataupun perut.

Daftar Pustaka

Barker, Chris, 2004. *Cultural Studies, Teori dan Praktik*. (Terjemahan Indonesia oleh Nurhadi). Yogyakarta: Kreasi Wacana..

El-Mahady, Muhaemin. “Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural”, dalam <http://artikel.us/muhaemin6-04.html>, diakses pada 15 Pebruari 2006, 11.30 WIB.

⁷Muhaemin el-Ma’hady dalam artikelnya “Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural”, diakses dari <http://artikel.us/muhaemin6-04.html>.

- Kusnadi. “Masyarakat “Tapal Kuda”: Konstruksi Kebudayaan dan Kekerasan Politik”, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora*. Vol. II/No. 2/Juli 2001. Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Prawiroatmodjo, S., 1985. *Bausastra Jawa-Indonesia I*. Jakarta: Gunung Agung.
- Suparlan, Parsudi. “Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural”, *Makalah dalam Simposium Internasional Bali ke-3*. Denpasar, 16-21 Juli 2002.
- Sutarto, Ayu, 2004. “Pendekatan Kebudayaan: Wacana Tandingan untuk Mendukung Pembangunan di Provinsi Jawa Timur”, dalam Ayu Sutarto dan Setya Yuwana (et.all). *Pendekatan Kebudayaan Dalam Pembangunan Provinsi Jawa Timur*. Jember: Kompyawisda.
- Wibisono, Bambang dan Akhmad Sofyan. “Latar Belakang Psikologis Pemilihan Bahasa Pada Masyarakat Multilingual (Studi Kasus Pemakaian Bahasa oleh Masyarakat Etnik Madura di Jember)”, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora*. Vol. II/No.1/ Januari 2001, Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Yuswadi, Harry, 2005. *Melawan Demi Kesejahteraan, Perlawanan Petani Jeruk Terhadap Kebijakan Pembangunan Pertanian*. Jember: Kompyawisda.

BI BIBI TUMBAS TIMUN, PERMAINAN TRADISIONAL YANG SARAT MAKNA

Suyami

Abstrak

Permainan tradisional *Bi Bibi Tumbas Timun* merupakan permainan tradisional Jawa yang sarat dengan nilai dan kandungan makna. Nilai-nilai yang terkandung dalam permainan tradisional *Bi Bibi Tumbas Timun* antara lain: nilai kesenangan, nilai sosial, nilai seni, nilai keterampilan, nilai pengetahuan, dan nilai etika. Di samping itu, permainan ini juga mengandung makna simbolik, yaitu sebagai sarana dan wahana untuk menanamkan nilai kehidupan, khususnya dalam rangka untuk menjadi manusia yang arif bijaksana.

Kata kunci: Permainan tradisional - Makna - Anak.

Pengantar

Pada tahun 1840 Friedrich Frobel mendirikan taman anak pertama kali dan diberi nama *Kindergarten*. Di dalam taman anak ini diisi beberapa macam pelajaran dan salah satu caranya yaitu dengan memasukkan permainan sebagai metode pendidikannya. Permainan anak diakui sebagai metode yang sangat efektif untuk mengembangkan potensi dan kreatifitas anak. Mengapa demikian? Karena secara simultan permainan anak tersebut bisa mengembangkan raga dan jiwa anak sekaligus, yaitu antara olah raga, olah pikir, olah seni, dan olah rasa.

Keseluruhan metode pengembangan potensi termanifestasi pada sembilan fungsi permainan anak, yaitu fungsi rekreatif, membina fisik, melatih keterampilan, melatih ketelitian, melatih keseksamaan, mengasah konsentrasi, belajar kesenian, belajar berkompetisi, serta belajar menterjemahkan pesan-pesan moral.

Permainan merupakan kegiatan anak yang dilakukan dengan spontan dan dalam suasana riang gembira. Jadi apabila dalam kegiatan bermain itu terasa menyenangkan,

maka anak akan terus melakukannya. Namun apabila dirasa tidak lagi menyenangkan maka anak pun akan menghentikan permainan tersebut.

Berdasarkan kegiatannya, permainan anak dapat dibedakan menjadi dua, yaitu bermain aktif dan bermain pasif. Bermain aktif adalah jenis bermain di mana kegembiraan anak muncul dari apa yang telah dilakukan, seperti berkejar-kejaran, melukis, bermain drama, dan lain-lain. Bermain pasif adalah jenis bermain di mana anak memperoleh kegembiraan melalui usaha yang dilakukan oleh orang lain, seperti mendengar dongeng, menonton permainan orang lain, menonton televisi, membaca buku, dan sebagainya.

Secara umum permainan anak dapat dikategorikan dalam dua kategori, yaitu permainan anak tradisional dan permainan anak modern. Permainan anak tradisional merupakan perwujudan dari kearifan yang diturunkan kepada masyarakat secara turun temurun, sedangkan permainan anak modern merupakan hasil perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan. Permainan anak

tradisional lebih bersifat sosial, sementara permainan anak modern lebih bersifat individual.

Permainan anak modern dipercaya bisa meningkatkan kecerdasan dan daya kreatifitas anak. Namun karena sifatnya amat personal, di mana dalam bermain mereka hanya berbuat sendiri, tidak berinteraksi sosial dan tidak terlibat emosional dengan teman-temannya, kesendirian tersebut dapat menyebabkan perkembangan jiwa si anak tidak bisa mengerti perasaan orang lain dan tidak mampu melakukan musyawarah dengan teman lainnya. Akibatnya mereka menjadi generasi yang egois, serta enggan mengerti dan memahami kondisi lingkungan. Lain halnya dengan permainan tradisional. Dalam permainan tradisional anak terlibat secara emosional dengan kawan lain, merasa saling membutuhkan, sehingga mereka akan berkembang menjadi generasi yang penuh *tepa slira*, bisa mengerti dan memahami perasaan orang lain. Permainan tradisional memiliki pesan yang sarat bagi bekal kehidupan anak-anak di masa yang akan datang, karena tingkat perkembangan mental anak pada masa kanak-kanak akan berpengaruh pada kualitas manusia di masa depan, pada saat mereka menginjak usia dewasa.

Konsep Permainan Tradisional

Kata “permainan” berasal dari kata dasar “main” yang antara lain berarti ‘melakukan perbuatan untuk bersenang-senang’.¹ Berdasarkan pengertian tersebut, berarti suatu permainan harus bisa menciptakan atau menimbulkan rasa senang bagi pelakunya. Apabila ‘permainan’ tidak bisa memberikan kesenangan, itu tidak lagi bisa disebut sebagai ‘permainan’, melainkan sudah merupakan suatu pekerjaan, yang tentu saja efeknya akan sangat berbeda. Artinya, sebuah permainan akan benar-benar berarti sebagai permainan apabila para

pelakunya melakukannya dengan senang hati, tanpa rasa tertekan atau terbebani. Sehubungan dengan hal itu, Ki Hajar Dewantara dalam bukunya *Tentang Frobel dan Methodenya*, menganjurkan adanya syarat-syarat yang perlu dimiliki dalam sebuah permainan, khususnya permainan anak yang ditujukan untuk pendidikan. Syarat-syarat untuk permainan anak tersebut adalah:

1. Permainan harus menyenangkan dan menggembirakan anak, karena kegembiraan adalah pupuk bagi tumbuhnya jiwa. Sebaliknya, kesusahan akan menghambat kemajuan jiwa anak.
2. Permainan harus memberi kesempatan kepada anak untuk berfantasi. Anak jangan dibebani pekerjaan yang memaksa untuk meniru sesuatu yang tidak hidup dalam jiwanya.
3. Permainan harus mengandung semacam tantangan, sehingga merangsang daya kreatifitas untuk terus meningkatkan kemampuan guna mencapai suatu kemenangan atau kepuasan tertentu, karena rasa kemenangan akan sangat memajukan kecerdasan jiwa.
4. Permainan hendaknya mengandung keindahan atau nilai seni, karena rasa keindahan akan menarik jiwa ke arah keluhuran budi.
5. Permainan harus mengandung isi yang dapat mendidik anak-anak ke arah ketertiban, kedisiplinan, dan sportivitas, karena ketertiban akan mendidik rasa kesosialan yang akan sangat berguna bagi hidupnya kelak.

