



KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA
DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

The Communist Ideas of Economic Development
The PKI's Intellectual Growth During The Guided
Democracy Period 1959-1965

Oleh : Farabi Fakhri

'Talk More, Do More':
Mimbar Penerangan Magazine
and Government Communication
In Immediate Post-revolutionary Indonesia

Oleh : Muhammad Yuanda Zara

Politik Identitas dan Konstruksi Kebangsaan
Masyarakat Perbatasan
Indonesia-Malaysia di Pulau Sebatik,
Kalimantan Utara

Oleh : Lina Puryanti dan Sarkawi B. Husain

Di Antara Klakah-klakah:
Kemandirian Petani Garam Perempuan
Desa Jono Kecamatan Tawangharjo,
Kabupaten Grobogan Tahun 2004-2014

Oleh : Lucia Juningsih

Peran dan Relasi Gender Masyarakat Using dalam
Lakon Barong Kemiren-Banyuwangi

Oleh : Wiwin Indarti dan Abdul Munir

Kehidupan Anak-anak Kefamenanu
dalam Kajian Etnofografi

Oleh : Prayanto Widyo Harsanto

Sinkretisme Budaya dalam Seni Reog
Di Brijo Lor, Trucuk, Klaten

Oleh : Sutiyono

Patrawidya merupakan seri penerbitan hasil penelitian Balai Pelestarian Nilai Budaya D. I. Yogyakarta dan peneliti tamu, serta penulis undangan yang meliputi bidang sejarah dan budaya. **Patrawidya** terbit secara berkala empat bulan sekali, yaitu pada bulan April, Agustus, dan Desember. Nama Patrawidya berasal dari gabungan dua kata **“patra”** dan **“widya”**, yang berasal dari bahasa sansekerta, yang kemudian menjadi kata serapan dalam bahasa Jawa Kuna. Kata **“patra”** berasal dari kata **“*pattra*”**, dari akar kata ***pat***=melayang, yang kemudian diartikan sayap burung; bulu; daun; daun bunga; tanaman yang harum semerbak; daun yang digunakan untuk ditulis; surat; dokumen; logam tipis atau daun emas. Adapun kata **“widya”** berasal dari kata **“*vidyā*”**, dari akar kata vid=tahu, yang kemudian diartikan ‘ilmu pengetahuan’. **“Patrawidya”** diartikan sebagai ‘lembaran yang berisi ilmu pengetahuan’.

DEWAN REDAKSI PATRAWIDYA

Pelindung	: Direktur Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Penanggung Jawab	: Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya D. I. Yogyakarta
Mitra Bestari	: Prof. Dr. Djoko Suryo (Sejarah) Prof. Dr. Su Ritohardoyo, MA (Geografi) Prof. Dr. Wasino, M.Hum (Sejarah)
Penyunting Ahli	: Prof. Dr. Suhartono Wiryopranoto (Sejarah) Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A. (Antropologi)
Penyunting Bahasa Inggris	: Drs. Edi Pursubaryanto, M.Hum. (Sastra Inggris)
Ketua Dewan Redaksi	: Dra. Dwi Ratna Nurhajarini, M.Hum. (Sejarah)
Sekretaris	: Ernawati Purwaningsih, S.Si., M.Sc. (Geografi) Indra Fibiona, S.S (Sejarah)
Dewan Redaksi	: Dra. Sumintarsih, M.Hum. (Antropologi) Dra. Suyami, M.Hum. (Sastra Jawa) Dra. Emiliana Sadilah (Geografi) Yustina Hastrini Nurwanti, S.S. (Sejarah) Drs. Bambang H. Suta Purwana, M.Si (Antropologi)
Distributor	: Drs. Sumardi, MM

Alamat Redaksi:

Balai Pelestarian Nilai Budaya D. I. Yogyakarta
Jalan Brigjen Katamso 139, *Dalem* Jayadipuran Yogyakarta 55152
Telp. (0274) 373241, 379308, Fax. (0274) 381555
e-mail: patrawidya@bpnb-jogja.info | Website: http://www.bpnb-jogja.info

PETUNJUK SINGKAT BAGI PENULIS PATRAWIDYA

1. Patrawidya menerima, naskah hasil penelitian bidang sejarah dan budaya dalam bahasa Indonesia atau Bahasa Inggris dan belum pernah diterbitkan.
2. Naskah yang diterbitkan melalui proses seleksi dan editing.
3. Jumlah halaman setiap artikel 20-30 halaman, diketik 1,5 spasi,dengan huruf*times new roman,font 12*. Abstrak dalam bahasa Indonesia dan Inggris maksimal 100-125 kata diketik *italic* satu spasi, dan kata kunci.
4. Judul harus informatif dan diketik dengan huruf kapital tebal (*bold*), maksimum 11 kata yang mencerminkan inti tulisan. Dewan redaksi boleh merubah judul dengan sepengetahuan penulis. Nama penulis diketik lengkap di bawahjudul dan diberi tanda asterisk(*). Keterangan tanda ditulis di bagian bawah naskah yang memuat: identitas penulis, instansi, alamat.
5. Penulisan naskah disajikan dengan sistematika sebagai berikut: Bab. Pendahuluan berisi latar belakang, permasalahan, tujuan, kerangka pikir, metode. Bab selanjutnya berisi tentang deskripsi dari penelitian/obyek penelitian. Selanjutnya Bab Inti memuat tentang pembahasan/analisis bisa disertai tabel, skema, grafik, gambar, foto, peta. Pada Bab Penutup berisi kesimpulan dan saran. Naskah dilengkapi Daftar Pustaka dalam Daftar Informan/Referensi.
6. Penulisan kutipan
 - a. Kutipan langsung, adalah kutipan pendapat orang lain dalam suatu karya ilmiah yang diambil persis seperti aslinya; Kutipan langsung pendek, kutipan yang tidak melebihi tiga baris ketikan dalam baris baris tubuh karangan dengan memberikan tanda kutip; Kutipan langsung panjang, kutipan ditulis dalam alinea tersendiri terpisah dari tubuh karangan. Kutipan diketik setelah lima ketukan garis tepi sebelah kiri atau sejajar dengan permulaan paragraf baru, jarak 1 spasi.
 - b. Kutipan tidak langsung, kutipan yang ditulis dengan bahasa penulis sendiri, ditulis terpadu dalam tubuh karangan, tanpa tanda kutip.
 - c. Mengutip ucapan secara langsung (pidato, ceramah, wawancara, dan lain-lain) dapat dikutip secara langsung maupun tidak langsung, kutipan dengan tanda kutip.
7. Referensi sumber dicantumkan dalam kurung di dalam teks (*body note*) dengan susunan: nama pengarang, tahun karangan, nomor halaman yang dikutip. Penulisan Daftar Pustaka dengan susunan sebagai berikut: nama pengarang, tahun,judul karangan, nama kota, dan nama penerbit.

Contoh Buku

Fie, V. M., 2005. *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Studi Tentang Konspirasi*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Contoh artikel dalam sebuah buku

Koentjaraningrat, 1985. "Persepsi Tentang Kebudayaan Nasional" dalam *Persepsi Masyarakat Ten tang Kebudayaan*, Alfian (ed). Jakarta: UI

Contoh artikel dalam majalah

Tambunan, T., 1990. "The Role of Small Industry in Indonesia: A General Review". *Ekonomi Keuangan Indonesia*,37 (1): 85-114. ,

Pengacuan pustaka 80% terbitan 10 tahun terakhir dan 80% berasal dari sumber acuan primer. Catatan kaki (*footnote*) hanya berisi penjelasan tentang teks, dan diketik di bagian bawah dari lembar teks yang dijelaskan.
8. Istilah lokal dan kata asing, harus ditulis dengan huruf miring (*italic*).
9. Pengiriman Naskah bisa dilakukan melalui email, ataupun pos dengan disertai file/CD, dialamatkan kepada: Dewan Redaksi Patrawidya, Balai Pelestarian Nilai Budaya D. I. Yogyakarta, Jalan Brigjen Katamso 139, Yogyakarta 55152, Telp (0274) 373241, Fax (0274) 381555. E-mail: patrawidya@bpnb-jogja.info
10. Penulis yang naskahnya dimuat akan mendapat tiga eksemplar buku Patrawidya dan dua reprint.

PENGANTAR REDAKSI

Puji syukur dipanjatkan kehadiran Tuhan Yang Maha Esa karena perkenanNya Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I.Yogyakarta dapat menerbitkan hasil penelitian yang dikemas dalam jurnal Patrawidya Seri Sejarah dan Budaya Vol. 17 No. 1, April 2016. Jurnal Patrawidya edisi ini memuat tujuh artikel dalam bidang sejarah dan budaya.

Jurnal Patrawidya sampai kehadiran para pembaca berkat bantuan dan kerjasama dari berbagai pihak. Oleh karena itu dalam kesempatan ini Dewan Redaksi Patrawidya dengan segala kerendahan hati mengucapkan terima kasih kepada para Mitra Bestari yang telah meluangkan waktu untuk membaca semua artikel dan memberi pertimbangan terhadap isi artikel. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada editor bahasa Inggris.

Mulai tahun 2016, Patrawidya terbit dalam tiga (3) edisi yakni bulan April, Agustus dan Desember. Mengawali edisi tahun 2016 Patrawidya hadir dengan tujuh artikel. Farabi Fakhri menulis tentang ide-ide ekonomi PKI dan perbandingannya dengan ide ekonomi yang dimiliki oleh 'kelas manajerial' Indonesia yang muncul pada akhir tahun 1950an dan awal 1960an. Periode itu penuh dengan ide-ide mengenai hubungan negara dengan masyarakat yang lebih luas, khususnya dalam hubungan ekonomis. Fakhri membuktikan bahwa PKI punya pandangan ambivalen terhadap ide pembangunan oleh negara yang didorong Sukarno. Artikel yang menarik tersebut dapat dibaca secara lengkap dalam edisi kali ini.

M.Yuanda Zara menghadirkan artikel yang membahas tentang bagaimana para pemimpin Indonesia menghadapi tantangan-tantangan besar untuk membangun negara yang baru merdeka. Satu cara untuk menghadapi berbagai tantangan pada masa itu dengan mengintensifkan komunikasi pemerintah, baik untuk menginformasikan kepada masyarakat tentang keberhasilan yang telah dicapai pemerintah serta mengajak masyarakat untuk ambil bagian dalam program-programnya. *Mimbar Penerangan* majalah dari Kementerian Penerangan memperlihatkan bahwa dalam sebuah negara yang baru lahir, pembangunan mental melalui penerangan kepada masyarakat sama pentingnya dengan pembangunan fisik. Lebih lanjut pembaca dapat mengikuti dalam artikel yang berjudul "Banjak Bitjara, Banjak Bekerdja": *Majalah Mimbar Penerangan dan Komunikasi Pemerintah pada Pasca-Revolusi di Indonesia*

Artikel yang menarik tentang konstruksi kebangsaan di daerah perbatasan ditulis oleh Lina Puryanti dan Sarkawi B. Husain mengulas tentang bagaimana masyarakat Pulau Sebatik di Kabupaten Nunukan, Kalimantan Utara yang berbatasan langsung dengan Tawau-Malaysia, membangun konstruksi kebangsaan di tengah perubahan sosial, migrasi, dan politik identitas. Tulisan ini menyebutkan bahwa peristiwa lepasnya Ligitan-Sipadan dan juga konflik blok Ambalat yang terus berlangsung turut memberikan kontribusi terhadap konstruksi identitas nasional kebangsaan Indonesia di Pulau Sebatik. Identitas itu menjadi *lived experiences* masyarakat yang hidup dalam koneksi tradisional dengan Malaysia.

Artikel lain membahas tentang *Kemandirian Petani Garam Perempuan di Desa Jono, Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan*, ditengah-tengah Kebijakan Impor Garam, yang ditulis oleh Lucia Juningsih. Hasil penelitian Lucia Juningsih menunjukkan bahwa kebijakan impor garam oleh pemerintah tidak berpengaruh pada usaha pembuatan garam yang dilakukan oleh para perempuan. Penurunan produksi garam karena berkurangnya jumlah pembuat garam yang cukup besar. Sementara itu, generasi muda sebagai penerus kurang tertarik membuat garam. Mereka lebih senang bekerja di sektor lain yakni sebagai buruh di kota-kota besar yang ramai. Mereka meninggalkan lahan garamnya atau mengalihfungsikan sebagai sawah atau pemukiman.

Wiwin Indarti bersama dengan Abdul Munir hadir dengan tulisan yang membahas tentang peran dan relasi gender masyarakat Using dilihat dari lakon Barong Kemiren Banyuwangi. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa analisis yang berhubungan dengan peran dan relasi gender dalam lakon Barong Kemiren memperlihatkan adanya perlawanan tokoh perempuan terhadap dominasi tokoh laki-laki, seperti ditunjukkan dalam keberanian dan kebebasan tokoh-tokoh perempuan dalam lakon Barong Kemiren untuk menentukan pilihan hidupnya. Hal ini menunjukkan bahwa wacana kesetaraan gender telah ada pada kultur masyarakat Using sejak dahulu seperti terefleksikan dalam lakon Barong Kemiren.

Etnografi tentang kehidupan anak-anak Kefamenanu hadir di tengah pembaca melalui tulisan Prayanto W. Harsanto. Kabupaten Kefamenanu di Nusa Tenggara Timur menurut penelitian Prayanto W. Harsanto, umumnya miskin infrastruktur dan tidak memiliki aksesibilitas yang baik. Kemiskinan memberikan kontribusi terhadap berbagai persoalan sosial yang ada di Kefamenanu. Artikel ini menunjukkan bahwa semangat dan optimisme bisa menjadi kekuatan yang membuat anak-anak hidup dalam perjuangan dan harapan

Patrawidya edisi April kali ini ditutup dengan artikel yang membahas tentang *Sinkretisme Budaya dalam Seni Reog di Brijio Lor, Trucuk, Klaten*. Sutiyono berusaha menggambarkan terjadinya sinkritisme budaya dalam pertunjukan reog di Brijio Lor, Klaten. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa sinkritisme budaya merupakan percampuran budaya baru dan budaya lokal atau merupakan percampuran aktivitas budaya yang terdiri dari bentuk seni pertunjukan yang dilakukan oleh penari berkostum prajurit, naik kuda kepang, bersenjatakan pedang dan tombak, diiringi bende, terbang dan angklung. Pertunjukan reog juga menjadi wadah integrasi sosial dan ekspresi seni reog dipakai untuk penyebaran agama Islam.

Ibarat pepatah “tiada gading yang tak retak”, penerbitan jurnal *Patrawidya* Seri Sejarah dan Budaya Vol. 17 No. 1, April, 2016 ini masih ada kekurangannya. Namun begitu kami berharap semoga hasil terbitan ini dapat bermanfaat bagi yang membutuhkan. Terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penerbitan jurnal ini. Selamat membaca.

DEWAN REDAKSI

Seri Sejarah dan Budaya

PATRAWIDYA

Seri Penerbitan Penelitian Sejarah dan Budaya

- Pengantar Redaksi
- Daftar Isi
- Abstrak
- Farabi Fakhri – The Communist Ideas of Economic Development the PKI's Intellectual Growth During the Guided Democracy Period 1959-1965 (hlm. 1-22).
- Muhammad Yuanda Zara – 'Talk More, Do More': *Mimbar Pencerahan* Magazine and Government Communication in Immediate Post-Revolutionary Indonesia (hlm. 23-43).
- Lina Puryanti dan Sarkawi B. Husain – Politik Identitas dan Konstruksi Kebangsaan Masyarakat Perbatasan Indonesia-Malaysia di Pulau Sebatik, Kalimantan Utara (hlm. 45-61).
- Lucia Juningsih – Di Antara *Klakah-klakah*: Kemandirian Petani Garam Perempuan Desa Jono, Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan Tahun 2004-2014 (hlm. 63-80).
- Wiwin Indarti, dan Abdul Muni – Peran dan Relasi Gender Masyarakat Using dalam Lakon Barong Kemiren-Banyuwangi (hlm. 81-103).
- Prayanto Widyo Harsanto – Kehidupan Anak-anak Kefamenanu dalam Kajian Etnografis (hlm. 105-118)
- Sutiyono – Sinkretisme Budaya dalam Seni Reog di Brijo Lor, Trucuk, Klaten (hlm. 119-138).

THE COMMUNIST IDEAS OF ECONOMIC DEVELOPMENT THE PKI'S INTELLECTUAL GROWTH DURING THE GUIDED DEMOCRACY PERIOD 1959-1965

Farabi Fakih

Abstract

The article discusses the economic ideas of the Communist Party in comparison with the economic ideas of the so-called 'managerial class' that appeared in the late 1950s and early 1960s Indonesia. The paper looks at the various ideas of the Communist Party and see to what extent that they are similar or different from the mainstream 'managerial class'. This is important in order to place the Communist Party within the context of the Guided Democracy ideology. This is conducted through reading the PKI archives located in the KOTI files of the ANRI. The period saw significant changes to the state institutions of the republic under Sukarno's Guided Democracy. The period was thus rife with ideas concerning the state's relation with the wider society, especially in economic terms. The result of the reading show that the Communist Party was quite ambivalent to the ideas of state-led development envisioned by Sukarno; they supported greater state intervention but under greater participative models that allow non-state agencies to take greater part away from the bureaucracy and the army.

Keywords: *Indonesia Communist Party, economic development, guided democracy, technocracy.*

'TALK MORE, DO MORE': MIMBAR PENERANGAN MAGAZINE AND GOVERNMENT COMMUNICATION IN IMMEDIATE POST-REVOLUTIONARY INDONESIA

Muhammad Yuanda Zara

Abstract

The year of 1950 was the time when Dutch authority over Indonesia had just ceased. This year also saw Indonesian leaders facing tremendous challenges to develop the independent state which suffered from serious problems in citizenship, nation-state formation, socio-economic, and military. One method to deal with such matters was to intensify government communication, both to inform people about progress the government made and to persuade people to participate in government programs. Mimbar Penerangan, a semimonthly magazine published by Indonesian ministry of information (Kempen), played a role as a communication means for the government to deal with those goals. It was primarily aimed at the employees of the Kempen, especially its information officers, in order to improve their communication ability as government spokespersons. With historical method, I discuss how the magazine presented such information as how to become a good propagandist, encyclopaedia of modern political systems, examples of government communication activities around the globe, and articles on latest problems in Indonesian society and what was the role of the Kempen in it. This magazine shows that in a newly born state, mental development through the enlightenment of society is equally important as physical development.