‘Permainan Tradisional’, perlu dipahami dari asal katanya mengenai arti katanya. Kata “tradisional” berasal dari kata dasar “tradisi”, yang antara lain berarti ‘adat kebiasaan turun-temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan di masyarakat’.¹ Sedangkan kata “tradisional” sendiri berarti ‘sikap dan cara berpikir, serta ber-

¹ Tim Penyusun Kamus PPPB. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. (Yogyakarta: Balai Pustaka, 1995), hal. 614.

tindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun temurun'.²

Sehubungan dengan pengertian tersebut, yang dimaksud dengan permainan tradisional adalah segala bentuk permainan yang sudah ada sejak jaman dahulu, dan diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi. Pada umumnya, permainan tradisional sangat susah untuk dicari dari mana asal muasalnya, maupun mengenai siapa penciptanya. Biasanya permainan tradisional yang tumbuh dan berkembang dalam suatu masyarakat mencerminkan warna kebudayaan setempat. Misalnya dalam kehidupan masyarakat agraris, akan berkembang jenis-jenis permainan yang menggambarkan kehidupan dalam dunia pertanian, seperti permainan *Ancak-ancak Alis*, *Bibi Tumbas Timun*, *Jamur-jamur Cepaki*, dan lain sebagainya. Dalam kehidupan masyarakat pedagang berkembang jenis-jenis permainan yang menggambarkan kehidupan dalam dunia perdagangan, seperti *pasaran*, *Cublak-cublak Suweng*, dan lain sebagainya. Dalam kehidupan masyarakat *priyayi* (bangsawan) berkembang jenis-jenis permainan yang menggambarkan dunia kehidupan priyayi, seperti: *Jaratu*, *Soyang*, *Dhakon*, dan sebagainya.

Nilai Budaya yang Terkandung Dalam Permainan Tradisional

Permainan tradisional banyak mengandung nilai-nilai budaya yang sangat bermanfaat bagi pengembangan jiwa anak, untuk membentuk sikap mental dan moral anak, yang akan menjadi bekal dan modal dasar bagi sikap mental dan moralnya setelah menjadi orang dewasa. Berikut penjelasan tentang nilai-nilai budaya yang terkandung dalam permainan tradisional antara lain:

- 1). Nilai sportivitas;
- 2). Nilai demokratis;

- 3). Nilai kepemimpinan;
- 4). Nilai ketaatan pada peraturan;
- 5). Nilai kejujuran;
- 6). Nilai kedisiplinan;
- 7). Nilai ketertiban;
- 8). Nilai kerukunan;
- 9). Nilai kegotongroyongan dan kerja sama;
- 10). Nilai tanggung jawab.

Di samping banyak mengandung nilai budaya yang luhur, permainan anak juga sangat bermanfaat bagi perkembangan jiwa anak untuk masa depannya setelah dia menjadi manusia dewasa. Permainan tradisional juga sangat bermanfaat untuk membentuk jiwa dan pribadi anak pada masanya. Manfaat permainan tradisional bagi perkembangan jiwa dan pribadi anak pada usianya adalah:

- 1). Memberikan rasa senang dan gembira;
- 2). Memberikan rasa bebas;
- 3). Meningkatkan daya kreativitas;
- 4). Menumbuhkan rasa berteman;
- 5). Menumbuhkan rasa kasih sayang sesama teman;
- 6). Menumbuhkan rasa saling membutuhkan di antara sesama teman;
- 7). Menumbuhkan rasa tanggung jawab;
- 8). Menumbuhkan jiwa demokrasi;
- 9). Melatih kecakapan berfikir;
- 10). Melatih *bandel* (tidak cengeng);
- 11). Melatih keberanian;
- 12). Melatih mengenal lingkungan;
- 13). Dan lain sebagainya.

Jenis Permainan Anak Tradisional

Menurut Ki Hadisukatno permainan anak tradisional dapat dikelompokkan dalam lima macam:³

1. Permainan yang bersifat menirukan perbuatan orang dewasa, misalnya: *pasaran*, *manten-mantenan*, *dhayoh-dhayohan*, membuat rumah-rumahan, membuat pakaian boneka dari kertas,

² *Ibid.*, hal. 1069.

³ Ki Hadisukatno. "Permainan Kanak-Kanak Sebagai Alat Pendidikan", dalam *Buku Peringatan Taman Siswa 30 Tahun 1922 - 1952*. (Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa, 1970).

- membuat wayang dari janur atau rumput-rumputan.
2. Permainan untuk mencoba kekuatan dan kecakapan, misalnya: tarik menarik, bergulat, berguling-guling, kejar-kejaran, *gobag sodor*, *gobag bunder*, *bengkat*, *benthik uncal*, *jethungan*, *genukan*, *obrok*, dan lain sebagainya. Permainan tersebut secara tidak disadari oleh anak telah melatih kekuatan dan kecakapan jasmani.
 3. Permainan untuk melatih panca indra, misalnya: *gatheng*, *dhakon*, *macanan*, *sumbar-suru*, *sumbar-manuk*, *sumbar-dulit*, *kubuk*, *adu kecil*, *adu kemiri*, main kelereng, *jirak*, *bengkat*, *pathon*, *dhekepan*, menggambar di tanah, main *petak umpet*, main bayang-bayangan, *serang-serongan*, dan lain sebagainya. Permainan tersebut secara tidak disadari si anak ternyata termasuk latihan kecakapan meraba dengan tangan, menghitung bilangan, memperkirakan jarak, menajamkan alat penglihatan dan pendengaran, dan melatih keterampilan tangan.
 4. Permainan dengan latihan bahasa, misalnya: permainan anak dengan percakapan/cerita, permainan dengan teka-teki dan tebak-tebakan, dan lain sebagainya. Dalam permainan ini biasanya anak tidak hanya terbatas pada cerita-cerita atau teka-teki yang sudah lazim, melainkan mereka akan berusaha mengemukakan cerita atau teka-teki bukannya sendiri, agar tidak mudah ditebak atau diketahui oleh teman-temannya. Di situ akan tumbuh kecakapan berbahasa dan meningkatkan kecerdasan anak.
 5. Permainan dengan lagu dan irama, misalnya: *jamuran*, *cublak-cublak suweng*, *bibi tumbas timun*, *ancak-ancak alis*, *manuk-manuk dipanah*, *tokung-tokung*, *blarak-blarak sempal*, *dhemplo*, dan lain sebagainya. Permainan tersebut secara tidak langsung

akan melatih anak dalam hal seni suara dan seni irama.

Permainan Tradisional *Bi Bibi Tumbas Timun*

Permainan tradisional *Bi Bibi Tumbas Timun* sangat cocok untuk anak usia dini. Menurut hasil penelitian para ahli, anak usia dini (0 – 8 tahun) merupakan masa emas (*golden age*), di mana pertumbuhan dan perkembangan sel-sel otak dan berbagai aspek pada anak mencapai 80 %. Selain itu, pada usia dini anak sedang mengalami masa perkembangan, baik fisik maupun psikis, sehingga anak mudah terpengaruh oleh lingkungan dan peka untuk menerima rangsangan, guna mengembangkan imajinasi dan kreativitas. Oleh karena itu, pada masa ini perlu usaha untuk menstimulasi agar anak dapat berkembang secara optimal. Banyak upaya dapat dilakukan untuk menstimulasi tumbuh kembang anak, yang salah satunya adalah dengan permainan tradisional.

Anak usia dini adalah masa di mana anak mulai belajar bersosialisasi untuk mengenal lingkungan yang sekaligus merupakan masa awal pembentukan mental anak, maka agar pada anak tertanam jiwa sosial, permainan yang cocok adalah permainan yang mengutamakan kebersamaan. Bahwa anak pada usia dini tenaga fisiknya belum begitu kuat, maka jenis permainan yang cocok adalah permainan yang tidak terlalu menuntut kekuatan fisik.

1. Cara Bermain

Seorang anak (A) duduk bersila. Beberapa anak yang lain berdiri berjajar bergandengan tangan di depan A sambil bernyanyi dan berjalan maju-mundur. Setelah nyanyian selesai, anak-anak tersebut berhenti lalu duduk di depan A, lalu terjadi dialog.