Keywords: *Mimbar Penerangan, ministry of information, government communication, information officers, post-revolutionary Indonesia*

POLITICAL IDENTITY AND CONSTRUCTION OF NATIONALITY ON THE INDONESIA-MALAYSIA BORDER SOCIETY IN SEBATIK ISLAND, NORTH KALIMANTAN

Lina Puryanti dan Sarkawi B. Husain

Abstract

This article aims to show how the people in Sebatik Island, Nunukan Regency, North Kalimantan, directly bordering on Tawau, Malaysia, develop their national construction in the middle of social change, migration, and political identity. As a region located on the border, something tentatizing for better facilities and ease from Malaysian administration has become a crucial problem that the people in Sebatik Island face. The case of losing the islands of Ligitan-Sipadan and the continuous conflict of Ambalat block contributes to the constructions of national identity for Indonesian nationality in the island. The identity has become lived experiences for the people who live in traditional connection to Malaysia. Therefore, it is necessary to study various theoretical formats and approaches the government has to do in solving the problem the people living on the border face. This article uses two types of data, namely primary and secondary data. Primary data obtained from the in-depth interviews with residents of Pulau Sebatik. The secondary data is about the geography, demographics, government, education, and economics. After classification of data by sorting purposes of the study, performed the analysis using quantitative and qualitative methods. This research found that Sebatik Island as a transnational region into a form of 'imagined community' that is very special, because it is formed in the connection model of economic, social and cultural rights which are not found in other places.

Keywords: political identity, national construction, Sebatik Island, border area, North Kalimantan

AMONG THE SALTPANS: SELF-RELIANCE OF WOMEN SALT FARMERS IN JONO, A VILLAGE IN THE SUBDISTRICT OF TAWANGHARJO, GROBOGAN REGENCY 2004 - 2014

Lucia Juningsih

Abstract

The main issue to be examined is the woman salt farmers' self-reliance in Jono, a village in the subdistrict of Tawangharjo, Grobogan regency, in the middle of the salt import policy. The purpose of this study is to explain the role of the women in the salt production, and to explain the self-reliance of the women in the business of salt production in the midst of the imported salt glut as a result of the salt import policy by the government. This study uses the theory of self-reliance, a socio-economic approach and gender perspective. The method used is a method of history and its stages, that is, collecting sources, assessing the sources, interpreting the sources that have been assessed, and writing the result. In addition to the written sources, this study also uses oral sources obtained by using the interview techniques. The results shows that salt import policy does not influence the number of salt production and their income, because the salt from Jono has its own customers and market. The decline of salt production is caused by the decreasing number of salt farmers because the younger generation is more interested in working out of the salt industry and in working in big cities. They have their salt fields function as rice fields or settlement. The women salt farmers have apparent self-reliance in the process of the salt production. It is said apparent because the whole process of the salt production can not be done all by the women. There are a number of works done by the women independently like taking salt water in the well, drying it and harvesting the salt. Meanwhile, the works of setting up saltpans and making ponds were done by men. Women, however, have full self-reliance in determining the number of saltproduced, the price and the salt market. Women also have full self-reliance in managing the income obtained from the salt.

Keywords: salt, self reliance, salt import, women, salt farmers.

GENDER ROLES AND RELATIONS OF USING PEOPLE AS REFLECTED IN BARONG PERFORMANCE OF KEMIREN VILLAGE-BANYUWANGI

Wiwin Indarti, Abdul Muni

Abstract

The descriptive qualitative research aims at analyzing gender roles and relations in the worldview of Using Kemiren people as represented in Barong Kemiren traditional art performance by using structural and feminist approaches. Data are collected through library study and, then, followed by field study using interview, observation, recording and filing techniques. The research results that most of female characters in the performance showing resistance to the domination of patriarchy as seen clearly in their bravery and freedom in making their own life choices. These phenomena mean that gender equity theme has been there in Using culture of Kemiren people.

Keywords: *gender roles, gender relations, Barong Kemiren, Using people, structural-feminist approaches,*

KEFAMENANU CHILDREN IN AN ETNOPHOTOGRAPHY STUDY

Prayanto Widyo Harsanto

Abstract

People Life in kefamenanu district in the province of Nusa Tenggara Timur (NTT generally poor infrastructure and not having a good accessibility. Poverty contributing to various social issues in kefamenanu, including children social life. Aim of this study is not simply to look at the kefamenanu children that bad luck experienced (condition deficient in it food, board, and education), but seeing to a spirit and optimism that which belongs to kefamenanu children. Etnophotography used for observation - involved (partisipatif-observation) as a main method. Photographs used as a key element in this study can be read as a meaning denotatif and meaning connotative manner. Through this study can be read that the motivation and optimism can become a force make children live in hope and struggle.

Keywords: *etnophotography, children, poverty*

CULTURAL SYNCRETISM IN ART OF REOG IN BRIJO LOR, TRUCUK, KLATEN

Sutiyono

Abstract

This paper describes cultural syncretism on Reog art performance at Brijo Lor village, Trucuk, Klaten. This research is using qualitative approach with interview, observation and documentation methods. The result of the study shows that cultural syncretism was a mixture between new culture and local culture, or the mixture of cultural activity which consist of Reog art performance done by dancer with warrior costume riding a horse, carrying a sword and spear accompany by the sound of bende, terbang and angklung. Reog art performance became a means of social integration for Brijo Lor peoples, and reog art expression was used to spread Islam religion. Ngalap berkah was dedicated for Ki Ageng Glego through Reog art performance and a visit to his resting place.

Keywords: *cultural syncretism, reog art performance, ngalap berkah, Ki Ageng Glego*

THE COMMUNIST IDEAS OF ECONOMIC DEVELOPMENT THE PKI'S INTELLECTUAL GROWTH DURING THE GUIDED DEMOCRACY PERIOD 1959-1965

Farabi Fakhri

Dapertement of History, Gadjah Mada University, Yogyakarta
Jln. Sosio Humaniora, Bulaksumur, Yogyakarta 55281
Farabi.fakhri@gmail.com

Abstract

The article discusses the economic ideas of the Communist Party in comparison with the economic ideas of the so-called 'managerial class' that appeared in the late 1950s and early 1960s Indonesia. The paper looks at the various ideas of the Communist Party and see to what extent that they are similar or different from the mainstream 'managerial class'. This is important in order to place the Communist Party within the context of the Guided Democracy ideology. This is conducted through reading the PKI archives located in the KOTI files of the ANRI. The period saw significant changes to the state institutions of the republic under Sukarno's Guided Democracy. The period was thus rife with ideas concerning the state's relation with the wider society, especially in economic terms. The result of the reading show that the Communist Party was quite ambivalent to the ideas of state-led development envisioned by Sukarno; they supported greater state intervention but under greater participative models that allow non-state agencies to take greater part away from the bureaucracy and the army.

Keywords: *Indonesia Communist Party, economic development, guided democracy, technocracy.*

IDE-IDE PEMBANGUNAN KOMUNIS PERKEMBANGAN INTELEKTUAL PKI PADA MASA DEMOKRASI TERPIMPIN 1959-1965

Abstrak

Artikel ini membahas ide-ide ekonomi PKI dan perbandingannya dengan ide ekonomi yang dimiliki oleh 'kelas manajerial' Indonesia yang muncul pada akhir tahun 1950an dan awal 1960an. Artikel ini melihat beragam ide-ide Partai Komunis Indonesia guna melihat seberapa mirip ataupun beda dari ide-ide yang dianut oleh kaum manajer didalam negara. Periode ini melihat perubahan yang besar dalam kelembagaan negara dibawah Demokrasi Terpimpin Sukarno. Periode ini penuh dengan ide-ide mengenai hubungan negara dengan masyarakat yang lebih luas, khususnya dalam hubungan ekonomis. Hasil dari penelitian membuktikan bahwa PKI punya pandangan ambivalen terhadap ide pembangunan oleh negara yang didorong Sukarno; mereka mendukung intervensi negara yang lebih tetapi hanya dalam model partisipatif yang memungkinkan agen-agen non-negara untuk berperan dan bahkan mengambil otoritas dari birokrat ataupun tentara yang berkuasa atas negara.

Kata kunci: *Partai Komunis Indonesia, pembangunan ekonomi, demokrasi terpimpin, teknokrasi.*

I. INTRODUCTION

The aim of this article is to analyze the developmental plans of the Communist Party. It is a preliminary look into the intellectual history of Cold War Indonesia. The focus is on one part of society whose perspective was destroyed as a result of the 1965 coup. The question is: what exactly did the Communist propose in developing Indonesian society. We will be analyzing the main themes of PKI development as part of a possible institutional matrix of a future Communist Indonesia. We focus on the educational, intellectual, and managerial institutions and see to what extent Communist ideas support or detract from the

possibility of a healthy economy. The assumption for endogenous growth theory focuses on the creation of an institutional matrix that would allow for incentives to invest in technology and education (Acemoglu & Robinson, 2012). Thus the focus on the PKI's endeavors in developing research, education and theories is essential in analyzing the possible institutional matrix it envisioned. Aside from this PKI development model, there was one other major model: modernization theory (Gilman, 2003; MacDougal, 1975; Latham dan Gaddis, 2000; Latham, 2011, dll.). Like the PKI model, it understood development to be a political, as much as an economic process. The rivalry of the two models of development is the story of the 1960s.

State-led development models dominated the global intellectual scenes of the mid-century as a result of the rise of a global institutional matrix of technical aid and the belief that the state was the key to economic growth and prosperity. Yet, the PKI, because of their limited access toward state authority and their focus on the 'people' was different in this regard. The PKI's non-state status is an important component in determining the different quality in which the PKI approached the matter. Yet, how different was it? During the period, most other Communist regimes were the state. Discussion by Western observers often times focused on the question of whether the Communist wants to take control of the state or become a part of the state. People like Guy Pauker and van der Kroef agreed with the widely held belief that like other Communist parties, the PKI's goal was to infiltrate and eventually conduct a coup in order to control the state (Pauker, 1969; van der Kroef, 1965). Others like Ruth McVey and Rex Mortimer considered the PKI within the perspectives of autonomous history. Mortimer considers the PKI to have been 'domesticated' by Sukarno. His analysis sees the PKI as arising from within Indonesia, instead of something foreign that was transplanted in order to do the bidding of Moscow or Beijing (Mortimer, 2011).

Modernization theory assumes the control of policy toward the so-called experts in order to guide traditional societies, coming out of years and centuries of colonialism and guiding their transformation toward a modern society. Yet the PKI's position in this regard made it all but impossible for them to support modernization theory. They have neither the technical expertise nor the institutional matrix that would allow them to have access toward these educational forms. Comprehensive and wide-ranging national planning was an essential part of the Guided Democracy state. The initial years of the Guided Democracy, between 1957 and 1962 saw scores of victory for the Communist as their major enemy parties, such as Masjumi and PSI, were banned by Sukarno and the corporative nature of the new state allowed for greater participation of the PKI within the government. Yet, the PKI's effort to penetrate the important inner state structures on the economy and the bureaucracy was hampered by the presence and increasing importance of civil and military managerial clicks, whose position as 'experts' or '*ahli*' secured their legitimacy to these posts. The army's expansive control of the provinces down to the village levels, in its so-called *civic action* programs, ensured both protection and control of its state managerial class.

Although help from Communist countries such as the Soviet Union and China was present and the sending of hundreds of leftist youths to study various sciences from economics to engineering in these countries started from 1961 onwards (Fakih, 2014:142), the PKI had two grave disadvantages. First, its effort for elite production came a little too late. The Four Year Plan came to a halt in its third year engulfed in the violence perpetrated by the military and the state with its various proxies within their particular localities. Even this development was, as will be shown below, elementary. Second, the position of the PKI during the period was more akin to a non-Governmental organization instead of an integrated part of the state as promised by Sukarno's Nasakom vision. This non-state position affected the way in which PKI understood and implemented its policies

in regards to the state. It affected the way the Party understood its institutional position and determined the path it followed within this position. It also affected the relationship between the PKI and other Communist nations such as the Soviet Union and China. The Communist parties of these nations in effect were the state and its delegation with the Indonesian worked on state-to-state basis.

II. CONTEXT OF COMMUNIST IDEAS: THE GUIDED DEMOCRACY AND THE RISE OF MANAGERS

Although the PKI has analyzed various groups within what it deemed as enemies of the people, a major component of them were rooted in their position within the state. This included the old colonial and aristocratic based civil service corps (*Pamongpradja*) and the newer group of enemy collectively called *Capitalist Bureaucrats*. It is the opinion of the writer that this can be fruitfully understood if seen under the Indonesian state development of the 1950s and subsequent early 1960s. Since the rise of the social democrats, initially with Mohammad Hatta as Premier in 1948 and ending with the rise of the nationalist Ali Sastroamidjojo as Premier in 1953, Indonesia under the help of various international organizations from the West has forged ahead to create a managerial corps in order to replace the departing Dutch civil service corps who began streaming out of the country in large numbers since 1949. The 1950s was a period in which the ability of the state to conduct large-scale nationwide planning was acknowledged. Indonesia's initial industrial plan concocted by Sumitro Djojohadikusumo, arguably Indonesia's first modern, Keynesian economists, has shown the dire circumstances surrounding Indonesian capability in the technical and managerial issues of national planning (Djojohadikusumo, 1954).

The creation of the State Planning Bureau (*Biro Perantjang Negara*) in 1952 was meant to train young Indonesian economists, mostly students and graduates from the newly opened Faculty of Economics at the University of Indonesia. Sumitro Djojohadikusumo was the dean and founder of the Faculty. Although he was not the head of the BPN, he held the position of the Ministry of Finance under the Wilopo Cabinet (1953). He was instrumental in forging relations with the Western-based funding world, including those at the United Nations Transitional Authority (UNTAA), including during his earlier stint as Minister of Trade and Industry during the Natsir Cabinet (1950) (Fakihi, 2014:144-157). Sumitro's personal connection to people at the UNTAA, Ford Foundation and its MIT based development program strengthened the relationship between the Faculty of Economics at UI and the Planning Board, which throughout much of the 1950s was under the hand of Western economists, although headed by the future Premier Djuanda Kartasmita. The relationship between funding organizations like Ford, who mostly funneled scholarship money, the Faculty of Economics and the Planning Board resulted in the rise of Indonesian technocracy, which would later be infamously called the Berkeley Mafia during the New Order period. FEUI graduates began to be sent to US universities by 1956, many of them sent to the University of California in Berkeley. They began occupying important government posts during the early 1960s (Makagiansar & Nitisastro, 1965:184). This was especially true by 1963, with the reorganization of the economy under a centralized planning organization called the Bappenas.

Even more important was their relation to a nascent managerial class composed of civilian and army managers. After the failure of the First Industrial Plan (the so-called Sumitro Plan) by 1953, Indonesia's small technocratic elites, including Sumitro and Mohammad Hatta, understood the importance of creating a professional managerial corps. In 1954, the State Administrative Institute (*Lembaga Administrasi Negara*) was inaugurated along with various new administrative science faculties in various universities. The focus on managerial science and economics replaced the legal field as a source for

administrators. The legal field was the main source for administrators during the colonial period, including the education for much of the indigenous *Pamongpradja* corps. The shift from legal toward a managerial science focus was part of a larger trend which cemented the idea of state-led development (Utrecht, 1958). This image of total development permeated society by imbuing the possibilities for a highly technical and precision development that would create economic miracles and propel Indonesia from poverty towards prosperity in a generation. This ideological cementing of development was one in which the state, along with its managerial and bureaucratic components, was put in a central position.

When leftist trade unions, including SOBSI, began nationalizing Dutch-owned companies in 1957, the army went and took over all the nationalized companies, partly in fear of a strengthening Communist movement. Although not new to the field of business, the army had increased their share of the economic pie by a significant amount with their continuing control of the now state-owned companies. Army students studying at the Military Law Academy (*Akademi Hukum Militer*) were especially active in taking over the companies and becoming proper managers for them (Dwipradja & Soewarna, 1960). The head of the Nationalization Board (*Badan Nasionalisasi*) was a colonel from the Army Chief of Staff College (*Sekolah Tinggi Staf Angkatan Darat*) under the command of the shrewd general Soewarto. The SESKOAD began developing a doctrine for army management called the Territorial Doctrine, and later Civic Action program, which cemented the dual function idea that had been wafting around since the early 1950s (Pauker, 1963). As part of its security doctrine, the army painted the need to create a total management of society by allowing army personnel to obtain participation in various fields in society.

The army officers who have taken over managerial position now found themselves in lucrative position but with little experience. At the same time, various new management courses were springing everywhere as part of the project to produce an indigenous managerial corps. As a result, various civil and military personnel shared the same classes, read the same books and wrote for the same magazines. A managerial culture erupted into the small elite corps of Indonesia as army and civil managers began reading magazines such as *Manager*. They imbued the same developmental ideas that focused on a state-led model. In fact, many army managers would continue to don the business role. Some would continue their education and finish higher degree courses in management science writing various theories on the developmental state and the position of its managerial elites, including its army managerial elites.

At the same period in which the nationalization of the Dutch-owned companies occurred, Sukarno began to start his Guided Democracy project which would stop Indonesia's democratic experiment of the 1950s. The Guided Democracy was a rather peculiar project. On the one hand, the Guided Democracy wanted to promote a form of corporatism that would allow participation to various components of society within what he termed Nasakom. Part of this was the result of his wariness of the role of what he called "experts" whose authority and position in society competed with the older generation of politicians. Sukarno was fond of demeaning the so-called bald-headed, liberal experts who were too convinced of the truth of Western science. He was especially wary of the power of the State Planning Board and its massive authority in crafting Indonesia's national plan. The Planning Board had published a Five Year Plan in 1956 which focused on Indonesia's lack of capital through increased savings, borrowings and opening up the country to foreign investments. An important part of his Guided Democracy was in the creation of a new Planning Board called the National Planning Council (*Dewan Perantjang Negara*). The so-called Depernas was to craft a National Plan by pooling in the resources of various parts of the nation and not under the exclusive authority of economists. In fact, it had a particularly anti-expert approach. This was a rejection of Sumitro's and the social

democrat's unwarranted control over an important part of state functions. The PSI was banned in 1960, while Sumitro had fled the country. The Depernas crafted an Eight Year Overall Development Plan published in 1960 and which was considered a failure by 1962. The failure of the Eight Year Overall Development Plan was seminal in the changes that occurred during the later part of the Guided Democracy. Yet, it was no doubt a genuine effort to craft a national plan based on a corporatist and participatory strategy.

The second part was Guided Democracy's centralistic and dictatorial tendency. Sukarno had banned parties that he deemed to be disruptive to his goals. He had also imprisoned many political leaders, including putting to death the head of the Darul Islam movement, Ahmad Kartosuwirjo, in 1962. During the later 1950s, Indonesia was under threat of disintegration as many regional military commanders revolted against Jakarta. Coupled with separatist movements in regions like Maluku and the Islamic State movement in places like West Java, Jakarta's hold on Indonesian territory was weak. Yet, the army under General Abdul Haris Nasution was able to develop its capabilities through Western help, which allowed it to take control much of the country by the early part of the 1960s. During the early 1960s, Sukarno and Nasution were successful in obtaining military aid to Indonesia. In fact, the Soviet Union's aid to Indonesia, which comprised mostly of military hardware, was one of the largest aids given by the Communist country to any non-Communist nation (Boden, 2008:116). Soviet relationship with Nasution and the army was thus convivial. Nasution sent some army personnel to the Frunze Academy in Moscow in order to learn about the Communist tactics on population control (Nasution, 1985:59,147-160). The works of Yugoslavian generals and the ideas of Mao Tse Tung were translated and discussed in the Seskoad (Pauker, 1963). There was thus a feeling within the army that the types of population control that was used by Communist countries to be something of merit. At the same time, Nasution and his colleagues at the Siliwangi Territorial Division based in Bandung developed various techniques to win over the hearts and minds of the people and incorporate them in army-led development programs (Soewarto, 1967). This was enthusiastically supported by the United States which gave military aid in so-called Civic Action development programs. These were the programs that were partially discussed and developed by the Seskoad as part of its army dual role. The Civic Action program was an anti-insurgency doctrine developed in the United States in order to reduce the clout of Communist parties in rural areas.

This dual nature of the Guided Democracy is important to understand. Although Sukarno initially wanted to promote a participatory, corporative state, he began to shift his policies toward greater centralization by 1963. The failure of the Eight Year Plan coupled with worsening economic conditions had forced Sukarno to seek help from the West. Sukarno proclaimed an economic program called the Dekon (*Deklarasi Ekonomi*) to be set up in 1963. With the help of economists from Washington in the IMF and the World Bank, an austerity plan was created in order to help ease Indonesia's inflationary woes (Chetwynd, 1962). A meeting of Western nations plus Japan was convened in Paris in the same year in order to pledge aid to the tune of 200 million dollars in order to stabilize Indonesia's monetary problems (Chetwynd, 1962). This plan was aborted when Sukarno, by the middle of the year, shifted Indonesia's foreign policy toward confrontation with newly independent Malaysia (Bunnell, 1969). In 1962, Sukarno demoted Abdul Haris Nasution and put in place the Soekarnoist General Ahmad Yani (Nasution, 1985: 26; Penders & Sundhaussen, 1985:140). The Depernas was abolished and a centralized planning body under the office of the President was created. Sukarno's policies focused increasingly on centralizing various agencies under the office of the President, including Indonesia's central bank.

The Guided Democracy period thus represented an opportunity and a threat to the PKI. On the one hand, Sukarno's Nasakom policy meant that the PKI through its participation in the Front Nasional had access toward positions it had never encountered during the 1950s. Their role in society strengthened immensely and they were able to determine some outcome in society, including for instance the rejection of the 26 May austerity regulations that was part of the Dekon program. Aidit and the PKI leadership understood this opportunity and seized on it, as explained in Aidit's book *Kobarkan Semangat Banteng! Madju terus pantang mundur!* (ANRI, KOTI no. 383). Yet, this was something that was inherently new to the party. They have never been a significant part of state power before. As will be seen below, it is to answer the problem of integrating into the state that the series of development in the 1960s aimed at, including importantly the effort to implement the Four Year Plan in 1963. On the other hand, Sukarno's centralistic policies and the role the military played in the process entrenched the managerial elite further. Many of these elites were sons of aristocratic families. While Sukarno hated Sumitro Djojohadikusumo and the so-called experts, it was clear that he needed their service in order to support his increasingly erratic developmental plans. The new centralized National Planning Board (*Badan Perentjanaan Nasional*) became a locus for experts. At the same time, important sites of state power such as the bureaucracy within technical agencies and state-owned companies were under the control of managerial elites. Increasing army capability in counter-insurgency techniques taught by Americans, coupled with the weapons given by the Soviet Union saw the expansion of army control toward Indonesia's rural heartland, the main place in which Aidit saw PKI's main strength to lay: within Indonesia's poor farmers. This was the background to understand the PKI's responses during the later part of the Guided Democracy period.

III. THE PKI AND THE IDEA OF PROGRESS

The Guided Democracy seemed like a gift to the PKI. The corporative programs it offered seemed to go in line with Communist ideas. This included the Depernas which, for the first time, the PKI participated in designing Indonesia's National Plan. Just as significant was the reorganization that occurred in the economy, especially within the state-owned companies and Sukarno's decision to support land redistribution and the reorganization of the tenure system so as to protect poor landless peasants. The Law on Land Redistribution and on Profit Sharing that was enacted in 1960 was seen to embody the ideals of a pro-peasant development policy. The changes invoked by both the Law no. 1/1957 and Presidential Decision no. 6/1959 offered the possibility for greater democracy in the regions. In 1963, the government issued regulation no. 15/1963, which further continued the process by eliminating the aristocratic levels such as the *Karesiden* and *Kawedanan* for a more general Second and Third Level of Regional Government. The elimination of the feudal corps and its replacement with a democratic collegial body offered greater participation of Communists at all level of regional bodies. Since the declaration of Martial Law (*Staat van Oorlog en Beleg*) in 1957 by General Abdul Haris Nasution, the army has been able to introduce important changes to the state structure, including the creation of an army-dominated nationalization body. Yet, the martial law would only apply until 1963 and the PKI hoped that it could then start reining the influence of the army, especially in the regions. Thus, it seemed that Sukarno also supported the major party policies envisioned by Aidit.

Although the party lost much of the initial influence it could have garnered within the national economy when leftist control of the nationalized Dutch-owned companies was taken away by the army, the design of the corporatist system that the Guided Democracy envisioned opened up the opportunity for participation. All state-owned companies were

taken over by the government and reorganized along industrial lines. All industries were grouped within a new management structure called the Organization of Similar Companies (*Organisasi Perusahaan Sedjenis*). Thus, many of the nationalized plantations were integrated into one giant state-owned plantation corporation, the *PPN Baru* and all industrial corporations were integrated into the Bappit (Panglaykim & Palmer, 1969:7-16). The OPS were grouped under particular Ministries, thus adding another managerial layer to the companies. Within the companies themselves, a new company board (*Dewan Perusahaan*) was created to allow the process of incorporation (Nurdjaman, 1964). These boards were meant to create a participatory system of managerial decision making. This meant that the boards were to be composed not only of company management, but also labor unions and other bodies. In an agricultural based companies, the boards were to have peasant organizations to participate in the decision making process.

Yet, by the time the Four Year Plan was inaugurated, the PKI realized that much of the initial enthusiasm was unwarranted. The land redistribution scheme failed to achieve any significant development. PKI counted that at the rate in which land were redistributed between 1960 and 1963, the initial target were to be achieved by the year 2000. What was significant for Aidit was the fact that the Communist's knowledge of the condition of the rural areas was highly limited. At a time when the army was pushing forth its drive into Indonesia's rural heartland, it was important that the PKI understood the material relationship between the farmers and to act accordingly to Marxist theories. Aidit strongly held the belief that a Communist revolution would not come about without the support of the peasants and that, in order to do so; a Marxist class analysis was needed in order to understand the rural condition.

Regional democracy also faltered. Although the Government's Decision no. 50/1963 eliminated the feudal corps, many of the aristocrats still hold their position in the region as representative of the Provincial Governor in their respective districts. The end of the SOB has been merely in name only. Instead the creation of the *Tjatur Tunggal* system of regional government, in which regional governance was divided within a 'collegial' body composed of the governor, the head of the Territorial Army, head of the police and the Front Nasional, meant that any effort for greater democratization in the region has ended. Although the PKI was able to obtain influence through the Front Nasional, it was clear that army influence in the regions were to stay. Development within the state-owned economy was also lackluster. The efforts to open up a participatory managerial board proved to be disastrous for the general health of government owned companies. By 1963, the government had been forced to retrace its steps in this regard. The multiple management systems within the Ministries, OPS and company boards complicated the decision making process. The inclusion of workers representatives provided difficulty in things regarding salary-making decision. A decision was supposed to be based within the spirit of national development, instead of negotiation between parties. As part of the wide ranging studies conducted on socialist economies in Eastern Europe, Indonesian economists, most of them hailing from the FEUI, supported the reintroduction of market mechanism in things for determining price levels and the creation of a 'capitalist' management.

Even more significant was the fact that SOBSI's efforts to effect management within the company boards were hampered by a lack of technical and managerial know-how. Thus, the opportunities to participate within the decision-making bodies were wasted because they were not able to argue with the managers and their managerial mantra. In the Second Conference for SOBSI members seating within company boards held on 29-30 June 1965, SOBSI inquired its members to take the opportunity to attend managerial classes and lecturers provided by the Ministries and companies (ANRI, KOTI inv.nr. 633). Looking at the test questions given by the Harjono Institute, the labor union's school, it becomes clear

that that the teachings of the school focused mostly on ideology and the political position of the party, instead of on managerial and technical know-how and Aidit plead for change in a speech he gave at the closing of the first batch of the SOBSI central school. (ANRI, KOTI inv.nr. 681). This focus on ideology and culture, which apparently meant the same thing: i.e. an emphasis on the teachings of Marxism and Leninism in the belief that they harbor the ability to understand history, politics and science, seemed to indicate a lack of objective in the education policy of the party. It was an indication of the gap that was apparent between those people entrenched within the management position of the state and its likely continued persistence even had the party not been destroyed in 1965. That there were practically no managerial courses given by any of the PKI's educational organization point to the lack of rapport it had within the wider intellectual movement.

A. Education

The Four Year Plan was inaugurated on 17 August 1963 with the focus of developing the party's cultural, ideological and organizational aspects. As was discussed above, the main focus of the Plan was an educational one (ANRI, KOTI inv.nr.350). The Plan was inaugurated at a period in which Sukarno had shifted his main policy toward greater confrontation with the Western world, his so-called Old Imperial Forces (*Oldefo*) and the centralization of the state under the aegis of the office of the President (Tjokroamidjojo, 1971:1-17). During this last phase of the Guided Democracy (1962-1965), the PKI showed increasing confidence in its ability to push forth changes. Aside from increasing amount of members and sympathizers, the Party saw that it needed to develop the manpower capability of its members in order to eventually play a more important role in the conduct of the state. Learning from the experience of the Chinese, the party wanted to develop a red based expert corps. In a speech given at the second pleno meeting of the central committee held on December 1962, Aidit said "as a result, Party education is focused on producing Communist and expert cadres." (ANRI, KOTI inv.nr.383). Yet this did not seem to pan out.

The PKI's focus on education was not a new thing. In 1945-1948, the PKI had a Marx House which conducted courses for cadres. Starting from Aidit's rise in 1951, the PKI wanted to strengthen the praxis or relationship between theory and practice. After studying the failure of the PKI in 1926 and 1948, Aidit came to the conclusion that the PKI was not implementing Marxism correctly and that a deeper theoretical development must be conducted in conjunction with practical application (Aidit 1965:20-31). In 1952, SOBSI started its first cadre courses, which developed to become simple management courses, teaching practical subjects for local organizations in things like organization, finance, propaganda, administration, sports and others. The Party's first Three Year Plan in 1956 focused on organization and education (Aidit, 1965:152). Similar to the realization of the *managers* who came to value the importance of developing managerial capabilities, including the introduction of labor efficiency methods such as Training Within Industry. In 1957, the PKI started a literacy course (*kursus pemberantasan buta-huruf*) given to party cadres, many of whom were illiterate. In 1958, the Universitas Rakjat, modeled on the Dutch *Volksuniversiteit* and the Indonesian Taman Siswa, were created for the more advanced members of the party. The UNRA taught courses on Marxism, Indonesian history, Indonesian society and economy, Indonesian constitutional law, geography and world history (McVey, 1990). The UNRA system was focused on training party cadres, functionaries and lower level civil servants. Meeting three times a week for two years, many of its students had opted out of the courses because of the difficulty of juggling time with organizational and work activities. It was to provide education at the village level, in factories and kampongs of laborers and peasants. The PKI's educational system was unique amongst any other Communist parties in the whole world. Aidit considered it very important for the party to develop its own theory on Indoneisan Communism and this

was one of the reasons why Marxism was taught from the lowest level of all educational institution of the party (ANRI, KOTI inv.nr. 681).

The failure of the UNRA resulted in the formation of a New UNRA system (*UNRA Gaya Baru*) and it was placed directly under the heading of Aidit in 1963 as part of the Four Year Program. In many ways, the program mirrored the changes that were happening at the state level, with Sukarno's shift into centralizing many state institutions under his office. Aidit's more hands on attitude at the party's education system was also mirrored by his more aggressive stance in conducting party research. Ruth McVey point out that one of the reason for the new UNRA system was to show "that Communism could function where sclerotic State bureaucracy failed" (McVey, 1990:16). The Party's Four Year Plan focused on developing the cultural element of the cadres. What this meant was that more Marxist-Leninist teachings must be brought forwards and that a corpus of party theoretician must be developed. The party hoped to produce at least one hundred active theoreticians, because of how elementary the knowledge of Marxism was to most cadres (ANRI, KOTI inv.nr. 681). To what extent this was in response to an international reaction of the 'revisionism' and 'reform' many Communist parties was moving toward in the 1960s is hard to gauge. In any case, there was no doubt that the PKI was finding its own path within Indonesia's Guided Democracy. The focus on producing cadres literate in Marxist theories was a way that was to stop what Aidit called 'subjectivism' or 'revisionism', an interpretation of party goals that would allow compromises with the bourgeois system. The PKI wanted to dispel the notion that philosophy were only understood by experts and theoreticians, but was a practice that could be conducted by the masses (Aidit, 1965:160-162).

B. Research and Class Analysis

The UNRA curriculum stress on Indonesia, but its primary target was to determine a class-based analysis of the Indonesian situation. This analysis was initially crude and focused on the political elites of the country, but it became much more nuanced as time went on. One principal reason for the research was the belief by PKI leadership that Indonesian economists have failed the revolution. "For far too long Indonesian economic academics have taken an ignorant attitude toward politics and tries to discuss economic problem as a purely technical matter, with laws that 'apply for all ages' which is diametrical to subjective perspectives and deny the objective reality that exist on the ground" (Aidit, 1964:4).¹ Aidit's research endeavors produced a peculiar, structural analysis of the Indonesian society, with an emphasis on the rural population. While it certainly tried to convince its readers that the analyses is class based, its main focus of attack is on rent-seeking individuals with connection to state position. It broadly defines rent-seeking position in two groups: those at the center of the state, i.e. those in position of power in the bureaucracy, the army, government, intellectuals (i.e. experts) and business. These positions are affected their relationship to foreign 'imperialist' power, i.e. the West. The second is an analysis on the rural population. And these focus on the landlords, local notables, army officers, businessmen and others in Aidit's infamous "seven village devils."

These classifications of village devils were the result of a series of research conducted by the party. Research had always been an important component of Aidit's PKI. The first rural research was conducted in 1951 with a questionnaire sent to village officials. They quickly learnt that this method was not suited to obtain correct data and that only through

1 "Sudah terlalu lama kaum sardjana ekonomi Indonesia pada umumnya mengambil sikap masa-bodoh terhadap masalah politik, dan berusaha membahas masalah ekonomi sebagai masalah yang bersifat teknis melulu, dengan hukum2 'yang berlaku untuk semua zaman' yang bertolak dari pandangan2 subjektif dan mengabaikan kenyataan objektif yang hidup didalam masyarakat."

direct contact and immersion into the local village population would the feelings and thoughts of the peasants be obtained. At the Sixth Party National Congress in 1959, it was concluded that party's policy should be based on research or with a scientific basis in order to improve their practical work in creating awareness, mobilizing and organizing the masses. The research conducted by the party was anthropological in nature (Aidit, 1964:7-9).

Aidit summarized the result of the research in his book *Pokok2 kesimpulan dari riset hubungan agrarian di Djawa*. The research was conducted between the months of February to May 1964 in Java. Villages in 124 districts (*kecamatan*) were visited, with 24 districts in West Java, 70 in East Java and 30 in Central Java. There were around 3000 party cadres at the district and village levels, 250 at the provincial level and 50 at the central level taking part. These included PKI committees and heads of party affiliated mass organizations, especially the Communist peasant union BTI. Each members of the research spent 45 days and was given daily stipend. The organization of the research was divided based on a hierarchy level: there was a Provincial, Regional (*Kabupaten*), District (*kecamatan*) and Village Research Teams. The members of the research team were cadres who have had experience in mass organization and basic Marxist-Leninist theories which many learned within the course of several months. All the members must have a basic junior high school level education. All the districts that were researched must have particular conditions which included those that have indigenous landlords, forest and plantation, fishery, former colonial private lands (*particuliere landerijen*), cane fields and sugar factories, army civic mission areas, places with developed and underdeveloped peasant movements, places of former Islamist (DI-TII) movement and places with a combination of the above (ANRI, KOTI inv.nr.438).

The result of the research was interesting. It found various strategies employed by landlords in order to retain their holdings. It found the use of racist sentiments toward the Chinese-minority. It also found capitalist bureaucrats conducting various illegal activities in the name of the state in order to make money. It found that bandits were often employed by landlords, bureaucrats, army personnel and other elements of the village devils in order to perpetuate the conditions there. The 'compradors' at the center and the village devils in the rural peripheries constitute what Aidit and other party intellectuals represent a feudal, imperialistic system whose sole purpose is to extract as much rent from the 'people'. The people are the traditional proletarian heroes of Communism, i.e. laborers and farmers, but also panoply of other parties that the PKI sought to connect to its revolutionary struggles. Chief among them were the so-called nationalist businessmen, most of who were Chinese-Indonesian. The main dividing line between these two groups is their position within the system that could collectively be called 'the state'. The PKI's long-term goal is a transformative reconstruction of that system. The enemies are rent-seekers of the state. The various seemingly disparate groups represent, as a whole, a totality of the state system.

At the intellectual level, the PKI shared the sentiment that was expressed by Sukarno about liberal economists and their outdated textbooks. Instead of the focus on increasing domestic savings and attracting foreign investments, the PKI saw the problem with the Indonesian economy as structural. It considered monetary responses to deal with the high inflation that had haunted the economy throughout the 1950s as missing the root cause of Indonesian poverty. "Differing from the shallow and reactionary ideas spread out by evil bourgeois economic experts, like Professor Sadli, who consider that the peasants are not hurt by inflation because they do not have a fixed income..." (Aidit, 1964:38).