A : *Sampeyan sinten*
(kamu siapa)

Anak-anak : *Kengkenane mBok Tanureja*
(suruhan Bu Tanureja)

A : *Ajeng napa*
(mau apa)

Anak-anak : *Ajeng tumbas timun*
(mau beli mentimun)

A : *O, timune lagi ditandur*
(O, mentimunnya baru ditanam)

Anak-anak lalu pergi, mengulangi nyanyian dan gerakan seperti semula, setelah nyanyian selesai lalu berhenti dan duduk seperti pada akhir nyanyian pertama. Kemudian terjadi dialog lagi berturut-turut seperti dialog pertama, hanya berbeda pada jawaban akhir dari A, yaitu:

- *Lagi thukul* (baru tumbuh)
- *Lagi godhong siji dipangan sapi* (baru berdaun satu sudah dimakan sapi)
- *Lagi godhong loro dipangan kebo* (baru berdaun dua dimakan kerbau)
- *Lagi kembang dipari kembang* (baru berbunga diserbu kumbang)
- *Lagi pentil wis padha prithil* (baru bakal buah sudah berguguran)
- *Saiki wis awoh, olehe akon tuku pira* (sekarang sudah berbuah, disuruh beli berapa)

Anak-anak menjawab: *sigar mawon* (separuh saja). Kemudian A menjawab: *Ya goleka dhewe, ning sing ngati-ati lho, akeh asune* (Ya, carilah sendiri, tapi hati-hati karena banyak anjing). Setelah mendapat jawaban, anak-anak bergaya seperti sedang memetik mentimun di kebun, seraya digonggongi anjing (anak-anak secara bersama-sama bersuara menirukan gonggongan anjing). Kemudian ada anjing yang pincang seperti habis terkena lemparan. Melihat hal itu A marah, lalu anak-anak disuruh mengobati anjing yang sedang kesakitan.

2. Nyanyian

Permainan ini diiringi dengan nyanyian *Bibi Tumbas Timun* Slendro Pt. 9 sebagai berikut:

1 1 1 2 I 2 3 2 1 I 1 .
Bi bi - bi tum - bas ti - mun,

2 I 3 . 1 . I
dhè - dhèk - a -

5 3 4 5 I 1 4 5 3 I 4 .
né mbok bi - bi Ta - nu - rê - ja mur

5 1 I 3 4 5 1 I
- mêng mur -

4 4 5 1 I 3 4 5 4 I 4 4
wa, un - tu - né kè-na di - pra - da, lam-

5 1 I 3 4 5 4 I
bé - né kè- na di- grén

4 1 1 1 I 1 1 4 1 I 5 5
da, bi - bi bi - bi tum-bas ti - mun, si

4 4 I 3 . . 0 II
gar ma - won

3. Nilai yang terkandung

Nilai yang terkandung dalam permainan ini antara lain:

- Mengandung unsur kesenangan, dengan melakukan kegiatan permainan ini anak akan mendapatkan kesenangan karena bisa melepaskan emosi dan kreativitasnya melalui aktivitas gerak dan suara.
- Mengandung unsur sosial, dalam permainan ini anak-anak akan merasa saling membutuhkan antara yang satu dengan yang lain, karena mereka tidak akan bisa bermain jika hanya sendirian. Dengan begitu anak akan belajar bersikap saling menghargai sesama teman. Sikap ini akan membentuk mental dan moral yang sangat mendasar bagi perkembangan kejiwaan anak setelah mereka dewasa.
- Melatih ketrampilan motorik kasar, yaitu anak berlatih berjalan dengan irama.
- Melatih anak dalam berseni irama
- Melatih anak dalam berseni suara
- Melatih anak untuk memahami proses dalam sesuatu hal, dalam hal ini adalah proses dalam hal bertani, yaitu untuk menghasilkan buah mentimun.
- Melatih anak untuk mengenal *unggha-ungguh* bahasa (tataran dalam Bahasa Jawa) dalam berdialog.

Makna Simbolik Dalam Permainan Tradisional *Bi Bibi Tumbas Timun*

Permainan tradisional Jawa diciptakan bukan sekedar sebagai pelipur lara, penghibur diri ataupun pengisi waktu luang. Akan tetapi juga dimaksudkan sebagai sarana dan

wahana untuk menanamkan nilai-nilai tertentu kepada anak. Begitu pula halnya dengan permainan anak *Bi Bibi Tumbas Timun*.⁴

Makna simbolik dalam permainan tradisional *Bi Bibi Tumbas Timun* dapat digali dari makna tembangnya bahwa:

- Kata *bibi* adalah sebagai sebutan kepada seseorang yang lebih tua.
- Kata *tumbas* (membeli) merupakan ungkapan sebagai usaha untuk mendapatkan sesuatu.
- Kata *timun* merupakan kata simbolis (*jarwa dhosok*) dari kata *tinemumu* (pendapatmu/pengetahuanmu).
- Kata *Dhedhekane* mengandung maksud 'yang diincar/diinginkan'.
- Kata *Mbok Bibi Tanureja* maksudnya 'orang tua yang sudah sukses dalam hidupnya' (*tanu* = terhormat, *reja* = makmur/sejahtera). Yang dimaksud 'hidup sukses' di sini bukan berarti sukses dalam hal materi atau kedunia-wian, melainkan orang yang sudah sempurna dalam segi kerokhaniannya.
- Kata *murmêg murwa* merupakan kependekan dari kata *umure wus tumeg* (usianya/hidupnya sudah puas) dan kata *umure wus dawa* (usianya sudah panjang/memiliki banyak pengalaman hidup).
- Kata *untune kena diprada* (giginya bisa *diprada*/diwarnai emas) mengandung maksud bahwa apapun yang keluar dari lisannya mengandung keindahan/kebaikan.
- Kata *lambene kena digrenda* (bibirnya bisa dihaluskan) mengandung maksud bahwa apapun yang terucap dari bibirnya selalu halus, tidak pernah berkata kasar.
- Kata *Bi Bibi tumbas timun sigar mawon* (Bibi membeli mentimun separuh saja), kata *sigar* berarti 'membelah'. Hal ini dimaksudkan sebagai ungkapan 'mem-

buka ilmu yang semula tertutup agar dibuka/dijelaskan'. Hal itu sebagaimana kita ketahui bahwa kata 'membelah' dapat dimaknai 'membuka untuk melihat isi dalamnya'.

Permainan tradisional *Bi Bibi Tumbas Timun* mengandung makna simbolik, bahwa orang muda (generasi muda) hendaklah membiasakan diri untuk bergaul dan berkumpul dengan kaum tua (generasi tua), untuk menimba ilmu dan meneladani jejaknya. Hal itu karena orang tua sudah mengetahui banyak hal tentang hidup, dan bahkan sudah melaluinya dengan selamat. Terutama orang tua yang sukses dan berkualitas.

Ukuran orang tua yang sukses dan berkualitas, bukan hanya tua berdasarkan usia, maupun sukses dalam urusan duniawi atau materi, melainkan orang yang sempurna dalam pengetahuan maupun pemikirannya. Hal itu dapat tercermin dalam tutur katanya yang berkualitas (bermanfaat) dan perilakunya yang halus dan tulus lahir batin.

Penutup

Kebudayaan adalah hasil refleksi dari budi dan daya manusia, yang merupakan ungkapan dari cipta, rasa, dan karsa. Begitu pula dengan berbagai tradisi dalam kehidupan manusia, termasuk berbagai jenis permainan anak. Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa suatu jenis permainan anak bukan hanya berfungsi sebagai sarana untuk mendapatkan kesenangan bagi anak, akan tetapi, juga berfungsi sebagai sarana untuk menanamkan nilai-nilai kehidupan yang sangat bermanfaat dalam pengembangan jiwa dan kepribadian.

Pada masa sekarang, permainan tradisional sudah nyaris hilang dari peredaran. Dunia anak sudah jarang sekali berkutat dengan permainan tradisional. Sorak sorai dan suasana ceria dari dunia permainan anak sudah tak terdengar lagi

⁴ K.P.A. Kusumadiningrat. *Serat Rarywa Saraya*. (Surakarta: Widya Pustaka, 1913).

gemanya. Kita tahu, bahwa permainan tradisional banyak terkandung nilai-nilai positif yang sangat berguna bagi anak. Oleh karena itu, kita perlu menggali kembali kekayaan budaya bangsa yang sungguh *adi luhung* agar tidak hilang tertelan jaman. Semoga.