The PKI advocated what it called as the Production Policy (Budiardjo, 1964:9-23).² This policy was a lot more radical than what the name would initially portray. In fact, it is a call for rent reduction by reducing the influence that rent-seekers on the economy. It saw the main strength of the rent seekers in both the authority of the state and the army and the foreign imperial power. This was one of the reasons why the PKI was so vehemently opposed to the Dekon program, especially its 26 May variant. One may see the PKI's rejection of the Dekon as a protest against Sukarno's false hope of allowing greater participation in the economy. Although it objected to the Dekon, a program sponsored by Sukarno, the PKI worded it as an act of sabotage by Sumitro-leaning economists or, in another PKI term, the socialist-capitalists or Soska. The continued presence of these economic experts in important decision making bodies alarmed the PKI "...for it is in here that so-called colonial 'experts' on the economy and finance, the socialist-capitalist (soska) of former Masjumi members and other reactionary people joined in organizations like the SOKSI, Perkape and others. The most evil are the 'experts' because they are very clever in hiding their evil intent with jargons that seemed progressive and logical and they occupy strategic position, including as high level officials and 'expert' staff members of ministers in charge with the economy and finance sector. All the evil economic and financial regulations, especially since the head of the Soska, Soemitro, took charge of the economic and financial sector until the terror of 26 May 1963 were all masterminded by the soska." (ANRI, KOTI inv.nr.383).³ The PKI criticized heavily what they considered to be the mismanagement of the state financial sector. "Mismanagement in the field of management is shown by the reality of overspending and overstaffing and a high productive cost despite having low wages. Amongst those responsible for the financial mismanagement are the capitalist-bureaucrats and people with Communist-phobia, labor-phobia, people-phobia and other phobias, whose work is to obstruct democracy and obstruct the development of the productivity of the laborers and peasants" (Aidit, 1962:10-11).

The capitalist-bureaucrat or Kabir is a catch all term for all civil and army bureaucrats whose control of sectors of the government and the state-owned economy is considered to be one of the main roots of the economic difficulties (Feith, 1963). It was an attack on the nascent managerial class of the state and the corrupt rent-seeking, creating a new 'dynasty of kabirs' and the rise of the OKB (New Money, i.e. people whose main source of wealth comes from their position within the state-controlled portion of the economy or the bureaucracy). In fact, these are the same people that many economists within the FEUI and their study of the socialist economies. Although economists like Mohammad Sadli claimed that the conduct of many to support the government and their nationalization policy was a ruse (Sadli, 1993:27), there was no doubt that many tried to build a workable

2 The production policy was portrayed as somewhat opposed to the monetary policy which government policy makers focused on. This was the result of the raging inflation that had become uncontrollable by the early 1960s. Carmel Budiardjo said that without opening up the participation of workers, inflation will never go away. Thus, while economists saw stabilization as stop gap measure in order to start with a rational development plan, Communists saw stabilization as inimical to a production plan that was based on the assumption of increased productivity through participation in the economy. Carmel Budiardjo and Runturambi are the few economists that were within the HSI. Budiardjo was a student at the Economics Faculty of Universitas Indonesia, the center of Indonesian bourgeois science.

3 D.N. Aidit, Kobarkan semangat Banteng! Madju terus, pantang mundur!, "... karena disinilah bersarang 'ahli2' ekonomi dan keuangan kolonial, kaum soska, bekas2 Masjumi dan orang2 reaksioner lainnja yang sekarang banjak tergabung dalam organisasi2 madjikan bernama Soksi, Perkapen dsb. Jang paling djahat jalah 'ahli2' soska, karena mereka pandai membungkus maksud2 djahat mereka dengan kata2 jang seakan2 'progresif' dan seakan2 'logis', dan mereka ini menduduki posisi2 penting, termasuk sebagai pegawai2 tinggi dan 'ahli' jang duduk dalam staf2 menteri2 jang bert anggung-djawab dibidang ekonomi dan keuangan. Segala peraturan ekonomi dan keuangan jang djahat, terutama sedjak gembong soska Soemitro berkuasa dibidang ekonoiim dan keuangan sampai kepada terror "26 Mei 1963" adalah dibikin dan diadvokati terutama oleh kaum Soska.". Soska here basically refer to the PSI.

system within the chaos of Guided Democracy. Since the early 1960s, western-trained Indonesian economists and managers started studying in earnest managerial examples of socialist economies. Conducting field trips and joining conferences in various Eastern European countries, one member of the teaching staff of the Faculty of Economics of UI, Batara Simatupang, went to pursue postgraduate education from the socialist Paul Baran and ended up doing a PhD in Poland on the Polish economic system (Simatupang: 2012). The problems concerning the 'democratization' of management and examples of how market mechanism or models were used to predict and inform production policies in socialist countries like Poland and East Germany point to an effort to put into context the differences in degrees and not in kind between their ideas on a state-led economy versus that of a socialist economy.

Economists and the wider managerial elite saw the problems and constraint that the 'democratization' of the economy resulted. The re-organization of management which allowed for the rise of the Dewan Perusahaan, for instance, had resulted in lack of authority coupled with double and even more vertical lines which made decision making well nigh impossible in many cases. The failure of state-owned companies to work efficiently was noted as the result of the lack of discretion within the management of state-owned companies. Economists provided 'liberal' suggestions in order to overcome the low productivity of the Indonesian economy, in particular the state-owned sector. They suggested the introduction of market mechanism and competition. They also advocated for the privatization of government owned companies through the formation of limited liability government companies and through the devolution of ownership from the centre to the provincial governments. These new government companies were thus to run on modern management principles whereby the Dewan Perusahaan had little effect on policy making.

C. Intellectuals and the PKI

Jusuf Aditjorop, in a speech at the third pleno meeting of the central committee held in 1961, blames the bourgeois condition of Indonesian intellectual as a result of the colonial education that was received by core academic of the country (ANRI, KOTI inv.nr. 1118). Western trained social scientists would have more impact by 1963. Yet, from the early 1960s, the PKI branched out to create better relations with the intellectual community. It understood that the intellectuals were one of the weaker elements in which the PKI had forged relationship with (Siswojo, 1959:8-9). The intellectuals were different from the experts. Intellectuals which the PKI had in mind were forged from their participation in the revolution, which bonded them to the people (ANRI, KOTI inv.nr. 1118). The experts and their 'neutral, bourgeois science' are not organically connected as the intellectuals, whose idea of science is grounded on a political belief.⁴ The intellectuals whom the PKI valued were the revolutionary intellectuals (ANRI, KOTI inv.nr.812). These people want to use science as a means to create changes in society.

Himpunan Sardjana Indonesia, a PKI proxy organization for academics, was formed in March 1961 with branches in Jakarta, Yogyakarta, Bandung and Surabaya with a membership of around 300 persons. These cities hosted major Indonesian universities. Many of the members were Communist sympathizers who worked as lecturers in major universities. The HSI conducted general lectures in Jakarta and various cities of Central Java, often invited by PKI branches of smaller cities. A work team was created in Jakarta in order to analyze the economic condition of the masses. The Yogyakarta branch has

4 Ironically, many of the Berkeley Mafia economic experts, for instance, were quite active in the revolutionary period. See the personal stories of various Indonesian economists in Thee Kian Wie, *Recollections. The Indonesian Economy, 1950s to 1990s*. (Canberra: ISEAS, 2003).

published an HSI bulletin, created a Committee for the Research of the Living Conditions of the Masses and various study-groups in various sciences, opened up a consultancy bureau, invited members of mass organizations to give lectures and conduct research in cooperation with these proxy mass organizations.

Similar to Communist criticism in other fields like law and politics, the main criticism of HSI members were toward what was understood as bourgeois science, a scientific perspective that assume itself to be free of class-bias. "Those who are against the revolution, and the revisionists, often proudly proclaim their neutrality in theories, which they understood to be interchangeable with objective, non-prejudicial and scientific. Yet in reality, every philosophy, sociological and economic theory that tries to analyze actual problems of social life is an interpretation of class interests and as such is biased" (ANRI, KOTI inv.nr. 812). The HSI members believed that science was not only organically connected to the political-economy of society, thus its actions politically motivated, but that it had the duty to serve to the people. According to HSI "Science must be in the service of totally finishing off the duty of the Indonesian Revolution" (ANRI, KOTI inv.nr. 808). This was in accordance to Sukarnian ideas regarding the place of science in society. In fact, the Tri Dharma oath that was to be pledged by Indonesian scientists was based on this idea of Indonesian science as fulfilling the needs of the population.

While the 'bourgeois' scientists, those connected to the 'criminal' Sumitro Djojohadikusumo and their relationship with the western intellectual world, would formulate a science that was geared toward helping the people transition from their traditional limitation towards modernity through a welfarist, developmental state, the HSI in accordance to Communist ideals of class-based analyses and revolution advocated a drastic measure of political surgery. Sumitro and other economists, for instance, agreed with a Dutch interpretation that point the absence of large landowners, and thus, according to Aidit, the absence of feudalism at the rural areas (Aidit, 1964: 12-13). Sumitro pointed out that there was a problem with peasant due to lack of capital and the exploitative practices by money lenders and big traders from the city but maintained a non-feudal picture of the Indonesian rural area (Djojohadikusumo, 1955:48). Sumitro called this a vicious circle of poverty, resulting from lack of capital to invest in the rural areas as a result of lack of productivity. This image, which was shared by economists like Benjamin Higgins, assumed that answer to the condition was outside input instead of endogenous growth through the reduction of rent seeking. Sumitro did stress that the way in which to increase capital is through savings. The shaving off of productivity that could be saved by the feudal structure was exactly what the PKI criticized.

In a speech discussing the role of intellectuals within the Guided Democracy, Ashar Munandar the secretary of the HSI and a doctor and lecturer in Jakarta, said a retooling of Indonesia's academic world "especially institutions, officials and people that are slaves to the interests of colonialists and capitalists" was needed (ANRI, KOTI inv.nr. 808). These experts steeped in liberal values and "hyperintellectual" thinking cannot seemingly transform their ideas to the new order. Busono Wiwoho, University of Gadjah Mada lecturer at the faculty of psychology and member of the HSI in a speech at the HSI Seminar held on 20-24 March 1964 in Jakarta, criticized the entrenched relationship between Indonesian and American universities resulting in the continued teaching of liberal sciences. In the field of economics, the liberal textbooks of Keynes, Rostov, Schumpeter, Von Bohm-Bawerk continues to be taught (ANRI, KOTI inv.nr. 807). Even more problematic were "books containing 'scientific analyses' on the situation in Indonesia written by 'experts' from imperialist countries based on their visitation for a certain period in Indonesia. These books appear 'objective' because they provide concrete facts on Indonesian society. In the mean time, our intellectuals study and read these works naively even with obsequiousness

to the ready-made facts.” (ANRI, KOTI inv.nr. 807). In order to combat the dominance of western view, Busono Wiwoho argued the need open up the intellectual traffic between scientists and researchers of Asian and African countries, for instance the scientific symposium held by the World Federation of Scientific Workers held in Beijing on August 1964. Many Communist cadres had begun to be sent abroad for studying in various Communist countries as part of the bilateral aid provided to Indonesia. These bilateral aids were quite recent, most of them starting from 1960 onwards. As a result, many of the Communist students studying abroad hadn’t finished their study when the coup occurred. Many of them were unable to return to the country because the New Order government revoked their citizenship.

According to Ashar Munandar, the secretary of the Central Committee of the HSI, many of the bourgeois intellectuals were able to keep their position and job by feigning support for the political manifesto and because many universities maintained the old structure and organizations that became places for bourgeois intellectuals to maintain their position in society. While they did try to force the government to retool the MIPI (*Madjelis Ilmu Pengetahuan Indonesia* or Congress of Indonesian Science), a bastion of the pro-Western intellectuals/managers of Indonesia, to change it into the AIPI (*Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia* or Academy of Indonesian Science) (ANRI, KOTI inv.nr. 809), and their effort to penetrate into the intellectual holdings of liberals failed.

In the Seventh Party National Congress in April 1962, the party started a strategy to push for greater participation of intellectuals in its movement. The PKI had little support from Indonesia’s nascent intellectual class, many of whom hailed from aristocratic families and whose position in society was often times determined by access to position in the universities or government organizations that was mostly controlled by social democrats, the army or both within the managerial class. The Congress called for the party to produce its own intellectuals. In a Political Report to the Central Committee’s Pleno Meeting in February 1963, the report stressed the need to create “Communist cadres with general and specific knowledge (who have certain expertise), to teach the cadres into ‘Communists and experts’” (ANRI, KOTI inv.nr. 535). The knowledge of the divide in Communist countries between the so-called Red and Expert elite must have travelled to the discussion amongst PKI leadership. The PKI’s close connection to the Chinese and Mao’s own experience with his Great Leap Forward which began in 1958 and ended in 1962 must have been an eye opener for the PKI to start engaging with the state. Yet, it was also clear that the PKI had very limited option in regard to teaching its cadres to be experts. This was especially apparent because the party lacked the educational institutions necessary to produce experts.

This shift in emphasis was acknowledged in the Four Year Plan. A series of academies were created in order to build this institutional capability: the Bachtaruddin Academy of Political Science, the Ronggowarsito Academy of History, the Dr. Sam Ratulangie Academy of Economics, the Dr. Rivai Academy of Journalism, the Multatuli Academy of Literature, the Ir. Anwari Academy of Engineering, the W.R. Supratman Academy of Musical Science and a series of arts academies. The Universitas Rakyat Indonesia or UNRA became the basis for the PKIs experiment in higher education. A People’s Knowledge House (*Panti Pengetahuan Rakyat*) was created giving basic education at the village levels and a junior high school level was provided at the district level, the so-called People’s Knowledge Body (*Badan Pendidikan Rakjat*). Farmer’s Schools were held by the Academies. Yet, the focus on the academies was rather elementary. Their main purpose was not to produce high caliber intellectual but merely teachers for the wider masses (ANRI, KOTI inv.nr. 535).

D. Economic Players

The PKI's position on the economy is interesting. After the research conducted in 1951 by the HTI and confirmation of various researches later in the 1950s, Aidit came to the conclusion that the peasants of Indonesia wanted private property to remain (Aidir, 1964: 11). It is not inviolable but can be taken over by the state or society in order to fulfill the goals of the revolution. This was why the class-analysis research conducted in the rural areas of Java in the 1960s was very important. The definition of legitimate and non-legitimate property owners lay within the position of landowners in the class divide; did they work the land or were they after rent from land ownership? In this regard, the main purpose of the revolution was to give back the property to their rightful owner: those that worked it. It is of course one of the main ideas of Marxism: the iron law of labor value. Yet, there was no talk of collectivization or the discussion of the need to create collective ownership of economic factors. Property was maintained because the people deemed it so. This need to confirm empirical answers and the willingness to fit the theories or values of the Communist was part of what Aidit called as the Indonesianization of Marxism or Marxist ideas. The emphasis on getting the answers from the people seemed to be far from the Marxist assumption of the inviolability of the truth of their theories. No doubt, these Sukarnoist ideas of corporatism is an important component in PKI ideas. The PKI's research agenda is an important point in this regard.

E. National Businessman

This class analyses that is based on empirical research is again apparent in the PKI's effort to align itself with national businessmen. Aidit said that "the Indonesian economy, aside from putting first the leadership role of the state sector of the economy, should not be against the activities of industry and trade conducted by national capitalists, instead should be firm in taking a stance against the imperialist and feudal economy. Protection and supporting facilities should be provided to the national capitalists, especially national industrialists, in order to grow within the boundaries that do not threaten the life of the people and the state. The individual workers economy should be supported" (ANRI, KOTI inv.nr. 566). There are two important points that can be gotten from the quote above. First, not all Indonesian capitalists are equal. They must be divided along the lines of the national revolution. Second, the PKI supported individual initiatives whether they are coming from capitalists or individual workers and peasants. These ties in to the previous discussion on the respect the PKI had toward property. "The policy of our party towards the national capitalists seemed to some to be surprising and worrying. They are surprised that the PKI as the party of the laborers with its anti-imperialist values are not hostile against national capitalists. Isn't imperialism the same thing as capitalism and does not capitalist, including nationalist ones, suck on the blood laborers?" (ANRI, KOTI inv.nr. 566).

In the PKI's Central Committee's Pleno Meeting no. 4 in July 1954, Aidit outlined the party's position on national capitalists: "Not only are we not hostile towards (national capitalists) but we push for the government to support the interests of national traders and industrialists, to provide protection and facilities in their competition against large foreign capitalists. The poverty of the current Indonesian people is not because there are too many national capitalists, but is in fact the other way around, that is the result of the lack of national capitalists and the large amount of foreign imperialist in the country. Indonesian Communists support the presence of Indonesian citizens that are successful in the field of industry and trade as a result of their own hard work, not because they are compradors or agents of foreign monopoly capitalists and not because of corruption or through the use of bureaucratic means. Compradors, corruptors and bureaucratic capitalists are anti-nationalists and as such must be opposed by the entire Indonesian people, including by national capitalists" (ANRI, KOTI inv.nr 566). The stress on the presence of many

large imperial monopolists in the Indonesian economy was apparent because when the speech was conducted in 1954, the PKI had been one of the most vocal against what they considered to be the treasonous conduct of the social democrats under Premier Mohammad Hatta when they signed the Round Table Conference in The Hague. The Round Table Agreement focused much of the meeting on designing a post-colonial economy that was to allow the continuation of Dutch investment in the country, which was estimated to be around two billion dollars by the late 1940s. In fact, this was the main contention of the 1950s in regard to both domestic and foreign policy of the country. It was only with the failure of the talks on West Papua that opened the door for the nationalization of Dutch-owned companies by trade unions sympathetic or in connection to the PKI.

The PKI particularly disliked importers because they were seen to be extensions of foreign capitalists and also contribute little to the productivity of Indonesia. Importers had a bad reputation also because many of them were reared as part of Sumitro's failed Benteng Program. This program was aimed at creating an indigenous Indonesian capitalist class by providing import licenses and preferential access to foreign currency to certain numbers of people, but had resulted in abuses of people with political connection to the parties in power. It created the Ali-Baba business model in which politically connected indigenous Indonesian created front companies manned by Chinese businessmen. Many of the corruption cases of the 1950s involved politicians or individuals connected to politicians in Parliament. Prior to the take-over of Dutch-owned companies in 1957, Indonesia's nationalization effort often times resulted in the transfer of ownership from Dutch/foreign owners to politicians in parties currently holding the government position. Anti-foreign sentiments were used by politicians in order to crowd out foreigners from developed industries. This did not only apply to Dutchmen, but also to Chinese businessmen. The Assaat movement was one of the efforts to reduce Chinese-Indonesian businessmen from participating in parts of the economy, including as middleman traders in the rural areas. As a result, the PKI's position was to support Chinese businessmen against many anti-foreign Indonesian businessmen. Thus, the PKI's anti-foreign sentiment must be put into context as an anti-imperialist sentiment. Similarly, the anti-feudal sentiment of the PKI put in place many Indonesian, including anti-foreign businessmen as part of the enemy class. It is important to understand these distinctions in order not to fall prey to the simplistic caricatures of what the PKI stood for. The PKI emerged as a party that was pro-minority, pro-capitalist and pro-property.

F. Capitalist Bureaucrats

By the 1960s, there was no doubt that main target of the PKI had shifted toward the capitalist bureaucrats, i.e. the managerial elite that had taken over the economy from the labor unions and which were composed of army and civilian managers discussed above. Adjitorop, the secretary of the PKI in a book entitled "Majulah Inteligentsia Indonesia Berkerumum Disekitar Manipol? Argued that Capitalist Bureaucrats follow on the ideology of the socialist right or PSI (ANRI, KOTI inv.nr. 1118). Aidit called this in a book published in 1965, a dynasty of New Money (ANRI, KOTI inv.nr. 387).