Daftar Pustaka

Hadisukatno, Ki, 1970. "Permainan Kanak-kanak Sebagai Alat Pendidikan", dalam *Buku Peringatan Taman Siswa 30 Tahun 1922 – 1952*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Taman siswa.

Kusumadiningrat, K.P.A., 1913. *Serat Rarywa Saraya*. Surakarta: Widya Pustaka.

Tim Penyusun Kamus PPPB, 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka

PROF. DR. KOESNADI HARDJASOEMANTRI, SH, M.L. : PELESTARI BUDAYA

Hisbaron Muryantoro

Abstrak

Prof. Koesnadi adalah sosok intelektual yang sangat peduli terhadap kebudayaannya sendiri. Meski kepakarannya di bidang hukum lingkungan, tetapi ia secara terus menerus mensosialisasikan keberadaan kebudayaan Indonesia pada umumnya dan seni tradisi khususnya seperti Pencak Silat dan obat-obatan tradisional. Bahkan mengenai pencak silat dan obat-obatan tradisional dikajinya secara ilmiah lewat lembaga-lembaga penelitian yang ada di UGM. Benda-benda budaya yang berada di luar negeri telah dapat dikembalikan ke tanah air. Berkat usahanya ketika ia menjadi Atase Kebudayaan di Negeri Belanda

Sebelum Prof. Koesnadi meninggal dunia, ia berpesan bahwa sudah saatnya para ahli dari berbagai disiplin ilmu untuk memperhatikan keberadaan kebudayaan Indonesia, khususnya seni pertunjukan tradisional. Ia memperkenalkan wayang kulit pada generasi muda, khususnya para mahasiswa. Dalam bidang olahraga seperti pencak silat dan pengkajian tentang obat-obatan tradisional. Sudah barang tentu gerak langkah dan aktivitas Prof. Koesnadi perlu diteladani.

Kata kunci: Koesnadi - Budayawan.

Lingkungan Keluarga

Koesnadi Hardjasoemantri dilahirkan pada tanggal 9 Desember 1926 di Manonjaya Tasikmalaya, Jawa Barat. Ia merupakan anak tertua di antara lima bersaudara dari pasangan Gaos Hardjasoemantri dan Hj. R.E. Basriah.¹ Pada mulanya ayahnya menjadi pegawai pamong praja di masa pemerintahan kolonial Belanda hingga akhirnya diangkat sebagai jaksa. Seringkali Koesnadi diajak oleh ayahnya untuk ikut serta ke kantor dan dikenalkan dengan rekan-rekan ayahnya. Semenjak itu ia bercita-cita ingin menjadi seorang jaksa seperti ayahnya. Keinginan itu diwujudkan dengan masuk kuliah di Fakultas Hukum.

Dalam struktur masyarakat kolonial ayahnya termasuk golongan elite pribumi. Kakeknya merupakan pemuka masyarakat yang pernah menjabat sebagai anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah. Sedangkan dari garis keturunan ibu, kakeknya merupakan ulama yang disegani. Kedua faktor inilah yang kemudian membentuk pribadi Koesnadi sebagai seorang intelektual sekaligus individu yang sangat taat beribadah.

Menurut pengakuannya ayahnya yang memberikan teladan kejujuran dan bekerja keras. Sedang dari ibunya ia dibesarkan dengan kasih sayang.² Sewaktu kecil ia menggemari olahraga sepakbola, kasti dan

¹ Wawancara dengan Prof. Koesnadi Hardjasoemantri di rumahnya pada tanggal 17 Agustus 1997.

² Koesnadi Hardjasoemantri. "Aspek Hukum Peran Serta Masyarakat Dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup", dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Hukum UGM*. 15 April 1985, hal. 30.

pencak silat. Selain itu ia juga diperkenalkan oleh ayahnya dengan kesenian Sunda khususnya seni tari. Menurutnya ia belajar tari Sunda sebelum masuk sekolah dan diajar oleh guru tari kondang asal Cirebon.³ Pada waktu itu ia menarikan tari Gatotkaca dan tari topeng. Baginya kesenian itu sangat memberi kesan sampai sekarang dan semasa kuliah ia pernah ditunjuk menjadi Ketua Badan Kerjasama Mahasiswa se Indonesia. Dengan penunjukan itu menjadi bukti bahwa ia memiliki landasan kuat dalam berkesenian. Selain itu ia juga berupaya mengembangkan pencak silat sampai ke Eropa dan pernah pula ditunjuk menjadi anggota Dewan Pembina IPSI Pusat.

Pada tahun 1957 Koesnadi mengakhiri masa lajangnya dengan mempersunting Toeti Rahajoe yang merupakan teman semasa kuliah di Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada. Dari perkawinannya ia dikaruniai dua orang anak yang diberi nama Ika Koesnadi dan Ira Koesnadi. Namun di tengah masa pengabdianya kepada bangsa dan negaranya ia harus kehilangan istri tercintanya, sudah barang tentu kepedihan itu sangat membekas dalam hatinya. Sebagai seorang yang berpikir rasional dan mempunyai berbagai jabatan, maka ia tidak ingin terus larut dalam kesedihan. Atas saran rekan serta anak-anaknya akhirnya ia menikahi Nina Sutarinah sebagai pendamping hidupnya yang pernah bekerja di KBRI Belanda. Menjelang 1000 hari wafat istri pertamanya ia mengatakan kepada Nina Sutarinah, “...saya dibantulah membesarkan anak-anaknya begitu...”⁴. Akhirnya keluarga itupun bahagia hingga sekarang.

Pendidikan

Pada awal abad XX tugas pokok Pemerintah Hindia Belanda di lapangan pendidikan adalah memberi pengajaran rendah

kepada bangsa Indonesia sesuai dengan kebutuhannya.⁵ Pada tahun 1907 atas perintah Gubernur Jenderal Van Heutz didirikanlah Sekolah Desa untuk memberantas buta huruf, di samping mencari tenaga kerja yang sedikit terdidik dan murah. Pendidikan dalam arti sebenarnya tidak diberikan kecuali membaca, menulis dan menghitung yang berlangsung selama tiga tahun. Adapun yang menjadi murid di Sekolah Desa hanya anak-anak desa, sedangkan anak-anak *priyayi* atau bangsawan tidak mau masuk Sekolah Desa karena dipandang mutu pendidikannya rendah. Pada tahun yang sama, berdiri Sekolah *Eerste Inlandsche School* (Sekolah Bumi Putera Kelas Satu) yang diberi pelajaran bahasa Belanda, sejak kelas tiga hingga kelas lima dan kemudian masa belajar dijadikan enam tahun dengan pengantar bahasa Belanda untuk kelas enam. Pada tahun 1911 masa belajar di *Eerste Inlandsche School* berubah menjadi tujuh tahun dan sejak tahun 1914 sekolah ini diubah menjadi *Holland Inlandsche School* (HIS) dan merupakan bagian pengajaran rendah barat.⁶

Di samping HIS masih terdapat pendidikan Eropa lainnya yaitu *Europeesche School* (ELS) yang diperuntukkan khusus orang-orang Eropa dan orang-orang yang kedudukannya disamakan dengan orang-orang Eropa. Berdasarkan ketentuan pemerintah (*Statblad* 1914 No. 359) ada empat dasar penilaian yang memungkinkan anak-anak mereka bersekolah di HIS yaitu keturunan, jabatan, kekayaan, dan pendidikan. Oleh sebab itu seseorang yang memiliki keturunan bangsawan tradisional mempunyai hak untuk memasuki HIS. Demikian pula seseorang yang mempunyai jabatan dalam pemerintahan seperti *wedana*, *demang* dan *asisten demang*. Di samping pendidikan Barat yang pernah diterima si

³ Wawancara dengan Prof. Koesnadi di rumahnya tanggal 17 Agustus 1997.

⁴ Wawancara dengan Ibu Koesnadi di rumahnya tanggal 29 September 1997.

⁵ Sartono Kartodirdjo, dkk. *Sejarah Nasional V*. (Jakarta : Balai Pustaka, 1977), hal. 146.

⁶ Wawancara dengan Prof. Koesnadi tanggal 17 Agustus 1997.

orang tua paling sedikit *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) atau yang setingkat dan berpenghasilan rata-rata 100 *gulden* sebulan, mempunyai hak untuk memasukkan anaknya ke HIS.⁷

Dengan adanya peraturan seperti itu memungkinkan Koesnadi yang ayahnya bekerja sebagai *Asisten Wedana* di salah satu wilayah Kabupaten Bandung dapat mengenyam pendidikan di HIS. Ia dimasukkan ayahnya ke HIS yang digunakan untuk latihan para calon guru atau *Kweek School*. Sedang HIS nya dinamakan *Tweede HIS* (HIS Banjarsari) yang di kalangan *priyayi* Priangan sekolah ini sangat digemari, sehingga dapat disebut sebagai Sekolah Menak sebab hampir sebagian besar anak-anak *priyayi* masuk sekolah itu.⁸

Koesnadi lulus dari HIS Banjarsari pada tahun 1940.⁹ Namun sebelum lulus dari HIS Banjarsari ia sempat sekolah di Jakarta ketika ayahnya mendapat tugas di sana. Mula-mula ia dimasukkan ke Sekolah Kristen. Setelah naik kelas III dipindahkan ke Sekolah Muhammadiyah. Kemudian naik kelas IV dimasukkan ke Sekolah Katholik. Setelah menamatkan sekolah di HIS kemudian ia melanjutkan studi di HBS, tetapi baru duduk di kelas II sekolah itu dibubarkan, sebab sejak tanggal 8 Maret 1942 terjadi peralihan kekuasaan ke tangan Bala Tentara Jepang. Hal ini menyebabkan perubahan pada sendi-sendi kehidupan masyarakat termasuk sistem pendidikan yang diterapkan.

Situasi ini mengubah pola pendidikan Koesnadi, kemudian ia melanjutkan pendidikan di SMP II Manggarai dan lulus pada tahun 1944.¹⁰ Setamat SMP ia kemudian meneruskan ke SMT dan lulus pada tahun

1947. Akhirnya ia melanjutkan ke perguruan tinggi dan menyelesaikan studinya di Fakultas Hukum tahun 1964.¹¹

Di sela-sela kesibukannya menjadi pegawai ia sempat mendapat tugas belajar ke luar negeri dan menggondol gelar *Master of Law* yang diraihinya pada tahun 1981.¹² Pada tahun itu juga ia berhasil menggondol gelar Doktor dari Universitas Leiden Nederland. Setelah itu ia dikukuhkan menjadi guru besar di almamaternya sendiri Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada. Beliau mengucapkan pidato pengukuhan di muka Rapat Senat terbuka pada tanggal 15 April 1985 yang berjudul “Aspek Hukum Peran Serta Masyarakat Dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup”. Di bidang Ilmu Hukum Lingkungan inilah Koesnadi mengukir prestasi intelektualnya di dunia pendidikan tinggi Indonesia.

Pelestari dan Pecinta Budaya

Setelah menyelesaikan studinya di Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada, ia mulai bekerja pada Departemen Pendidikan dan Kebudayaan sebagai Kepala Biro Hubungan Departemen PTIP (1964-1967). Kemudian karirnya semakin menanjak dan sejumlah jabatan penting terus diembannya. Pada tahun 1974 ia diangkat menjadi *Atase* Pendidikan dan Kebudayaan, KBRI Den Haag, Nederland. Selama menjadi *Atase* itu ia telah menyumbangkan tenaga dan pikirannya bagi bangsa dan negara. Selain memperkenalkan budaya Indonesia di luar negeri, khususnya di negeri Belanda ia telah dapat pula mengembalikan benda-benda purbakala ke Indonesia. Di antaranya pengembalian koleksi fosil yang berasal dari Timor dan Flores. Serah terima

⁷ *Ibid.*

⁸ Dokumen-dokumen pribadi Prof. Koesnadi.

⁹ Dokumen-dokumen pribadi Prof. Koesnadi.

¹⁰ Dokumen-dokumen pribadi Prof. Koesnadi.

¹¹ Dokumen-dokumen pribadi Prof. Koesnadi.

¹² Dokumen-dokumen pribadi Prof. Koesnadi.

benda cagar budaya itu dilakukan pada tanggal 24 Maret 1976.¹³ Selain itu telah disepakati pula adanya penyerahan timbal balik *microfilm* antara Lembaga Arsip Nasional Republik Indonesia dan *Algemeen Rijksarchief* yang dilakukan pada tanggal 25 Maret 1976 di KBRI Den Haag. Pihak Indonesia menyerahkan 20 *reels microfilm* mengenai *Doopboeken* dari berbagai gereja dalam periode 1623-1864 yang terdapat dalam “*Batavia Burgerlijke Stands Registers*”. Sedangkan pihak Belanda menyerahkan *microfilm* melalui kedutaannya di Jakarta berupa *microfilm* mengenai “*Memories Van Overgave*” dan “*Politiche Verslagen*” dari permulaan abad XX sebanyak 94 *reels*. Sedang pihak Indonesia menyerahkan *microfilm* mengenai “*Dagregisters Gekonden in't Kasteel Batavia*” dari tahun 1640-1807 sebanyak 63 *reels*.¹⁴

Selama menjabat sebagai *Atase Kebudayaan* Prof. Koesnadi telah dapat mengusahakan pengembalian benda-benda budaya ke Indonesia dalam tujuh gelombang. Di antaranya patung *Prajnaparamita* (Ken Dedes), lukisan Raden Saleh dan Penangkapan Pangeran Diponegoro.¹⁵ Selain itu juga memperkenalkan budaya Indonesia yang berupa kesenian daerah pencak silat hingga ke Eropa.

Upaya lain yang dilakukan Prof. Koesnadi sebagai pecinta dan pelestari budaya di antaranya:

- a. Menumbuhkan Pusat Penelitian Obat Tradisional yang dilengkapi dengan peralatan canggih di laboratorium beserta perangkat lunak yang memadai berupa kemampuan akademik tenaga peneliti/pengajar. Sesuai dengan SK Rektor No. UGM/ 191/7356/UM/01/37 tertanggal 1 Desember 1987 telah di-

bentuk Pusat Penelitian Obat Tradisional UGM disingkat PPOT UGM, sebagai pusat yang berstatus non struktural di bawah koordinasi Lembaga Penelitian UGM. PPOT-UGM mempunyai tugas melaksanakan pengkajian dan penelitian semua aspek obat tradisional termasuk pengobatan tradisional.¹⁶

- b. Membangun Wanagama yang terletak di Kabupaten Gunung Kidul dengan luas \pm 600 Ha sebagai hutan pendidikan lingkungan sekaligus hutan konservasi yang lebat, sehingga ikut berperan dalam upaya penyelamatan lingkungan hidup yang digalakkan oleh negara-negara di dunia.

- c. Laboratorium Pencak Silat

Dalam seminar yang diadakan oleh PB Ikatan Pencak Silat Indonesia (IPSI) pada tanggal 25 November 1986 telah pula dibicarakan peranan perguruan tinggi di dalam mengembangkan pencak silat. Laboratorium tersebut bertujuan:

- menganalisis gerakan-gerakan pencak silat secara ilmiah.
- mendokumentasikan seluruh gerakan pencak silat yang ada di Indonesia.
- menyusun pembakuan gerakan pencak silat.
- menyusun pembakuan *nomenklatur* pencak silat.
- menyusun buku tentang pendidikan dan pertandingan pencak silat.
- melaksanakan tugas-tugas lain yang dipandang perlu.

Pada tanggal 24 Januari 1989 telah ditandatangani perjanjian kerjasama antara IPSI dan UGM tentang Laboratorium Pencak Silat yang disaksikan Menpora Akbar Tanjung dan KONI

¹³ Dokumen-dokumen pribadi Prof. Koesnadi.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Wawancara dengan Prof Koesnadi di rumahnya tanggal 15 Januari 1998.