This division of capitalists into good and bad capitalist was confirmation of the PKI's view of the economy and state-society relations. Similar to their analyses on the rural class condition, the root of the criticism lay not purely in their position of ownership of property, but in their position of ownership of rent within the state and society. There were two sources of power or rent that were inherently negative and that the revolution needed to root out. First was foreign capitalism, emanating from the imperial heartland of the West. This structural and institutional relationship with the West was not merely confined to capitalists, but also to intellectuals and bureaucrats, people whose survivability

was supported not through their relationship with the nation but through resources from the West. This position undermined their loyalty and thus allows them to become merely agents of imperial power. The second was feudalism. The analyses of the rural condition provides a good picture of how this feudal structure and economy worked, but the position of the state was central in understanding why the feudal structure has the kind of power that it has.

When the 26 May austerity regulations came out, the PKI stressed that the monetary approach was a way for capitalist bureaucrats and compradors of Western imperialism to increase their wealth at the expense of everyone else. The PKI stressed the need to reduce the position of capitalist bureaucrats within the economic decision making institution of the state. "It is obvious that the fate of the national businessmen cannot be diverged from the problems surrounding the retooling of authority within the state apparatuses from the center to the periphery in accordance to the 34 clause of the Dekon. Without a good economic and political apparatus, no one will care about the wider fate of the nationalist businessmen. The *nasakomization* of the economic and political apparatus is a concrete step to supervise and eliminate parasitic activities of the capitalist bureaucrats and compradors who has affected negatively to national businessmen." (ANRI, KOTI inv.nr. 520) According to the PKI, the capitalist bureaucrats and other 'reactionary' capitalists had obtained a larger share of capital during the 1950s because of their close relationship with policy makers in the government. The restructuring of the economy under a state-led bureaucratic structure of the Guided Democracy reforms was criticized by the PKI because of the unfair advantage in confer upon the capitalist bureaucrats. The creation of the National Consultancy Body (*Badan Musyawarah Nasional* or Bamunas), after the failure of Dekon ended western effort to provide aid for Indonesia's economic stabilization, was also criticized by the PKI. As part of Sukarno's policy of *Standing with our own feet* (*Berdikari*), Bamunas's duty was to pull the 'funds and forces' of society, in this case the private sector, in order to pay for government expenses. "Reactionary private companies hide behind as members of Bamunas in order to obtain enough state facilities and extort money from the domestic Chinese businessmen in various ways." (ANRI, KOTI inv.nr. 520). Only through democratization, i.e. *nasakomization*, which would allow greater participation of the PKI in these organizations could such extortionist practices, be stopped.

The democratization of the village government and the effort by Sukarno to experiment with new corporative institutions and structures represented a massive opportunity to attack at the very heart of what the PKI considered to be feudalism. It was a patron-client power structure that emanated from deep within state authority and ends in the proxy relationship with bandits and youth groups that act as non-legal enforcement mechanism for the feudal state structure. This structure was self reinforcing as each of the elements; capitalist bureaucrats and other army and civilian managers of policy making institution of the state in various levels, the old *pamongpradja* bureaucracy, the various religious elites including the Muslim churches like the Nadhlatul Ulama but also of the Catholic and Protestant Churches as well and other forms whose rent structure was based on skimming the productivity of the masses. This feudal structure depends on the control of the masses and, as such, the goals of the PKI became diametrically opposed to it. At the heart, the Guided Democracy is an attempt to deal with the issue of inefficiency and corruption that plagued the Parliamentary Democracy period. Yet, it was this difference in defining a strategy of development that was central to the rift between the PKI and the managerialists. The democratization of the bureaucracy and management of the Indonesian economy was conducted in order to achieve what was called social control. The assumption was that through participation, the administrative legitimacy of management could be achieved. This was because by allowing unions to participate in the day-to-day management affairs

of corporations, the well-being of the company would be considered as part of the goals of laborers and that an antagonistic divide between laborers and management could be eliminated.

G. Taking Stock of PKI Ideas

The bureaucratization of the economy and its resultant control of the capitalist bureaucrats were considered by the PKI to be the heart of the structural problem of the economy (Aidit, 1962: 10-11). It is an interesting proposition and one in which it seemed most similar to today's discussion on institutional economics. The focus on participation and an inclusive economic system that was based on an inclusive political system again mimicked current ideas of creating a healthy endogenous growth that would be sustainable in the long run. Daren Acemoglu and James Robinson stressed the importance of creating inclusive systems in which the institutional matrix provide incentive for investment in technology and human resources, i.e. education. In taking stock of the discussion above, there are two aspects that will be dealt with. First is to see what exactly is so Communist about the PKI and its ideas. Second is to see whether they are the correct institutional forms that are in line with current ideas of institutional economics?

The PKI's position as a non-state entity is interesting. It does have access toward state authority, but very limited and in fields that is marginal to the running of the economy or bureaucracy. Perhaps one of the most interesting aspects of the PKI's intellectual approach towards the sciences was a belief in the political nature of everything. The attack on economists and other academics was what the PKI considered to be the fiction of bourgeois neutrality. It was apparent in the effort to 'revolutionize' the legal system, but it was also apparent in every form of social and cultural interaction. "The experience of the Indonesian people proves time and again that any problem cannot be divorced from its political relations" (Aidit, 1964: 5). This politicization of science, the legal system and everything is often considered to be the root problem of the Guided Democracy. One might cynically refer to these political analyses as a way in which the party was to justify a coup against what it understood as the bourgeois elite. It would have been a coup that was total in its effort to change society; from the arts and sports to the university and legal system. As a result, the PKI's idea of change was similar to that of the managerialist: it imagined a total control of society. And as such, represented

It is difficult to imagine what would happen had the PKI consolidated its power and start to implement its ideas. Would national capitalists be allowed to be a large part of the economy or would it eventually have been incorporated into a state-owned economy? The main feature of its economic platform: the production policy, envisioned a participatory economic framework in which peasants and workers would be entitled to a greater share of their productivity and thus pushing a virtuous cycle of productivity after the elimination of the rent-seekers in the economy and thus allowing producers to have more to save and then invest. Yet, capital and investment is only a part of the equation for growth. There require a stable property rights and incentives to develop and innovate technology and push education to create a creative human workforce. Are the PKI's ideas good for the task?

First is the question of private property. It is correct that Aidit himself has stressed the PKI's willingness to honor private property as something which the peasants and laborers of Indonesia values. Yet, honoring private property requires a strong judiciary that is impartial in nature. PKI's idea of revolutionary law, which was itself an extension of Sukarno's idea, was problematic in this regard. Like all its class based analyses, it believes that the law was an extension of class interest. The idea of a neutral legal system was a bourgeois myth in order to pursue their-own control of the state. This follows the

heel of the ideas espoused by V.I. Lenin in his book *State and Revolution*, which had been translated and published in Indonesian.

In accordance to class analyses, the state is considered part of class struggle and was created as a means for the ruling class to oppress the people. Aditjorop said: “the state is not and will not be identical with society. Human can never exist outside of society, yet society is not always organized into states.” (ANRI, KOTI inv.nr. 812) The function of liberal theories is to obscure the fact that class difference is an important component of the reason for the state. It also obscures the difference between that of the colonial extractive state and the national state. “The effort of some people to picture that because of the rise of the democratic bourgeois Republic, the class character of the state is gone and the state becomes the representative of society (*Wohlfahrtsstaat, Social Service State*) is useless, and is only used to hide its exploitative and class based character of the modern bourgeois state” (ANRI, KOTI inv.nr. 812). This is an interesting passage of a man whose main ideas was to integrate the law within the revolution of the people. The anti-state character of Aditjorop discussion is made more difficult because of his preoccupation of trying to understand how politics and the law are integrated with the revolution, for instance in Communist countries like China in his book *Integrasi kekuatan politik dan sistim hukum dengan Revolusi di Tiongkok Rakjat* (ANTI, KOTI inv.nr. 814). Within this idea, the legal system is handicapped by its revolutionary and class ideals.

Second is the education system. The PKI’s education system is inherently political, which was their main approach toward most things. Aidit’s assumption was that education was to strengthen and make clear the objectives of the party in relation to society and the state. It was based on a Marxist-Leninist education system and this was apparent in reading the textbooks used by the UNRA (ANRI, KOTI inv.nr. 331). What were absent were any courses that relied on technical know-how. The effort to create red and expert cadres was failing. This is probably due to the fact that few PKI cadres, including those in the HSI, were professionally trained. The PKI through their relationship with the state was able to send many individuals abroad to study in higher education in Communist countries, but this was perhaps a little too late. Indonesia started sending its youths abroad for higher education in Communist countries starting from 1960. More importantly, the political nature of the approach toward education implied that the education system was geared toward producing a specific type of individuals, instead of providing the necessary independence which would allow creativity.

Third is the scientific system, which, similar to the education system above is steeped in the Communist belief in the inherently class-bias of knowledge. This was seen most succinctly in Aidit’s discussion on economics and the problem with Sumitro’s analysis of the rural areas of Indonesia. Yet, even more significant was that Aidit and the PKI believed that Marxism is the basis for all science, including those of the natural ones (ANRI, KOTI inv.nr. 1118). Although in theory, the PKI was supportive of obtaining science from the West and the East (Siswojo, 1959: 11), all the sciences were to be reinterpreted within a Marxist perspective. This elevation of Marxism would have a negative effect on the scientific community’s ability to innovate. The focus on Marxist science would, in any case, make international cooperation with non-Communist countries difficult. Related to the scientific system are both the university and research. Within this Communist perspective, research will have to be an extension of its political goals as was discussed in the pamphlet *Peranan Universitas dalam Revolusi Indonesia* (ANRI, KOTI inv.nr. 548). No doubt that the structural research conducted on rural society will benefit in designing a system that reduce rent-seeking, but again, the problem would arise if the PKI obtained authority of state and its political goals would align itself more with the state instead of with society. In the obsession with political goals, the PKI seemed to have forgotten to create a clause

or intellectual protection of people from the state itself. The last point is related to this problem.

Fourth is the position of the individual. While there is a tendency to look at Communism as a progressive movement, the PKI is, at heart, a moralist institution. It advocated cling to the moral values of the Indonesian people. It advocated measures in order to curb western cultural influence, including rock music. It frowned upon general moral problems like sexual debauchery, drunkenness and gambling. It looked down upon divorce and re-marriage and thus was quite conservative at heart. It saw traditional custom as being in line with progressive thoughts (Aidit, 1964:79-84). It supported Sukarno's effort to ban American music and thus have a strong streak of social engineering that was shared also by 'managerialists'. No doubt, it would be difficult to claim that the PKI was a liberal organization, for although it had an ambiguous position with the Indonesian state, it did not see the need to allow people to pursue their aim liberally, its cultural ideas was to function of its social engineering and, thus at the very heart, it is elitist and looked down upon the people's wishes if it contradicted with Marxist theories. It saw women not in a liberating feminist fashion but still inherently wedded to a traditional notion (Wieringa, 1999: 349-365).

IV. CONCLUSION

The PKI's approach toward the economy and society was one that had both liberal and statist aspects. It was supportive of both private property and the so-called national businessmen. It also saw important to develop an economic policy based on empirical evidence and based on a structural analysis of rent-seeking was quite revolutionary. Yet, it would require them to take greater authority of the state in order to implement such a surgically invasive project on Indonesia's traditional society. It points out to two very different approaches to understanding the state and society and its resultant economic system.

The modernization theory that was pushed forth by Western-trained Indonesian economists like Sumitro Djojohadikusumo and the later Berkeley Mafia of the New Order approached Indonesian society with conservative care. There was a wide belief amongst many Indonesian elite, including politicians, to honor Indonesia's culture and identity, much of which was based on a corporative idea that was often times seemingly feudal. This was contrasted with PKI's brazenly modern approach toward society, its revolutionary character. Marxism, a product of Western enlightenment, was revolutionary in character. Yet, the implementation of its model in Indonesia still hold a component of control that had the potential of miring Indonesian economy and society in a slow mode growth. While its position was as a non-state actor, the final product it envisioned still focused on controlling society and the individual within a revolution that was scripted from above. In such a society, incentives for innovation and learning would have been difficult.

Archives

Arsip Nasional Republik Indonesia, Jakarta

KOTI Inventory Number:

331, 350, 383, 404, 438, 535, 633, 681, 807, 808, 809, 812, 814, 1118.

BIBLIOGRAPHY

- Acemoglu, D. and James A. R. 2012. *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, London: Profile Books.
- Aidit, D.N. 1965. *Pilihan Tulisan. Djilid III*. Jakarta: Jajasan Pembaruan.
- , 1964. *Kaum Tani Mengganjang Setan2 Desa*. Jakarta: Pembangunan.
- , 1964. *Pemetjahan Masalah Ekonomi dan Ilmu Ekonomi Indonesia dewasa ini*. Jakarta: Jajasan Pembaruan.
- , 1962. *Menanggulangi kesulitan-kesulitan ekonomi dengan semangat Trikora*. Jakarta: Depagitprop.
- Boden, R. 2008. "Cold War Economics: Soviet Aid to Indonesia" in *Journal of Cold War Studies*, Vol. 10, No. 3.
- Bunnell, F. P. 1969. *The Kennedy Initiatives in Indonesia, 1962-1963*. PhD Dissertation Cornell University.
- Budiardjo, C. 1964. "Melaksanakan Dekon dengan konsekwen. Kesulitan Ekonomi dewasa ini dapat diatasi" *Perekonomian Nasional*, No. 47, Year IV, p. 9-23.
- Chetwynd Jr., E. 1962. *The Indonesian Stabilization Attempt of May 1963: a Study of Politics and Economic Development in Indonesia*. PhD Dissertation at Michigan University.
- Djojohadikusumo, S. 1954. *The Government's Program on Industries: a Progress Report by the Institute for Economic and Social Research*. Jakarta: Universitas Indonesia, 1954).
- , 1955. *Ekonomi Pembangunan*. Jakarta : P. T. Pembangunan.
- Djiwapradja, D. dan E. Soewarna. 1960. *Buku Peringatan Tudjuh Tahun Akademi Hukum Militer*. Jakarta: Akademi Hukum Militer.
- Fakih, F. 2014. *The Rise of the Managerial State in Indonesia*. PhD Dissertation Leiden University.
- Feith, H.. 1963. "The Dynamics of Guided Democracy" dalam Ruth Mc Vey (ed), *New Haven : Human Relations Files Press*.
- Gilman, N. 2003. *Mandarins of Modernity. Modernization Theory in Cold War America*, Baltimore: the John Hopkins University Press.
- Kroef, J. van der. 1965. *The Communist Party of Indonesia*. Vancouver: University of British Columbia.
- Kumpulan Kertas Karja Musjawarah Besar Sardjana Ekonomi Indonesia. Djakarta, 15 Djuli 1964. Jilid I*. 1964. Jakarta: Jajasan Badan Penerbit.
- Latham, M. E. 2011. *The Right Kind of Revolution: Modernization, Development and US Foreign Policy from the Cold War to the Present*. Ithaca: Cornell University Press.
- Latham, M. E. and John L. G. 2000. *Modernization as Ideology: American Social Science and "Nation Building in the Kennedy Era*, Chappel Hill: University of North Carolina Press.
- MacDougall, J. 1975. *Technocrats as Modernizers: the Economists of Indonesia's New Order*, PhD Dissertation University of Michigan.
- McVey, R. 1990. "Teaching Modernity. The PKI as an educational institution" in *Indonesia...*
- Mortimer, R. 2011. *Indonesian Communism under Sukarno. Ideologi dan Politik. 1959-1965*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Makagiansar, M. dan Widjojo N. 1965. *Research di Indonesia 1945-1965. IV. Bidang Sosial, Ekonomi dan Kebudayaan*. Jakarta: Departemen Urusan Research Nasional.

- Nurdjaman. 1964. "Dewan Perusahaan Sebagai Alat Revolusi Dalam Kerangka Tata Susunan Perusahaan Indonesia" dalam Kumpulan Kertas Karya Musyawarah Besar Sardjana Ekonomi. Djakarta, 15 Djuli 1964, Jilid 5, Jakarta : Jajasan Badan Penerbit.
- Nasution, A.H 1985. *Memenuhi Panggilan Tugas. Jilid V: Kenangan Masa Orde Lama*. Jakarta: Gunung Agung.
- Panglaykim and Inggrid P. 1969. *State Trading Corporations in Developing Countries. With special reference to Indonesia and selected Asian countries*. Rotterdam: Rotterdam University Press.
- Pauker, G. 1969. *The Rise and Fall of the Communist Party of Indonesia*, Santa Barbara: RAND.
- , 1963. *Indonesian Doctrine of Territorial Warfare and Territorial Management*. Santa Barbara: RAND.
- Penders, CLM and Ulf S. 1985. *Abdul Haris Nasution: a political biography*. St. Lucia: University of Queensland Press.
- Sadli, M. 1993. "Recollections of My Career" in *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, Vol. 21, no. 1.
- Simatupang, B, 2012. *Otobiografi Batara Simatupang dan Kumpulan Tulisan*. Jakarta: Yayasan Del.
- Siswojo. 1959. *Ilmu Pengetahuan untuk Rakjat, Tanahair dan Kemanusiaan*. Jakarta: UNRA.
- Soewarto. 1967. *Himpunan Karangan Letnan Djenderal Anumerta*. Jakarta, Karja Wira Djati.
- Tjokroamidjojo, B. 1971. *Tulisan-tulisan Administrasi Pembangunan, 1966-1968*. Jakarta: Bappenas.
- Utrecht, E. 1958. "Beberapa tjatatan tentang "Public Administration" berhubungan dengan pidato-pidato Prajudi dan Tjia Kok Tjiang" in *Padjadjaran*, Vol. 1, No. 2.
- Wieringa, S. E. 1999. *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*. Jakarta: Garba Budaya.

'TALK MORE, DO MORE': MIMBAR PENERANGAN MAGAZINE AND GOVERNMENT COMMUNICATION IN IMMEDIATE POST-REVOLUTIONARY INDONESIA

Muhammad Yuanda Zara

Researcher at NIOD Institute for War, Holocaust, and Genocidestudies, Amsterdam,
and PhD candidate at the University of Amsterdam
a.zara@niod.knaw.nl/myuzara@gmail.com

Abstract

The year of 1950 was the time when Dutch authority over Indonesia had just ceased. This year also saw Indonesian leaders facing tremendous challenges to develop the independent state which suffered from serious problems in citizenship, nation-state formation, socio-economic, and military. One method to deal with such matters was to intensify government communication, both to inform people about progress the government made and to persuade people to participate in government programs. Mimbar Penerangan, a semimonthly magazine published by Indonesian ministry of information (Kempen), played a role as a communication means for the government to deal with those goals. It was primarily aimed at the employees of the Kempen, especially its information officers, in order to improve their communication ability as government spokespersons. With historical method, I discuss how the magazine presented such information as how to become a good propagandist, encyclopaedia of modern political systems, examples of government communication activities around the globe, and articles on latest problems in Indonesian society and what was the role of the Kempen in it. This magazine shows that in a newly born state, mental development through the enlightenment of society is equally important as physical development.

Keywords: *Mimbar Penerangan, ministry of information, government communication, information officers, post-revolutionary Indonesia*

'BANJAK BITJARA, BANJAK BEKERDJA': MAJALAH MIMBAR PENERANGAN DAN KOMUNIKASI PEMERINTAH PADA MASA PASCA-REVOLUSI DI INDONESIA

Abstrak

Pada tahun 1950, kekuasaan Belanda di Indonesia baru saja berakhir. Tahun itu juga menjadi saksi bagaimana para pemimpin Indonesia menghadapi tantangan-tantangan besar untuk membangun negara yang baru merdeka ini, termasuk soal kewarganegaraan, negara-bangsa, sosio-ekonomi, dan militer. Satu cara untuk menghadapi berbagai tantangan tersebut adalah dengan mengintensifkan komunikasi pemerintah, baik untuk menginformasikan kepada masyarakat tentang keberhasilan yang telah dicapai pemerintah dan untuk mengajak masyarakat untuk ambil bagian dalam program-programnya. Mimbar Penerangan, majalah dua mingguan yang diterbitkan oleh Kementerian Penerangan (Kempen) Republik Indonesia, mempunyai peran penting sebagai sarana komunikasi pemerintah menyangkut soal-soal di atas. Majalah ini terutama ditujukan kepada para pegawai Kementerian Penerangan, khususnya juru penerangannya, dalam rangka meningkatkan kemampuan komunikasi mereka sebagai juru bicara pemerintah. Melalui metode penelitian sejarah, dibahas hal-hal seperti bagaimana menjadi propagandis yang baik, ensiklopedi sistem-sistem politik modern, contoh-contoh aktivitas komunikasi pemerintah di negara lain di seluruh dunia, dan artikel mengenai masalah aktual di masyarakat Indonesia dan apa peran Kempen di sana. Majalah ini memperlihatkan bahwa dalam sebuah negara yang baru lahir, pembangunan mental melalui penerangan kepada masyarakat sama pentingnya dengan pembangunan fisik.

Kata kunci: *Mimbar Penerangan, kementerian penerangan, komunikasi pemerintah, juru penerangan, Indonesia pasca-revolusi*

I. INTRODUCTION

According to historian Vickers (2008: 67-8), the 1950s is a surprisingly less-known era in Indonesian historiography, given sensitive and unpopular characteristics of that era, such as debates on the formation of Indonesian nation-state and questions of class. According to him, this era should be given more attention, given its position as an era when Indonesian leaders tried to develop Indonesia under the legacy of Dutch colonialism and Japanese occupation, with certain degree of success.

Most studies on Indonesia in 1950s focus on political developments in postwar Indonesia. Herbert Feith (1958, republished in 2009), examines the rise and fall of Wilopo Cabinet (1952-1953). Another Feith's work (1962, republished in 2007) covers the period between December 1949 and March 1957, a period which he terms as 'a period of constitutional democracy'. He mentioned several key characteristics of Indonesian politics at that time, including increasing role of civilians and political parties, awareness of civil liberties, admiration for 'rules of the game', commitment to constitutional democracy and lesser use of coercion. Nasution (1995) explores efforts to create a constitutional state in Indonesia through debates about philosophical base of the Indonesian Republic, the extent of government's power, and recognition of human rights, within Indonesian Konstituante in the second half of the 1950s. The latest major study on the 1950s period by Fakhri (2014) aims at rather different direction, though still concentrates on (new) experiments on national politics, namely the rise of new a new elite group in post-revolutionary Indonesia, the managers, who were responsible for developing the new nation, backed by their high skills and Western educational background as well as proliferation of American developmental helps. Quite different than above mentioned works on disputes about how postwar Indonesia should be organized, Kahin and Kahin (1997) indicate that discussion about Indonesia in 1950s should take foreign intervention into account. They particularly believe that rapid, but also bloody, political developments in Indonesian in that era were largely influenced by international conflict of Cold War between the USA and Soviet Union, in which the USA attempted to topple Soekarno regime in Indonesia.

Few studies mentioned above reflect widespread perceptions among scholars that the 1950s era is largely characterized by the rise and fall of political ideas and their implementation in managing Indonesia immediately after the revolution came to an end. Despite these studies' vital contribution in enhancing our knowledge of political situation and subsequent development of Indonesian war of independence, little has been written about propaganda activities of the Republican government as an effort to disseminate to public the policies of the government during 1950s. Studies of the 1950s Indonesia pay a lot of attention to political changes and think little of how such changes were portrayed and conveyed to public through specific communication techniques and media. Moreover, there was only minor attention paid to the relationship between Indonesian government and media through an analysis on how the government utilized the media, in particular the press, to propagate their stance on both current problems in Indonesia as well as existing obstacles the government spokespersons must deal with at that time.

This paper seeks to address this shortage of understanding by providing an examination on Indonesian government's effort to improve the use of persuasive political communication to get support from its population in a turbulent period of time when revolutionary-era heady dreams seemed difficult to be materialized—and as a consequence, causing frustration and unrest. Seven editions of *Mimbar Penerangan* (Information Forum), a magazine published by Indonesian ministry of information (Kementerian Penerangan, hereafter Kempen) in Jakarta, will be analyzed. More than 140 pages of the magazine which dated from mid-July 1950 (seventh edition) to last October 1950 (fourteenth edition) are examined. These are the whole collection available at Koninklijk Instituut voor de Tropen (Royal Tropical

Institute, KIT) Library in Amsterdam (unfortunately the library was shut down in 2013 due to financial problem).

My research questions are: 1) how did the Kementerian Penerangan (Kempen), through *Mimbar Penerangan* magazine, theoretically viewed government communication activities? 2) how did the Kempen and *Mimbar Penerangan* magazine think about the Kempen's role in conducting government communication? 3) how did the Kempen carried out government communication in lower levels, especially when it faced existing sociopolitical challenges in post-revolutionary Indonesia?

This work will contribute to the study of communication history of Indonesian government, which is a far less studied topic. Furthermore, this will be an addition to the study of Indonesian press, which so far gives way too much attention to print media media concentrating on political and emancipation ideas in the 1920s, Japanese period, and Soeharto's New Order, and pays less attention on 1950s press. It is also important to notice here that, to my knowledge, this is the first study on Indonesian print media which almost totally dedicated itself to theory and practice of government communication, extremely different to most print media which usually reported 'what, when, where, who, and why' aspects of recently occurred, mainly political, issues.

II. *MIMBAR PENERANGAN* AND INDONESIA IN 1950

The year of 1950 was just four days after the transfer of sovereignty from the Kingdom of the Netherlands to the Republic of the United States of Indonesia (RUSI, in which the Republic of Indonesia [RI] was one element in it). While this transfer officially meant that Dutch presence in Indonesia finally ended, there were plentiful challenges that must be faced by Republican authorities. At that year, total population of Indonesia was estimated 77.2 million, with the majority of them was illiterate. Urbanization gradually intensified, but the vast majority was living in villages. Yet, the government paid a lot of attention to educate this less fortunate Indonesians, including through expansion of schools and universities as well as provision various support for the blossoming of print media. In that year, daily circulation of newspapers throughout Indonesia was between 400,000–500,000, mainly in three major languages, Indonesian, Javanese, and Sundanese, in addition to, on a lesser extent, publication in Dutch and Chinese (Ricklefs, 2001: 289-295; Smith, 1969). From economic point of view, in the words of M.C. Ricklefs, 'Indonesians were not independent economically', given that in 1950s there was sluggishness in Indonesia's exports, poor infrastructure, and banking system which was much for the benefit of the Dutch, British and Chinese (Ricklefs, 2001: 291).

To make the matter worse, there was also a problem within the army. The army consisted of 250-300,000 soldiers, unspecified number of paramilitary, and 26,000 Dutch colonial solders that must be incorporated into the new state's military. The major problem was how to, in government's words, 'reorganize and rationalize', such vast number of armed men during more peaceful situation of postconflict Indonesia. Some supported the idea, while many opposed it and expressed their disappointment in rebellious movements against the government since 1950 onwards.

Politically speaking, in Indonesia in 1950 there was a belief that Indonesia should now adapt Western-based democracy amidst long tradition of feudalism and remnants of Dutch colonialism. Indonesia adopted parliamentary system with multiparty system, like in the Netherlands, but there was increasing need to look at American example.

Edward C. Smith (1969: 119) sees the immediate post-revolutionary period as a period of 'revolution of rising expectation' since many Indonesians imagined they will

be succesful to rule their own country after centuries of colonialism. However, such expectation was difficult to be met, seen by various discontents of the 1950s, ranging from rife disappointment on the slow increase in people's welfare, internal upheaval (such as Darul Islam movement in West Java) to crimes, like those committed by an infamous armed band named Merapi Merbabu Complex (MMC) in Central Java.

It was in the background mentioned above that the Kempen published *Mimbar Penerangan* magazine. The magazine was firstly issued in April 1950. In the cover page, besides the name of the magazine, there was also a picture of national emblem of the Republic of Indonesia (which was just approved as national emblem a few months before *Mimbar Penerangan*'s first edition), and a picture of guiding torch which was shown giving light to its surrounding. In the last few decades, torch was used as a symbol for print media which enlightened public at large through information related to the modern world. While the tagline of the *Mimbar Penerangan* was 'a magazine for information officers' (*madjalah untuk djuru penerangan*), the magazine was in fact distributed to general readers too.

A passage from a book published by the Kempen, *Penerangan tentang Penerangan*, which was cited by *Mimbar Penerangan*, perfectly reflected the role that the Kempen and its publication must have in postconflict Indonesia:

Do not ever stop giving information to the people.
So that their spirit is raised! So that their will is raised!
So that their enthusiasm to do and act is raised
The Kempen is a tool of state and government.
It is a tool to give explanation.
It is a tool to give information.
It is a tool of education.
It is a tool of struggle.
It is a tool that protects the nation.
Please strengthen this tool as a tool.
As a tool that do not want to be manipulated.
But as a tool that deserves respect (*Mimbar Penerangan*, 15 November 1950: 28).

Half of the cover page of *Mimbar Penerangan* was covered up by photograph. The cover pictures varied, from a Mexican mother holding her child in a classroom (thus, as an effort to persuade Indonesian young mothers to pursue better education) to the picturesque scene of Kaliurang, a tourist site on the hillside of Merapi Mountain, Yogyakarta, where the Kempen once held a conference in July 1950 as it was considered an area 'with cool temperature which may calm down the mind' (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950, cover page and table of contents). Photographs of building were not uncommon to be used as cover. On the seventh edition (15 July 1950), the cover picture was Kempen office in Merdeka Barat 7, Jakarta, whereas on the tenth edition (1 September 1950), the cover was the building of Indonesian national radio in Jakarta, a radio station which was described to 'broadcast on air to five continents' (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950 and 1 September 1950, cover page and table of contents). Unlike most print media at the time, however, which provided detailed information about who were behind the media, no information available on *Mimbar Penerangan* concerning who their editors and journalists were.

As noted above, the magazine was primarily aimed at information officers of the Kempen. Therefore, its main contents were related to propaganda activities of the Indonesian government. It served as an official guide book for propagandists. But it was also disseminated to public in general, so it allowed those outside the state to learn about propaganda as well.

III. CREATING EFFECTIVE AND PROFESSIONAL INFORMATION OFFICER

A. Propaganda Techniques

The editors of *Mimbar Penerangan* thought that there was a set of propaganda techniques which can help attract audience's attention, especially through public speech. Speech is not just about what is being delivered. It is also about how the speaker properly conveys the messages to the audience. The magazine provided a special space called 'How to deliver a public speech' (*Berpedato dihadapan umum*). This was a sort of easy-to-read and straightforward guidance article where the writer discussed about how to be a good public speaker who could effectively deliver the messages to the audience. One of the techniques that was explored at length was correct gesture which would leave impression to the listeners. An example of it was hand gesture, which was believed to help optimizing communication if used in appropriate manner during a speech. The article about it was written in engaging style, like a lesson given by a teacher to his protégé, complemented by pictures of great orators of the last few decades in order to add reader's enthusiasm.

One of the most important techniques that every speaker should know, according to *Mimbar Penerangan*, was the apt use of hand gesture. This nonverbal communication was deemed to significantly add to the message conveyed by the speaker and to avoid the speech from being monotone. In one of the exploration of hand gesture, the author said that 'in delivering a speech, a perfect hand gesture is an absolute requirement'. He continued:

Hand gesture, which is well carried out and right, doubles the strength of the speech because it influences eyes. Hand gesture is the first genuine language. In expressing certain mind and feeling, hand gesture possesses more strength than words. The audience wants to see the speaker in addition to listen to him. Nobody in a meeting would close his eyes when a speech is being delivered. Every listener sharply looks at the speaker. A genuine speaker resembles an actor. He must act besides talk. [...] in short, hand gesture adds the strength and excellence of the speaker (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 1).

Here how an appropriate hand gesture could be trained:

Lift the lower part of both arms, so that it forms ninety degree to the upper part of arms. Release arms and wrist nerve so they become relaxed, then intensely move hands and wrist to all directions. This is a practice to loosen the wrist. The aim is to make the wrist to become more relaxed, so that it can be used more freely and smoothly (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 1).

But, 'please bear in mind that hand gesture should be natural, and not artificially made'. The author added:

Everybody uses hand gesture. [...] This is the only human language understood in all part of the world. Human body is not a soundless thing like wood or stone. Do not ever to restrain the use of hand gesture. Instead, please improve it. Please talk with the whole body. Hand gesture is a sign of seriousness and skill (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 2).

The readers were also reminded that 'a gesture should help clarifying the thought expressed'. It means that every hand gesture should be carefully modified based on what a speaker talking about. So, if a speaker is angry, he should clench his fist. But when he talks about welcoming something, he must open his hands as wide as possible. What if he conveys wisdom? He should raise his right hand above head. And if he talks with allusion, the author suggested the speaker to 'raise hand as high as face, with palm open facing the audience' (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 2).

In addition to hand gesture, another important technique in persuasive communication was sufficient preparation before conducting a public speech. The author stated that:

An architect would not propose a masterplan which is made in a hurry. A music player would not in public play a new song that he has just learned. Beethoven, the famous musician, would definitely not do this thing. No actor is allowed to perform an act that just appeared from his mind. [...] do not ever feel forced to deliver a speech without you have adequate time to prepare it. Since you want to be an excellent and competent, you should maintain your reputation. Do not allow yourself to convey a speech, which may become a less-tactical, inconsequential, and foolish speech. You must write hundreds of speeches, each of them with preparation. After that you are legitimate to name yourself as a source of speech that never fades (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 1).

Of no less importance was how to start a public speech. This may sound simple, but *Mimbar Penerangan* treated the beginning of a speech as an important element in the whole speech. It was the first thing the audience will notice, appraise, and remember. At least there were three steps to be taken before one delivers a speech. First, 'consider a speech as a leeway and a chance'. This means that a speaker should not act like a great orator if he in fact is not. The most important thing is to deliver the speech and get wide impact, not to act as if the speaker is excellent in using agitating words. It was advised that:

It is better that you look hesitant, and are speaking awkwardly, but with full of certainty, instead of trying to imitate Gandhi while showing emotions that are not yours. If you really have trust and are full of happiness, that would be better. This will be a great addition in starting a speech. Otherwise—if you a shy person and are afraid making mistake—do not show that you can do everything, but try to change your perspective. Remove all fear. The audience is actually just a group of people who just want to be listener (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 6).

Second, 'start calmly and slowly'. The audience, according to the author, needed to be convinced, not to be forced. A speaker should avoid starting a speech with provoking words that may trigger audience's resentment even before the core topic is delivered. Furthermore,

If you want a bird, the first thing you need to do is to catch it. So does the audience. You must take hold of them before you present your views to them. Therefore, do not start a speech by shocking, blaming, opposing or forcing the audience. Please start a speech slowly, softly and quietly (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 7).

Last, 'you must introduce yourself before conveying your main speech'. This is particularly important for a new speaker who is unknown by the audience. Before listening to the speech, the audience wants to know, who the speaker is and what his or her rights are to deliver a speech in front of them. A speaker should note that

Many excellent and spirited speakers destroy their influence by ignoring this important element. They suddenly defend their opinion even before the audience wants to listen to them. The results are reluctance and hostility, which are unnecessary. Even if you are well known among the audience, the thing that is expected from you is that you start talking with friendly and polite manner. Otherwise, the audience will be disappointed and pay no attention to you (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 7).

As noted above, the techniques were complemented with photographs of renowned speakers from around the world, including from Indonesia, so that they could be used as exemplary instances of what a great public speaker looked like. Here are some speakers whose pictures were published in the 'how to deliver a public speech' articles: 1) Mr. Asaat (1904-1976), acting president of the Republic of Indonesia (1949-1950). Below his photograph and name, it was stated that 'a calm speech will also reflect a calm state of mind' (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 1). 2) Carlos P. Romulo (1898-1985), president of the fourth session of United Nations General Assembly (1949-1950) and secretary of foreign affairs of the Philippines (1950). He was pictured giving a speech before the RUSI parliament. His speech, according to the author in *Mimbar Penerangan*, 'calm and deep' (*Mimbar Penerangan*, 1 August 1950: 4). 3) Winston Churchill (1874-

1965), prime minister of the UK (1940-1945) and leader of the Conservative Party (1940-1955). He was seen delivering a speech indoor, presumably before British parliament. The admiration of the *Mimbar Penerangan* to Churchill as a famed orator was extremely great: his photograph took half of a single page (whereas pictures of other speakers only one fourth of a single page). In the description it was assured that 'he is already old, but his speech burns like a fire' (*telah landjut usianja, tetap berapi2 pidatonja*) (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 1). 4) Clement Atlee (1883-1967), British prime minister from 1945-1951. Just like Churchill's picture, Clement Atlee's photograph occupied half page (*Mimbar Penerangan*, 1 September 1950, p. 2). This fact may show that Indonesian communication corps highly respected British propaganda, in particular during the Second World War. 5) Suwirjo (1903-1967), major of Jakarta (1945-1947 and 1950-1951). He was said as 'an experienced public speaker' (*Mimbar Penerangan*, 15 September 1950: 3). 6) Sutan Sjahrir (1909-1966), prime minister of Indonesia (1945-1947), interior minister of Indonesia (1945-1946) and minister of foreign affairs of Indonesia (1945-1947). The author declared Sjahrir's speech 'deep and attracts attention' (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 6). 7) Mr. Mohd. Yamin (1903-1962), poet, pioneer of Youth's Oath (1928), and member of semi-parliamentary board during colonial period, Volskraad (1939). Yamin's literary works often promoted the formation of Indonesianness through linguistic and historical consciousness, including via a book he published discussing about Gadjah Mada of Majapahit. In a *Mimbar Penerangan* edition, Yamin was equated with Gadjah Mada and his voice was said like a thunder (*Mimbar Penerangan*, 15 November 1950: 18).