Pusat. Pendirian gedung Laboratorium Pencak Silat UGM-IPSI dilaksanakan pada tanggal 2 Februari 1990.¹⁷

- d. Memelihara serta melestarikan Pancasila sebagai ideologi dan dasar negara yang digali dari akar budaya bangsa Indonesia. Menurut Prof. Koesnadi, Pancasila dalam pelaksanaannya perlu untuk terus menerus dikaji ulang dan bukan untuk dikeramatkan. Hal ini berarti bahwa perlu adanya revolusi paradigma yaitu merubah pola berpikir dan sistem yang sekarang diterapkan.
- e. Memperjuangkan hasil karya batik di forum internasional untuk mendapatkan hak paten dan diakui secara internasional bahwa batik merupakan hasil karya bangsa Indonesia.

Selain itu ia juga memperkenalkan kesenian tradisional kepada para mahasiswa UGM. Di antaranya berupa pertunjukan wayang kulit semalam suntuk yang keseluruhannya dilaksanakan oleh para mahasiswa sendiri.¹⁸ Melalui aktivitas itu diharapkan dapat menumbuhkan rasa mencintai di kalangan generasi muda khususnya bagi para mahasiswa.

Selain sebagai sosok seorang pakar hukum lingkungan, ia juga menjadi sosok manusia Indonesia yang sangat mencintai kebudayaan sendiri dengan tekad untuk terus berupaya dalam mensosialisasikannya di tengah kehidupan masyarakat. Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan jika ia dipercaya untuk duduk sebagai Dewan Penasehat Perkumpulan Kesenian "Irama Citra" sebuah kelompok kesenian yang mengkader, melatih, mengkursus dan memberi pelajaran kesenian tradisional khususnya mendidik tari-tari tradisional Jawa kepada generasi muda.¹⁹

Sedangkan sumbangan pemikirannya dalam bidang kebudayaan banyak tertuang

lewat beberapa makalahnya antara lain yang berjudul "Wawasan Keanekaragaman Lingkungan Budaya Memperkokoh Jati Diri Bangsa" yang disampaikan dalam ceramah pada Pembinaan/ Penyuluhan Kebudayaan Daerah. Inti persoalan ceramah yang disampaikan Prof. Koesnadi yaitu mengingatkan kepada para peserta pembinaan khususnya dan masyarakat pada umumnya untuk tetap memperkokoh jati diri bangsa Indonesia. Menurut Prof. Koesnadi bahwa budaya itu bersifat dinamis sehingga pengaruh dan perubahan suatu budaya tidak bisa dihindari lagi. Namun yang terpenting dalam perubahan-perubahan itu hendaknya nilai-nilai luhur bangsa yang menampakkan jati diri bangsa harus tetap dipertahankan. Jati diri bangsa tersebut telah tercermin dalam Pancasila yang merupakan pandangan hidup dan filsafat bangsa Indonesia. Ceramah lain yang juga tidak kalah menarik berjudul "Peranan Hukum Dalam Pelestarian Budaya", yang diselenggarakan pada bulan Juli 1997 oleh Lembaga Javanologi Yayasan Panunggalan Yogyakarta. Pokok-pokok ceramahnya itu berisi tentang Undang-undang No. 4 tahun 1982 yang berisi ketentuan-ketentuan Pokok Pengelolaan Lingkungan Hidup dan penjabarannya yang diundangkan pada tanggal 11 Maret 1982.

Di kalangan para koleganya, salah satu di antaranya Dr. Maria SW. Soemardjono, SH, MCL, MPA yang pada waktu itu menjabat sebagai Dekan Fakultas Hukum UGM mengatakan bahwa :

"Pak Koesnadi yang saya kenal adalah pribadi yang sangat mengesankan. Saya sering menyamakan Pak Koesnadi sebagai Semar. Dalam arti beliau itu untuk seorang kecil atau mahasiswanya beliau itu membimbing sifatnya, tetapi pada saat tertentu beliau itu sebagai

¹⁷ Wawancara dengan Prof Koesnadi di rumahnya tanggal 15 Januari 1998.

¹⁸ Prof. Koesnadi Hardjasoemantri. *Memorandum Akhir Jabatan Rektor Masa Bhakti Tahun 1986-1990*. (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), hal. 23.

¹⁹ Wawancara dengan Supadiman tanggal 20 Maret 2007.

Semar juga bisa bergaul dengan atasan atau dengan orang-orang yang sedang berada di puncak kekuasaan. Pada saat diperlukan beliau juga dapat memberikan nasehat-nasehatnya secara bijaksana. Jadi Pak Koes adalah pribadi yang menyeluruh yang dapat bergaul baik dengan kalangan muda, kalangan tua yang berpangkat maupun orang-orang kecil dan kepeduliannya pada lingkungan memang sangat istimewa”.²⁰

Mengenai julukannya sebagai tokoh Semar Prof. Koesnadi mengatakan bahwa :

“...saya pertama kali dianggap sebagai Semar adalah pada waktu ada di negeri Belanda. Pada waktu itu saya masih ingat ada perpisahan dengan para Guru Besar Belanda. Teman-teman guru besar di Universitas Leiden atau universitas lain, dan mereka mengatakan bahwa Semar diberikan kepada saya karena mereka menganggap saya ini yang mengayomi mereka dan menegur mereka. Dan menurut mereka di pewayangan yang berfungsi seperti itu adalah Semar katanya. Jadi saya merasa sangat terhormat karena teman-teman itu mengerti benar mengenai keadaan pewayangan khususnya yang ahli Indonesia. Tetapi kemudian dibisikkan kepada saya tolong nanti wayang itu dikembalikan, karena mereka pinjam dari museum katanya. Jadi dengan sendirinya saya mengembalikan itu, tetapi sesuatu yang bagi saya sangat penting maknanya. Kemudian pada waktu saya selesai sebagai Guru Besar tetap. Pada waktu saya selesai menyampaikan pidato akhir jabatan, Ibu Maria Soemardjono yaitu Dekan Fakultas Hukum UGM juga menyerahkan pada saya wayang Semar itu. Beliau mengatakan bahwa mereka tahu saya sering menegur para pejabat tinggi dan sebagainya dan memang sebenarnya

bagi saya kalau ada sesuatu ya ditegur, tetapi saya selalu mengemukakan saran-saran saya. Dengan demikian memang bentuk badan saya mendekati Semar begitulah, tetapi yang lebih bermakna lagi rupa-rupanya mereka anggap saya sebagai seorang yang dapat memberikan apa namanya itu, entah pengayoman, saran-saran yang rupa-rupanya ini merupakan suatu kehormatan bagi diri saya....”²¹

Rupanya julukan itu bagi Prof. Koesnadi sangat membanggakan. Sebagaimana diakui bahwa memang bentuk badannya mendekati Semar pendek dan tambun. Sedang dalam dunia pewayangan Semar merupakan simbol dewa *ngejawantah* yang artinya keagungan yang diwujudkan dalam kesederhanaan. Selain itu Semar juga merupakan simbol *pamomong*, penuntun ke jalan kebaikan dan kebenaran yang hakiki dan universal milik siapapun, dan julukan itu memang sangatlah tepat. *Kiprah* Prof. Koesnadi dalam dunia kebudayaan sudah tidak diragukan lagi.

Penutup

Sebagai penutup untuk mengakhiri tulisan ini, maka dapatlah dikatakan bahwa Prof. Koesnadi sebagai seorang pelestari budaya, *kiprahnya* dalam dunia kebudayaan antara lain memperkenalkan kebudayaan Indonesia keluar negeri seperti pencak silat dan pertunjukan tradisional. Selain itu kebudayaan bangsa Indonesia juga diperkenalkan pada generasi muda seperti pertunjukan wayang kulit. Bahkan dunia kampus juga diharapkan dapat mengkaji produk-produk kebudayaan Indonesia secara ilmiah seperti adanya Laboratorium Pencak Silat, penelitian dan pengkajian mengenai obat-obat tradisional. Dengan demikian, maka hal ini menunjukkan bahwa Prof. Koesnadi benar-benar mencintai budayanya sendiri.

²⁰ Wawancara TVRI dengan Prof. Adnan tanggal 24 Mei 1997.

²¹ *Ibid*

Dalam suatu kesempatan ketika diwawancarai oleh TVRI seusai Seminar Kebudayaan di UGM, ia mengatakan bahwa:

“Sudah saatnya sekarang ini para pakar dari berbagai disiplin ilmu untuk secara terus-menerus menyumbangkan pemikirannya demi tumbuh dan berkembangnya kesenian tradisional...”.

Namun sayang kini Prof. Koesnadi telah pergi untuk selama-lamanya. Meskipun demikian aktivitasnya dalam dunia kebudayaan dapat diteladani khususnya bagi generasi muda.

Daftar Pustaka

Koesnadi Hardjasoemantri. “Aspek Hukum Peran Serta Masyarakat Dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup”, dalam *Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Hukum UGM*. 15 April 1985.

Koesnadi Hardjasoemantri, 1990. *Memorandum Akhir Jabatan Rektor Masa Bhakti Tahun 1986-1990*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Sartono Kartodirdjo, dkk., 1977. *Sejarah Nasional V*. Jakarta: Balai Pustaka.

Dokumen-dokumen pribadi Prof. Koesnadi.

BIODATA PENULIS

ERNAWATI PURWANINGSIH, lahir di Yogyakarta 21 Agustus 1971. Memperoleh gelar S.Si Jurusan Geografi Manusia, Fakultas Geografi, UGM (1996). Sejak tahun 1997 sebagai peneliti di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, sebagai Asisten Peneliti Madya, bidang Sejarah dan Nilai Tradisional. Seringkali mengikuti kegiatan seminar, penelitian, diskusi. Hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan antara lain: *Strategi Adaptasi Petani di Kulon Progo* (2004); *Aktivitas Penambangan Breksi Batu Apung di Desa Sambirejo, Prambanan* (2005); *Aktivitas Budidaya Udang di Tambak: Sebagai Alternatif Bagi Petani Desa Karanganyar* (2005); *Budaya Spiritual Petilasan Parangkusuma dan Sekitarnya* (2003), dan sebagainya.

ISYANTI, lahir di Yogyakarta tahun 1955, Sarjana Geografi UGM tahun 1982. Sejak tahun 1982 hingga sekarang berstatus sebagai PNS di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta. Sebagai peneliti sering melakukan penelitian yang berkaitan dengan bidang keilmuannya dan aktif pula mengikuti berbagai seminar kebudayaan. Beberapa hasil penelitian yang telah dilakukan dan dipublikasikan antara lain: *Kehidupan Sosial Budaya pada Masyarakat Padat Penduduk di Desa Pucungrejo Kecamatan Muntilan Kab. Dati II Magelang Jawa Tengah*; *Samiran Salah Satu Desa Menarik di Jalur SOSEBO Kabupaten Boyolali*; *Perkawinan Antar Etnik Jawa dan Minang*; *Toponimi Bekas Kasunanan Surakarta di Jawa Tengah*; *Peranan Media Massa Lokal Bagi Pengembangan Kebudayaan Daerah*; *Kesadaran Budaya Tentang Ruang Pada masyarakat Di DIY (Suatu Studi Mengenai Proses Adaptasi)*; *Dampak Masuknya Media Komunikasi Terhadap Kehidupan Masyarakat Pedesaan DIY*; *Sistem Pengetahuan Kerajinan Tradisional Tenun Gedog Tuban Propinsi Jawa Timur*; *Tata Krama Suku Bangsa Jawa di Kabupaten Sleman DIY*.

SUMINTARSIH, memperoleh gelar Sarjana Antropologi, dari UGM tahun 1983, dan Magister Humaniora Antropologi UGM pada tahun 1998. Pernah bekerja sebagai peneliti di Pusat Penelitian Kependudukan (PPK) UGM pada tahun 1974 – 1982. Sejak tahun 1983 menjadi PNS di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, hingga sekarang. Hasil-hasil penelitian yang telah dipublikasikan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional antara lain: *Strategi Adaptasi Penduduk Rawapening*; *Perajin Batik Wukirsari, Imogiri*; *Wanita Perajin Tenun Gedog, Tuban*; *Eksistensi Perajin Tenun Kulon Progo*; *Sumbang Menyumbang di Lingkungan Masyarakat Perajin Akik Pacitan*; *Sistem Pengetahuan Aktifitas Nelayan Bonang*; *Strategi Adaptasi Masyarakat di Daerah Rawan Penggenangan di Daerah Demak*; *Aspirasi di Lingkungan Generasi Muda Pedesaan*. Selain itu beberapa hasil penelitian yang telah diterbitkan oleh penerbit profesional antara lain: *Khasanah Budaya Lokal* (Adicita, 2000) dan *Ekonomi Moral, Rasional dan Politik Dalam Industri Kecil di Jawa: Esai-Esai Antropologi Ekonomi* (Keppel Press, 2003).

ISNI HERAWATI, lahir di Sleman 7 Agustus 1955, Sarjana Antropologi UGM tahun 1982. Sejak tahun 1983 sampai sekarang bekerja sebagai staf peneliti pada Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta. Sebagai peneliti, seringkali mengikuti kegiatan seminar, penelitian dan diskusi. Sebagai Peneliti Madya ia banyak melakukan penelitian: *Sistem*

Teknologi Masyarakat Nelayan di Wonokerto, Pekalongan (1994/1995); Nelayan Rawapening: Studi Kasus Pencari Ikan (1997/1998); Perubahan Pemanfaatan Lahan Tegalan: Kasus Desa Pagerharjo, Samigaluh (1998/1999); Sistem Teknologi Tradisional Petani Tembakau Temanggung (1999/2000); Sistem Pengetahuan Kerajinan Tradisional Tenun Gedhog Tuban, Jawa Timur (2000); Petani Bunga: Kasus Desa Kenteng, Ambarawa (2002); Kerajinan Agel di Desa Salamrejo, Kulon Progo (2002); Petani Garam Kalianget: Teknologi dan Distribusi (2003); Kearifan Lokal Masyarakat Nelayan Jepara, Jawa Tengah (2005); Batu Akik Pacitan: Teknologi dan Fungsinya (2005); Rokok Kretek: Pekerja Wanita, Teknologi dan Strategi Kerja (2006).

TITI MUMFANGATI, lahir di Kulonprogo, 13 April 1965, Sarjana Sastra Jurusan Sastra Nusantara, UGM, lulus tahun 1990. Bekerja sebagai staf peneliti Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta sejak tahun 1992. Sebagai peneliti aktif melakukan penelitian yang berkaitan dengan kebudayaan. Beberapa hasil penelitian mandiri yang telah diterbitkan dalam *Patra-Widya* antara lain: *Serat Purwakasurti: Kedudukan dan Fungsinya dalam rangka Transformasi Nilai Didaktik di Kalangan Sastra Jawa; Unsur Tapa Dalam Serat Suryaraja: Suatu Kajian Aspek Filsafat Kejawen; Kajian Nilai Budaya Dalam Serat Jayengbaya; Pengaruh Mitos Ki Mentotruno (Mentakuwoso) Bagi Masyarakat Pendukungnya; Kajian Nilai Budaya Tentang Upacara Grebeg Ngenep*. Hasil penelitian tim yang sudah diterbitkan antara lain : *Refleksi Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam Serat Suryaraja (1997); Serat Tajusalatin: Suatu Kajian Filsafat dan Budaya (1997/1998); Tradisi Kehidupan Sastra di Kasultanan Yogyakarta; Geguritan Tradisional Dalam Sastra Jawa (2002); Kearifan Lokal di Lingkungan Masyarakat Samin Kabupaten Blora Jawa Tengah (2004).*