B. Widening the Horizon: Encyclopaedia

In the Kempen's view, one sign of a good quality information officers was their comprehensive knowledge on world matters. The kempen felt the responsibility of teaching its information officers to become effective propagandists by providing them with sufficient information about most discussed issues of the time. A space named Encyclopaedia was the Kempen's answer to it. The author(s) of the Encyclopaedia provided the readers with numerous information on specific topics that may be useful for propaganda works. Unlike real encyclopaedia, such as *Encyclopaedia Britannica*, the Encyclopaedia was not set alphabetically. And whereas real encyclopaedia was written by a reputable and credible institution or highly skilled specialists, nothing was known about the background of the *Mimbar Penerangan*'s Encyclopaedia authors. Some subjects were explained in details while others were under-represented. However, the Encyclopaedia was more like a summary of political knowledge rather than a genuine encyclopaedia given that it did not consist of a multivolume reference work of entire political concepts in hundreds of pages like traditional encyclopaedia. The aim of this encyclopaedia was undoubtedly to create more well-informed information officers by positioning itself as a single reference book for the Kempen employees.

There were several types of entry in the Encyclopaedia. First, political practices in other countries. For instance 'State Department', which was also the longest ever entry in the Encyclopaedia (seven paragraphs or more than three fourth of a page, while other entries ranged from just one paragraph to three or four). The article about 'State Department' was opened by the author by saying that there was a widely-held view among Indonesians that the department was US ministry of internal affairs. In fact, it was US ministry of foreign affairs. This article provided the readers with insights about different political systems than in more well-known Western European system. While in Western Europe, ministries were responsible to House of Representatives, in the US departments were led by a high ranking official called a secretary and was responsible to the president. The secretary was really a political figure. The first among equals then became a state secretary, who in meetings would always take a seat right

to the president. His considerable position was also shown by the fact that when a vice president passed away shortly after the president died, the state secretary would take in charge. The 'State Department' entry was complemented with a big photograph of its building, which was located in Washington (*Mimbar Penerangan*, 1 August 1950, back cover).

Other entries which were related to political ideas and governmental practices outside Indonesia were 'amandement', explained as 'addition or change for a proposal of legal code which is offered by people's representation' and 'liberalisme', defined as 'a school of thought which among others values one's rights and dignity, loves for freedom, open minded, and respects each other'.

Second, entry which was perhaps relevant to be applied in Indonesian context, for instance 'plebisciet'. It was stated that this term was equal to 'volkssteming' or 'referendum'. This term means:

A regulation about important matters especially concerning national status which is wanted by population in a certain region via general election. This method is used to, inter alia, realize 'right of self-determination' of nations in the world. for instance: plebisciet that was held after the First World War in Allenstein, in Marienwerder in Upper Silesia; in Saar in 1935; after the Second World War in Portuguese and French regions in India. Likewise, in solving Kasjmir case a plebisciet is also planned. Some countries, such as Belgium and the Netherlands, do not implement this method. In Switzerland this is typically called referendum and is also applied for making constitution (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 16).

Third, entry which explored Indonesian experience in the past. An instance of this was 'cultuurstelsel' or cultivation system. This system was described as 'a system carried out by the Dutch in Indonesia in 1828-1890 with which the population especially in Java was forced to cultivate types of plants which at the time were in high demand in Europe'. Interestingly, Indonesian viewpoint of this system was embedded in the Encyclopaedia's explanation of cultuurstelsel:

This system was made by Governor General J. van den Bosch; the population, among others, should provide one fifth of their land to cultivate such forced plants. In practice, this system caused difficulties to the population since usually more than one fifth of land that was demanded in order to cover spending budget of the Netherlands. In addition, the population must pay land tax whereas planting wage was irregular or was not paid at all (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 16).

Whereas entries in the Encyclopaedia were occasionally way to narrow to explain specific things that need an elaborated description, *Mimbar Penerangan* also used the Encyclopaedia to be a sort of a short introduction to certain concepts. For instance, on 15 August 1950 edition the column was dominated not by entries, but by an article entitled 'Several key information on political science'. There are four major points in it: state and three elements of state, namely people, government, and territory. This information was basic knowledge for any information officer who would continuously campaign Indonesian nation-state to the mostly illiterate and ill-informed population. It also differentiated between people, nation, and citizen, three new concepts for Indonesians at large. In order to make sure that the Kempen's information officer could answer questions about the form of Indonesian government and the differences it had in comparison to deep-rooted governance systems in the past (such as colonialism and feudalism), *Mimbar Penerangan* explored different kind of government systems, such as monarchy, oliarchie (sic), democracy, and republic. Of no less importance was the meaning of 'state authority' and how far it allowed the state to impose its power to and get a grip on its people (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 15).

C. Global Lessons on Persuasive Communication

Mimbar Penerangan presented spaces to the development of information services of other countries, especially in technologically advanced countries. One of the sample was British Information Service (BIS). In the post-World War world, even though the war had ended, the BIS still continued its propaganda, yet now to introduce British politics, society and culture. One important lesson from the BIS that Indonesia should learn according to the *Mimbar Penerangan* was on the true meaning of propaganda. Propaganda, according to the BIS, was not about telling people that 'this is the opinion that you should accept', but it was about 'if you observe this, this is the realities. Consider it by yourself' (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 5). This implied that in postwar situation, swaying people did not necessarily mean coercing them to accept specific notions, but letting them to make their own choice, though the government still bore the responsibility to guide the population. In order to promote itself to Indonesia, once was Britain's enemy in 1945-1946, the BIS, according to *Mimbar Penerangan*, took two main measures. First, actions that would avoid misunderstanding. Second, efforts that would inform Indonesians about the progress the British made in regard to democracy.

The story of BIS also underlined an idea about how in the UK both state and non-state actors played a role in British international propaganda. The BIS, which in Jakarta opened its office in Harmonie Street 29, was the main state actor in this respect. In its Jakarta branch the BIS provided a collection of printed materials such as books, magazine, and newspaper covering a wide variety of topics. The themes included British history, political developments, law, science, social affairs, and international relations. In addition, the library also had a collection of documentary movies in the fields such as science, industry, and medicine. Indonesian educational organizations or schools may borrow the movies to be screened in front of their students. The BIS loaned electronic device to watch the movie as well. The BIS even sent its mobile personnnels to major city like Bandung to screen out the movie. In addition, the BIS library lent vinyl record of British music and English language lessons that could be used by Indonesian radio stations.

The BIS disseminated two bulletins for free. The first bulletin, *British Viewpoint*, consisted of articles in English and Indonesian discussing the latest political affairs in the UK. The second bulletin, *News of British Industry*, only available in English, especially aimed at those involved in foreign trade, especially concerning British industry production.

Beside the BIS, other British propaganda agencies that played a role in Indonesia was the British Broadcasting Cooperation (BBC), the oldest public broadcaster in the world, and one of the most famous broadcasters during wartime. The BBC, according to the *Mimbar Penerangan*, 'was not a government body. It works independently and determine its own politics'. Yet, it was partly subsidized by British government. It was spread through the BIS library as well but it had different nature than the BIS. The BBC broadcast news about recent Anglo-American political development, both in English as well as in Indonesian language. Moreover, the BBC also cooperated with Indonesian National Radio to broadcast 'English via Radio' programme, a programme which was then well-known all over the world.

What if Indonesians outside Jakarta want to get information about the UK? They could look for it in British consulates in Medan (North Sumatra), Surabaya (East Java), and Makassar (South Sulawesi). For those in Bandung, they could come at the library of British Council, another non-state propagandist of the British primarily focused on culture and education. Located at Braga Street 14/II, the council worked beyond state and had a large library (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 6).

Apart from propaganda bodies in other part of the world, the *Mimbar Penerangan* also discussed about press freedom in a recently independent state. Indian government, for instance, after declaring Indian independence in 1947, stated that it guaranteed press freedom. Indian Prime Minister Pandit Jawaharlal Nehru even stated that the freedom of the press in India 'resembled with that of the US, if not exceeds it'. Despite this guarantee, the government still imposed certain restriction, namely prohibition to those who used violence to reach their political goals. This prohibition was said to be written in Indian constitution. This prohibition primarily aimed at the communists who were considered to prefer violence in getting their aims. The threat of the communists was not just because of their preference on radical actions, but also the fact that they possessed mass media like magazine in English and Indian language, and that they were backed by Russia. This prohibition, given that it was aimed at opposition groups, meant also to limit the threats of other oppositions to the Indian government (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 7).

In addition to the BIS, another concern of the government in improving the quality of Indonesian mass media was in the field of radio, especially with regards to the serious lack of sender. *Mimbar Penerangan* on 1 September 1950, by quoting a UNESCO data, published a global comparison of radio sender in different countries. Indonesian population reached 75 million, but the country only had 39 transmitters. This figure was far below the US (146 million, 2,029 transmitters), Japan (80 million, 136 transmitters), even a country with lesser population than Indonesia: Brazil (48 million, 254 transmitters). Indonesia indeed surpassed Korea (28 million, 24 transmitters), Egypt (19 million, 6 transmitters), the Netherlands (10 million, 13 transmitters), Sweden (7 million, 35 transmitters) and New Zealand (2 million, 39 transmitters), but given population-to-transmitter comparison, Indonesia was among the less developed in the field of radio (*Mimbar Penerangan*, 1 September 1950: 5).

Considering the data above, *Mimbar Penerangan* advocated the need to improve radio broadcast in Indonesia. Several solutions were offered, including proliferation of transmitter throughout Indonesia, makeover of studio which almost of them were now in saddening condition duo to the past war, production of vinyl record of songs in vernacular language (such as in Javanese, Sundanese, and 'Sumatran language'), education for the employees of radio station, and publication of radio-related books, magazine, and others, in order to attract more public's attention to radio broadcast (*Mimbar Penerangan*, 1 September 1950: 6).

If rapid radio development in Western countries was way too difficult to follow, *Mimbar Penerangan* presented India as a closer role model. In an article on *Mimbar Penerangan*, 15 September 1950, the magazine journalist wrote that India's department of radio, All-India Radio (AIR), was 'one of the most useful departments for society and the one that has been noticed because of its remarkable progress in the last three years'. From Indian independence in 1947 to 1950, its radio station doubled from 6 to 24. And in 1950 India was among the top three in global use of radio frequency. Another good quality of the AIR was its strong focus on broadcasting to international audience. In 1941 alone, AIR's transnational program encompassed broadcast in Persian, Burmese, Chinese, Thai, Malay, and Arab. India obviously wanted to reach the Arab world, Persian sphere of influence (Iran and Afghanistan), China, and Southeast Asia at once, all were extremely large regions with huge population. The aim to broadcast to these areas were: 'to introduce Indian stance, to present how life in India is going on, expand cultural and friendship relations with India's neighbouring countries' (*Mimbar Penerangan*, 15 September 1950: 1-2).

As for Indian population abroad, the AIR, through General Section, used several kind of languages, such as English, Hindi, Tamil, and Gujarati. What was the role of radio for the development of Indian people in foreign countries? The *Mimbar Penerangan*

newspaperman stated: 'to make and conduct relationship with geographically dispersed Indians from their homeland, so that they could be informed about what happen in India, and along with that, to persuade them to become loyal resident and to be useful for the countries they live in' (*Mimbar Penerangan*, 15 September 1950: 1-2).

In addition to the lessons mentioned above, there was another propaganda practice abroad that draw the Kempen's attention, namely Hitler propaganda since his rise to power until the Second World War. Reference to Adolf Hitler and his Nazi regime by Indonesian freedom fighters was not uncommon during the Indonesian war of independence. Dutch atrocity towards Indonesian was often likened with that of Nazi violence in the regions they occupied. Indonesian propaganda accused that the Dutch troops in Indonesia imitated Nazi's ferocious methods in order to hamper Indonesian independence, including by indiscriminately burning villages and unlawfully killing civilians. Nevertheless, in the field of government communication, Hitler's thoughts on propaganda were appreciated even used as guidelines by the Kempen in order to exercise government propaganda in the best possible way.

Secretary General of Kempen, Ruslan Abdulgani, wrote an article in *Mimbar Penerangan*, 15 November 1950, entitled 'The way how Hitler conducting propaganda' (*Tjara Hitler berpropaganda*). In an introduction to the article, *Mimbar Penerangan* editor underlined that 'it is undeniable that the way Hitler conducting propaganda was so good that he could control the masses and command whole layers in German society' and that such way could be used 'as a comparison and to add the readers' knowledge' (*Mimbar Penerangan*, 15 November 1950: 12). Ruslan Abdulgani in his article stressed that it was impossible to discuss about propaganda without taking Hitler's propaganda methods into consideration. He explained that such methods could be found in Hitler's book, *Mein Kampf*. Ruslan summarized such methods as follows:

a)propaganda should not give views from different angles, like usually given in teaching which is based on science [...] b)propaganda should limit itself into only important matters [...] c)propaganda should be subjective on matters it propagates [...] d)in giving propaganda, it must be noticed that the masses think like a women (feminine), which is more influenced by emotion rather than thought [...] e)propaganda must repeat, repeat, and once again, repeat, the things that are propagated [...] f)propaganda must not listen to the opinions of artists or those people who are already knowledgeable and well-to-do (*Mimbar Penerangan*, 15 November 1950: 12-13).

IV. KEMPEN AND GOVERNMENT COMMUNICATION ACTIVITIES

A. Kempen's Internal Developments

One of the topics that took considerable space on *Mimbar Penerangan* was on internal dynamics of the Kempen. The Kempen tried to transform itself from an organization which usually worked under the pressure of armed conflict and was familiar with agitation rather than solely information. Furthermore, it wanted to leave the image that 'penerangan' was a one way communication. The end of colonialism and occupation—when the flow of information was totally controlled by the regime—meant that the kempen should adopt more democratic method of communication with the people as the object of government communication. From organization point of view, the Kempen must deal with such things as management of national and local level of Kempen, upgrading of quality of Kempen employees, and transfer of Kempen employees and their families from Yogyakarta to Jakarta.

Mimbar Penerangan ensured to the Kempen employees that at the time mass communication, particularly government communication, still occupied a vital role in the struggle despite the end of the conflict. This idea could be seen from views expressed by

officials from different background who all agreed the importance of propaganda, and subsequently published by the magazine. For instance, on July 1950, East Java branch of Kempen held an information conference. The weight of this conference was indicated by the fact that it was attended by high ranking civilian and military officials, including Republic's minister of information and civil and military governor of East Java. The minister advised its employees that they should not just act as employees, but more than that, they must be aware of 'the aims of the whole Indonesian people and nation', indicating that the employees in their duty should consider the nation ideals than solely being professionals employees. The military governor of East Java requested the Kempen to pay close attention to maintain the morale of the demobilizing Indonesian army. Civil governor of East Java suggested that the cooperation between military and civil organizations, including the Kempen, was 'a strong basis for the efficacy of the government'. Resident of Besuki, moreover, specifically addressed what the Kempen should do: 'nowadays the Kempen bears a heavy burden as a vanguard of other ministries which must guide and educate people to know and be aware of the recent situation of our homeland' (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 8).

However, in fact the Kempen did not just must deal with great problems at nation-state level, but also within itself. One of the problems that appeared in 1950 was the transfer of civil servants of the Republic of Indonesia, including that of Kempen, and their families from Yogyakarta to Jakarta, the former Republican capital, as the effect of the fusion between Jakarta-based RUSI Kempen and Yogyakarta-based RI Kempen. RI Kempen's high officials acknowledged that the transfer was 'an extremely difficult task'. Indeed, more than 3000 employees must be moved to Jakarta. Besides its big number, problems also occurred with regards to housing, salary, and psychological impacts of the fusion. The Kempen, therefore, requested the help of Minister of Labor R.P. Soeroso to handle the matters (*Mimbar Penerangan*, 15 September 1950: 7-8).

In connection to the importance of government communication mentioned above, *Mimbar Penerangan* also underlined the vital role of radio in exercising government communication. In 1950, Indonesian National Radio (Radio Nasional Indonesia) was formed by amalgamating Republic of Indonesia's radio station, Radio Republik Indonesia (RRI), and federal state's radio, Stichting Radio Omroep in Overgangstijd (ROIO). A set of new tasks and forms of organization were formulated. Main tasks of the Radio Nasional Indonesia included mass education, internal and external act of communication in the fields of culture, social, and economy, guiding local culture to become a national culture, creating international link, and producing amusing entertainment. The Radio's organization represented an efficient management of managing a communication media in national and local level. It consisted of two main sections, namely Central Office (comprising such subsections as Broadcast, Technical Matters, Information, General Stuffs, and Public Relation) and Studio (encompassing Central Studio in Jakarta, Regional Studio in Yogyakarta, Surabaya, Padang/Bukittinggi, Medan, Banjarmasin and Makassar, Local Studio in Surakarta, Semarang, Palembang, Banda Aceh, Pontianak and Manado [Ambon and Denpasar would follow soon] and Relay Studio in Madiun and Jember) (*Mimbar Penerangan*, 1 September 1950: 1-5). This network of studios in major parts of Java and Sumatra, and some parts of Kalimantan, Sulawesi, Bali and the Moluccas showed that the government wanted to ensure that their communication covered whole Indonesian archipelago so that an overarching dissemination of information could be carried out.

Philosophically speaking, there was a need felt by the Kempen to alter long-held views about the meaning of information to society at large. For the Kempen, after the transfer of sovereignty, the Kempen should be more democratic in their task and abandon totalitarian-style propaganda. This idea suggested that

The first shortcoming that must be removed is information which seems to support power, which may leave impression that information officer become inviolable. This perception would make information officer insensitive towards criticism and debate, which as a consequence, in practice they will be rigid and are easily offended to the asker, which then produce commotion in a meeting. The second shortcoming that must be erased is hesitancy, an attitude which does not appear because of the lack or the absence of power, but because of the lack or the absence of trust, both to oneself and to truth that is conveyed to public (*Mimbar Penerangan*, 15 September 1950: 4-5).

B. Encouragement and Criticism to Government Communication

As an effort to maintain the morale of the Kempen, Indonesian high ranking officials frequently declared support to their information officers. One of such support came from President Soekarno. In one of his speech in August 1950, as published by *Mimbar Penerangan*, the head of state stated that Indonesian revolution at that time was not solely political revolution, but also an ideological revolution. Information played a major role in the latter revolution as it would remove the remnants of long-established ideologies, both outdated and colonial ideology. He believed that the government should develop 'a new ideology', an ideology which 'develop a new spirit' and 'encourage desire and willingness to sacrifice'. He requested minister of informatin and the Kempen to launch information with any means available. The president added,

[...] my slogan is not 'talk less, do more', but, given the recent situation of our revolution, 'talk more, do more'. Only when we already conveyed as many information as possible to the people that they understand what is necessary and what must be done, and they would work hard for their own sake so that a wealth society would be achieved, just like what we dream of *Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 14).