ENDAH SUSILANTINI, lahir di Yogyakarta 25 Juni 1953. Sarjana Sastra Nusantara (Jawa) dari Fakultas Sastra – UGM (1984). Sejak tahun 1983 bekerja sebagai peneliti di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, terutama menekuni naskah kuna. Sebagai Peneliti Madya, ia aktif di berbagai kegiatan ilmiah seperti penelitian, seminar dan diskusi sastra. Beberapa karya ilmiah yang telah dihasilkan antara lain: *Refleksi Nilai-Nilai Budaya Jawa Dalam Serat Suryaraja (1996/1997); Kajian Tasawuf Dalam Serat Jaka Salewah (1998); Wirid Hidayatjati Suatu Kajian Filosofis (2002); Kajian Nilai Budaya Dalam Serat Joharmukin (2003); Kajian Aspek Dikdatis Filosofis Dalam Suluk Sujinah (2004); Serat Kadis Mikraj Kanjeng Nabi Muhammad Kartanneya Dengan Peringatan Isra' Miraj Kraton Kasultanan Yogyakarta (2005); Serat Dzikir Maulud: Kajian Aspek Keagamaan dan Tradisi Masyarakat (2006).*

EMILIANA SADILAH, Sarjana Geografi dari Fakultas Geografi UGM (1978). Sejak tahun 1989 mengabdikan diri di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta. Sebagai Peneliti seringkali mengikuti seminar, penelitian serta diskusi. Sebagai Peneliti Madya, ia banyak melakukan penelitian terutama tentang geografi manusia antara lain: *Pengembangan Sumber Daya Manusia, Studi Tentang Strategi Masyarakat di Desa Palbapang Bantul (1994/95); Migrasi Sirkuler Sebagai Bentuk Strategi Adaptasi Lingkungan, Studi Kasus Migran Asal Gunung Kidul di Kodya Yogyakarta (1995); Hubungan Antar Etnik, Studi Kasus Mahasiswa di Desa Caturtunggal Sleman (1996); Konsep Ruang Pada Masyarakat Pendatang di DIY (1998); Masyarakat Petani Garam di Kalianget, Sumenep (!999); Konsep Tata Ruang Rumah Tinggal Masyarakat Padat Penduduk di Magelang, Jateng (2000); Adaptasi Petani di Daerah Rawan Ekologi di Kecamatan Sayung, Demak (2001); Pemberdayaan Alam di*

Kampung Nelayan Kecamatan Bonang, Demak (2002); Profil Pekerja Wanita Buruh Pelinting Rokok di Kudus (2003); Kinerja Program Pemerintah Desa di Era Otoda, DIY (2004); Partisipasi Masyarakat di Daerah Perbatasan di Pacitan (2005).

SITI MUNAWAROH, lahir di Bantul 26 April 1961. Sarjana Geografi Manusia, UGM tahun 1991. Sejak tahun 1992 berstatus sebagai PNS, di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta. Sebagai peneliti sering melakukan penelitian yang berkaitan dengan bidang keilmuannya. Aktif mengikuti berbagai seminar kebudayaan. Beberapa hasil penelitian yang telah dipublikasikan antara lain: *Kehidupan Sosial Ekonomi Budaya Masyarakat Pembuat Gula Jawa di Desa Karangtengah Imogiri (1993/1004); Pergeseran Tatanan Tradisional Sebagai Akibat Modernisasi di Desa Palbapang Bantul (1994/1995); Pengaruh Program IDT Terhadap Kehidupan Rumah Tangga di Desa Girirejo, Imogiri (1996/1997); Manifestasi Gotongroyong Pada Masyarakat Tengger (2000); Masyarakat Using di Banyuwangi Studi Tentang Kehidupan Sosial Budaya (2001); Masyarakat Cina: Studi Tentang Interaksi Sosial Budaya di Surabaya (2002).*

HISBARON MURYANTORO, lahir di Yogyakarta 8 Juni 1954, Sarjana Sejarah pada Fakultas Sastra UGM lulus tahun 1985. Sejak Tahun 1986 sebagai PNS pada Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, jabatan saat ini sebagai Peneliti Madya. Sebagai seorang peneliti aktif mengikuti diskusi maupun seminar kesejarahan serta melakukan penelitian baik melalui instansi maupun secara mandiri. Beberapa hasil penelitian yang diterbitkan antara lain: *Peranan Kyai Pada Masa Revolusi 1945 – 1949; Banjarnegara Pada Masa Pendudukan Jepang 1942 – 1945; Klaten Pada Masa Revolusi 1945 – 1949; Pabrik Gula Colomadu; Kerusakan Sosial di Madura; Kerusakan Sosial di Pekalongan, dan lain sebagainya.*

DWIRATNA NURHAJARINI, lahir di Yogyakarta 1966, Sarjana Sejarah UGM, memperoleh gelar Magister Humaniora Ilmu Sejarah UGM tahun 2003. Sebagai Staf Peneliti di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, aktif melakukan penelitian kesejarahan serta duduk sebagai sekretaris I di dalam organisasi profesi kesejarahan Masyarakat Sejarahwan Indonesia (MSI) cabang Yogyakarta tahun 2006 – 2010. Hasil karya yang telah diterbitkan antara lain: *ORI, Peranannya Dalam Perjuangan Bangsa (1946 – 1950); Sanering Uang Tahun 1950: Studi Kasus “Gunting Syafrudin” Akibatnya Dalam Bidang Sosial Ekonomi di Indonesia (1997/1998); Peranan Masyarakat Sumbertirto Pada Masa Perjuangan Kemerdekaan 1948 – 1949 (1998/1999); Pertanian dan Ekonomi Petani: Studi Ekonomi Pedesaan di Yogyakarta 1920 -1935 (1999/2000); Dinamika Industri Batik Pekalongan 1930 -1970 (2001); Diversifikasi Pakaian Perempuan: Studi Tentang Perubahan Sosial di Yogyakarta 1940 – 1950 (2002); Batik Belanda: Wanita Indo Belanda dan Bisnis “Malam” di Pekalongan 1900 – 1942 (2003); Petani Versus Perkebunan Pada Masa Reorganisasi Agraria: Studi Kasus di Klaten (2004)*

SUWARNO, lahir di Bantul 22 Juni 1956, Sarjana Arkeologi UGM, lulus tahun 1992. Sejak tahun 1986 hingga sekarang menjadi PNS di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta. Sebagai seorang peneliti, banyak melakukan penelitian di bidang keilmuannya, baik secara mandiri maupun dengan tim. Selain itu juga sering mengikuti seminar dan diskusi yang berkaitan dengan kebudayaan. Beberapa hasil penelitian yang pernah dilakukan antara lain yaitu: *Beberapa Bangunan Bersejarah di Daerah Istimewa Yogyakarta; Masjid Makam Mantingan di Jepara; Tradisi Seni Ukir Jepara; Sonder Sebagai Pertapaan Ratu*

Kalinyamat; Makam Bethoro Katong di Ponorogo; Masjid Makam Sendhang Dhuwur di Paciran, Lamongan.

CHRISTANTO P RAHARDJO, Penulis adalah staf Pengajar Fakultas Sastra, Universitas Jember Jawa Timur, alumnus Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada Yogyakarta dan Pascasarjana Universitas Padjadjaran Bandung. Pengalaman kerja: Koresponden SCTV (2000-2003), *News Programmer* radio TRIJAYA Network (2005-2006), Redaktur Harian Jawa Pos/Radar Jember (sampai sekarang).

SUYAMI, lahir di Magelang 1 Januari 1965. Lulusan Jurusan Sastra Jawa UNS Surakarta (1988). Magister Humaniora UGM (1999). Sejak tahun 1990 hingga kini aktif melakukan penelitian kebudayaan, terutama mengkaji naskah kuna. Sebagai Peneliti Madya, aktif menulis dan mengisi artikel pada berbagai jurnal dan terbitan ilmiah, serta aktif sebagai pemrasaran dalam berbagai pertemuan ilmiah. Sejak tahun 1990 mengabdikan sebagai PNS di Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta. Hasil-hasil penelitian yang telah diterbitkan antara lain: *Serat Cariyos Dewi Sri Dalam Perbandingan* (Keppel-Press-2000); *Tinjauan Historis Serat Babad Kediri* (Direktorat Jarahnitra, Jakarta); *Kajian Mitos Dalam Kitab Tantu Panggelaran*; *Makna Filosof Dalam Aksara Jawa*; *Mistik Islam Dalam Kitab Kanjeng Kyai Suryorojo* (YKII Yogyakarta); *Mistik Islam Dalam Primbon* (YKII Yogyakarta); *Pembinaan Budi Pekerti Melalui Permainan Anak Tradisional*, dalam Jurnal TONIL (ISI Yogyakarta).