Similar to other contemporary publication, *Mimbar Penerangan* also had a column for reader to comment, a kind of 'letter from reader'. Yet, unlike most of the press, *Mimbar Penerangan* went further by naming their column 'Criticism and Opinion on Propaganda' (*Ketjaman dan Pendapat tentang Penerangan*). As the name suggested, the magazine warmly welcomed criticism from readers. *Mimbar Penerangan* played a role as official spokesperson of the government where it would answer questions posed by readers supporting or disapproving government communication activities. As for Kempen employees, this column was an opportunity to learn how general readers reacted to various government propaganda.

Mimbar Penerangan provided a certain column where readers can express their opinion on the content of the magazine in particular and government communication activity in general. In the seventh edition, it was titled 'Enthusiast's Opinion' (*Pendapat Peminat*). In the early editions, this column was largely written by member of government communication corps, such as officials of central Kempen in Jakarta and Surakarta branch of the Kempen. For example, Sulam Siswopranoto, an official at Kempen Jakarta, on the column on *Mimbar Penerangan*, 15 July 1950, reminded his colleagues at the Kempen about the latest political situation and Kempen's response to it. He stated that Indonesia had reached significant steps to become a completely independent state, including the signing of a number of agreements, such as Linggadjati, Renville, and Round Table Conference, yet that did not necessarily mean that Indonesia would free from any other major problems. He mentioned that freedom also caused other types of problems in political, social, and military field. He then cautioned his colleagues that the Kempen should be ready to encounter the problems through transforming the Kempen to become 'a neat and robust organization'. The Kempen must participate in building 'a perfect, rational, and efficient government'. With a good quality Kempen, 'we can realize our dreams of a strong, just, wealthy, and eternal state' (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 9).

The Enthousiast's Opinion column also indicated an increasing need to democratize government-run propaganda. In the previous regime, the Japanese occupation, whose legacy could still be felt in 1950s, the Japanese occupation forces used a one-way authoritarian propaganda to appeal Indonesian population to support their war effort. Dissenting opinions, let alone anti-Japanese criticism, were severely punished. In independent Indonesia, a government-run propaganda was deemed still necessary, but with certain changes. A.H. Shahab, a *Mimbar Penerangan* reader from Jakarta wrote on the column and advised government communication corps to avoid using Japanese style of propaganda, particularly in the tendency to 'overpromise' (*mengobral djandji2 dan sorga hidup*), including by 'only repeatedly showing strength and excellence' without presenting sufficient evidence to support the claims made. Shahab believed that only by evidence-based information that a 'smart and critical people' could be formed (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 10).

Another criticism arose from the press. In mid-1950, the Dutch government sent a ship named Kortenaer from the Netherlands to Indonesia. The coming of the ship was sharply criticised by some parties in Indonesia. Some said that it was inappropriate for the Dutch to send the ship without previously informing Indonesian authorities, and that it was understandable if the authorities sent protest to the Dutch by underlining it as a breach of Round Table Conference agreement. Other said that the Dutch provided misleading information about departure hour of the ship. But the sharpest complaint came from Kempen radio (Radio Kementerian Penerangan), which labeled such incident as 'an act of war against Indonesia'. *Pedoman*, a Jakarta-based newspaper established by Rosihan Anwar in 1948, sharply criticized the use of the words. And *Mimbar Penerangan* re-published such criticism because 'information dissemination activities [of the government] are always noticed by the press' and therefore Kempen employees should take attention to that. *Pedoman* said that the term was 'too reckless' (*terlalu sembrono*) and acknowledged that such term indeed would satisfy some parts of the society for a moment. But, in the meantime it produced nothing else. *Pedoman* continued:

Ordinary people's feeling may become hotter or satisfied with that firm official term, but that ship problem in the first place should be solved in government level. Ordinary people would perhaps at most issue resolution or a motion, something which does not educate, instead have an influence that is not too good for people's spirit. Then one will think that only by taking resolution, it already means that they serve the nation and state. In addition, towards international world such term will give impression about the lack of responsibility, which is inappropriate for an independent state [like Indonesia]. The level of our independence struggle has already advanced. Therefore, our method should fit this level (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 5).

One of the bitterest criticisms was delivered by Malang-based *Suara Masjarakat* daily on 8 August 1950. An article in that edition by an author pseudonamed Bung Tengkulak (literally means Brother Middleman) told the author's experience of attending an information meeting held by the Kempen. In it, Kempen officials conveyed several speeches to the audience, informing them about security and government actions. Yet, the audiences felt disappointed for some reasons. First, what was delivered in the meeting was 'outdated' (*lagu lama*) and was already known as public knowledge. Second, the Kempen provided no opportunity for question and answer. In the end of his article, Bung Tengkulak was vexed: 'next time, do not use Sendenbu system, brother! [Namely] Inviting people with the purpose to dictate them...how could it be like that!' (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 6). Reference to Sendenbu, the propaganda department established by Japanese occupation forces may irritate the Kempen which was often promoted as the proponent of democracy in the field of communication unlike the Dutch and Japanese regime, but in same time also showed that the Kempen materialized such ideals halfheartedly.

Mimbar Penerangan, however, at certain moment made a self-criticism. In Bojonegoro, in August 1950, the Kempen held an information conference aiming specifically to the Chinese descendants in the city in order to explain to them rights they would receive with regards to the coming public election should they adopt Indonesian citizenship. The Chinese attended the conference were actually interested with the event, yet according to *Mimbar Penerangan*, 'the impression that we got is that the answers given by the Kempen were unsatisfied, so that many attendees left the meeting' (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 6). Yet, neither was known about what exactly the questions of the Chinese audience nor the answers given by the Kempen spokesperson.

V. PRACTICES OF GOVERNMENT COMMUNICATION IN LOWER LEVEL

A. The Tasks of Informing and Educating People

Mimbar Penerangan advocated collaboration among government communication workers, including between central Kempen and its local branches in Java and Sumatra. Only with such good cooperation that the expected outcomes could be gained. A method to do it was by incessantly presenting the practices of government communication in the national and local level, including about regulations, strategies, outcomes, problems, and advises to solve the problems.

Mimbar Penerangan forwarded to larger public latest regulations taken by Indonesian authorities with regards to government publication and the press. One of them was concerned with delivery of paper to publishing companies in Java and Madura. Another regulation was about price range of subscription fee and advertising cost of the press (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 15).

Specific communication strategies to appeal people in the villages, which were mostly illiterate, were regularly published on *Mimbar Penerangan*. Some of them were continuation of the use of previous media, like newspaper and magazine, while the others were direct replication of some propaganda techniques used by the Japanese regime, such as the use of movie to convey government message in front village inhabitants gathered in public space (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 11). In Bantul, more techniques were used. For information officers there, Bantul branch of the Kempen held a course where such themes as sociology, five philosophical principles of Indonesia (*Pancasila*), political knowledge, and local issues (like land ownership problems) were taught. For the local population of Bantul, the Bantul branch of the Kempen organized such events as propaganda at mosques every Friday (likely during Friday prayer, where there was a large gathering of male adult Muslims) and through the use of comedy (*dagelan*). They also planned to issue a weekly bulletin in Javanese language and open a public library to advance literacy (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 11).

Certain problems occurred in particular areas, while there were also shared problems throughout Indonesia. The main problem in Java's regencies, where accessibility from major cities were quite good compared to those of outside Java, was shortage of communication means, especially loudspeaker, and frequency of communication events held by the Kempen. The problems outside Java were worse. The major problem was not just the lack of communication means, but also the lack of accessibility to hinterland that hinder people from updating their knowledge on what happened in national and local level. Moreover, those in remote areas were not satisfied with mere information. In Central Tapanuli, East Sumatra, for instance, village dwellers insisted that they needed 'result' instead of just words. They claimed to have sacrificed a lot during the Dutch-Indonesian conflict, became bored with promises of excellent future, and now requested the central government to

realize the promised dreams. They subsequently demanded the government to build roads and markets and provided them with affordable farming equipments (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 11).

An article by an author nicknamed A.S. on *Kesatuan*, a Pontianak-published magazine, which was then republished by *Mimbar Penerangan* on 1 August 1950, gave a perfect glance on the real problem of propaganda in Indonesia after the transfer of sovereignty from the Netherlands. The author stated that at that time the propagandists faced difficult situation since their usual task of educating people may not apply right away. After long period of colonialism the moral state of the majority of people had gone down. Therefore, the first thing to do was to lift people's spirit so that they become aware of their obligation as a citizen who would obey central government, maintain dignity of their homeland, and realizing their responsibility to participate in security and welfare of their country. It was also important to erase the feeling of dependency to other nation, a feeling that was prevalent among the native during colonial period. And, the author stressed that the most important audience was village dwellers as their illiteracy made them vulnerable. In Kalimantan, the problem of post-revolutionary Indonesia was even worse:

An incorrect opinion is often heard from village leaders, like 'after Indonesia was freed from Dutch colonialism, their own brother from Java and Sumatra would be colonizing as well'. This is the impact of the lack of understanding on nationality. And there is also those who foresee that this independence will only last for a few years. This erroneous assumption appears because of the colonizer's propaganda who will crown again in Indonesia and from those who previously declared themselves leaders but was influenced by the sweetness of colonialism honey so they forget their own nation as what they only think is only their own interest [...] Considering this situation, the task of information officers is becoming heavier. Propaganda in kampongs should be particularly aimed at eradicating elements that hamper independence, lifting Indonesian national consciousness, and improving spirit (*Mimbar Penerangan*, 1 August 1950: 8).

Widespread shortage of knowledge about the meaning of nation and state within the population caused little popular participation. To tackle this problem, the government launched propaganda through traditional means. On mid-July 1950 *Mimbar Penerangan* announced that in that month Kempen branch East Java would carry out propaganda to improve awareness among the people there so that they would participate in developing Indonesia. The Kempen used a puppet show which was specifically tailored to appeal patriotism feeling, also known as *wajang suluh*. This medium was apparently directed at the mostly illiterate mass, and it would be used first to persuade people in the extreme east of East Java. The Kempen also planned to multiply the number of *wajang suluh* that would be presented (*Mimbar Penerangan*, 15 July 1950: 13; Brandon, 2001: 126)

What if general readers had concerns about certain interesting elements in the newly independent Indonesia which they did not know much? *Mimbar Penerangan* provided a space for readers to comment or pose questions in a column 'Question and Answer' (*Tanja Djawab*). A reader from Magelang, Central Java, was curious about the fact that may also bother many Indonesians who were concerned with their new state: why did the flag of Monaco resemble to that of Indonesia, in which the above part is red and below part is white. He then asked how Indonesian government's point of view of that matter. *Mimbar Penerangan* editors answered that both flags were designated based on 'their own history and tradition'. Therefore, 'the government would not take any action because both do not infringe international law or ethics' (*Mimbar Penerangan*, 1 August 1950: 14).

Of no less importance was the role of propagandist as educator of illiterate Indonesians. During the war in past five years, many of Indonesian children and youth left schools due to armed conflict which cause destruction of school facilities and shortage of teachers and teaching materials. Moreover, many youngsters decided to abandon the school by their own

choice and took part in the struggle. Lack of education, both among youngster and adult, was a major problem for post-revolutionary Indonesia. *Mimbar Penerangan* mentioned that Indonesian peasants were '99 per cent illiterate', which caused them became easy target of 'dishonest and cruel' middleman since their inability to read preventing them from following latest economic development and, more importantly, official price of agricultural commodity as announced by the government in newspapers. As such, 'their income is incessantly unbalanced with their hard work' (*Mimbar Penerangan*, 1 August 1950: 2).

Given that postconflict Indonesia suffered from the shortage of teachers, the Kempen employees were also tasked to act as teacher in addition to being propagandist. They should persuade people at large, including adult who often felt shy to enter school, to pay attention to formal education. *Mimbar Penerangan* stated in an article entitled 'The Problem of Illiteracy' (*Masalah Analphabetisme*):

To face this major task [of eradicating illiteracy] there should be a good and right organization for our society. It is especially the task of teachers to think about method to eradicate illiteracy. The implementation of this system is the responsibility of every citizen who is able to read and write, and they should feel it as a moral obligation for the homeland. With regards to this, students of junior high schools and information officers should be widely and effectively used. There is a lot of ways that can be used to eradicate illiteracy, for instance through organizations, in markets, and in mosques and small mosque after Maghrib prayer. In short, all opportunities where people gathers can be used for this purpose (*Mimbar Penerangan*, 1 August 1950: 3).

B. Appealing Indonesia's Remote Areas and Politically Illiterate People

Republic was deeply rooted in Java's and Sumatra's main cities, given their rather established communication and transportation network (which partially contributed to create a sense of nationhood, or what Benedict Anderson terms as 'imagined communities'). In post-revolutionary Indonesia, one of the main obstacles faced by the Kempen was to expand awareness about Republic's authority outside these two regions. Several influential leaders in East Indonesia were strong supporters of Dutch-initiated federal states, indicating hesitancy to join the Republic's anti-Dutch struggle. A large number of people outside Java and Sumatra even spoke only vernacular languages and could not understand Indonesian language, which hindered them to get information about latest political development or to be exposed with Republican propaganda.

Therefore, government communication activities were then directed at remote areas outside major cities and East Indonesia. In mid-September 1950, the Kempen branch of Asahan, East Sumatra, toured to a number of places nearby it, such as Kisaran, Labuhan Ruku and Indrapura. Propaganda content conveyed by the Kempen there was quite basic, such as topics related to 'Around Unitary State' (*Sekitar Negara Kesatuan*) and the need to form residency level House of Representative (DPRD, Dewan Perwakilan Rakyat Daerah).

In Java's residencies, Kempen propaganda aimed at maintaining popular support that the Republic had already received during the revolution, despite the fact that now the war had ended. One of the methods was the so-called 'information campaign' (*kampanje penerangan*) in Cimanuk, Banten, on 20 September 1950. This meeting gathered representatives from various departments, such as social affairs, religious affairs, public education, education and culture, public work, cooperation (*koperasi*), and industry, in addition to representatives of military and local authority. A Kempen official told the audience about aims of the meeting, including to discuss the legacy of 17 August 1945 proclamation, the need to change attacking mentality to developing mentality after five year of physical struggle, strengthening of unity and removal of inferiority complex, preparation of public to the coming general election, and current situation of national loan (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 15).

In Bogor, meanwhile, the Kempen held an exposition in order to commemorate fifth anniversary of Indonesian Red Cross (PMI, Palang Merah Indonesia) on 16-19 September 1950. There the Kempen presented various materials, such as pictures, posters, paintings, brochures, and magazines. There were twenty one themes displayed in the exposition, including on state philosophy of *Bhinneka Tunggal Ika* (Unity in Diversity), Kempen's way of life 'the fire that will never go out' (*api nan ta' kundjung padam*), termination of federal state and the beginning of unitary state, end of agitating calls and beginning of calls to participate in development, fusion between army and people, relationship between Indonesia and India, first cabinet of Unitary State of the Republic of Indonesia (NKRI, Negara Kesatuan Republik Indonesia), and picture of Soekarno. According to *Mimbar Penerangan*, this exposition was a major success as indicated by 3,000 peoples visiting the exposition on each day (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 19).

In East Indonesia, on October 1950 the Kempen officials visited a number of islands and areas in East Indonesia to secure popular support to the Republic. Among them were Timor, Roti (Rute), Savu (Sabu), Kupang, Flores, Sumba, Sumbawa, Lombok and Bali. The main agenda of the Kempen was to hold meeting between government information officers and local leaders and population. In it, the officers explained to the masses about the history of 'national struggle until the realization of unitary state.' Given that most of the population there spoke no Indonesian, the Kempen officers employed interpreter to translate their messages into local languages. Visual media like movies were used to further tame the participants. The population there gave, according to *Mimbar Penerangan*, 'great reception and attention' (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 14). In South Sulawesi, government communication activities were concentrated on such places as Bone, Sengkang, and Soppeng. The aims were to 'give information to the people about current situation, and more importantly, to persuade guerilla fighters to move out from the jungle and contribute their energy to state development' (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 18).

C. Neutralizing Enemy's Influence and Approaching Former Rebels

In addition to propaganda aimed at nurturing the feeling of citizenship and endorsing population to get more education, one of the most important propaganda activities in 1950s was to deal with the impact of internal rebellions and crimes. An armed gang known as Merpapi Merbabu Complex (MMC) run riot in the area nearby Merapi and Merbabu Mountain in Central Java in the beginning of 1950. This band consisted of communist army and those paramilitary members who were left out by the government plan to rationalize and reorganize the army towards more professional one.

Republican army launched several military campaigns to put an end to the movement. In addition to armed attacks, Republican government carried out propaganda activities to appeal population around Merapi and Merbabu to cease assisting the armed band and supporting Republican government instead. *Mimbar Penerangan* in its publication on 1 August 1950 published an article on how to 'retake areas around Merapi and Merbabu Mountain' and 'restore the situation into normal in regions which were influenced by misguided influence and where disruptive actions appeared'. Titled 'Pacification of Merapi-Merbabu Area' (*Pasifikasi Daerah Merapi-Merbabu*), this included a lengthy propaganda plan launched by Kempen branch of Surakarta. This article was published not just as a guide for Republican propagandists near the affected areas, but also for those in other regions as it 'consists of a lot of guidelines and lessons which may be applied in other regions'.

According to the Kempen of Surakarta, there were three propaganda steps that must be taken to fulfil the mission to pacify the regions. First, a propaganda which showed the mistake that was made and who made the mistake. Second, a refreshing propaganda,

which mean to provide the population there with a propaganda which led to good mood and optimism for the future. Last, propaganda which informed the masses there about modernity and democracy which would enlighten them, and finally open their mind.

The contents of propaganda were:

- 1) propaganda should be delivered by expressing amusement which would give optimism in life, and in turn would make people forget their misery and difficulties in life, so that there is always mental and mind clarity and relief in facing whole difficulties in life. [...]
- 2) it should be noted that in this phase there should not be words which may irritate people's feeling, given that the people are in the situation which make them unable to accept criticisms, no matter how worthwhile the criticisms are. [...]
- 3) when we give information, we should bear in mind that with the latest clearance campaign some time ago, both those who approved urban dwelling robbers [*grajak*] or those who became victims felt regret about what happened, which mean they do not expect or want that urban dwelling robbery would occur again. [...]
- 4) comedy is arranged through short story, with full of jokes, and with the conclusion which contains an exemplary story for the people there. The title should be interesting and should reflect optimism both within the government and the population.
- 5) radical and intimidating words should be put aside. Instead, the ones that must be used are those words containing sentiments of compassion and love between the government and the people (*Mimbar Penerangan*, 1 August 1950: 6-7).

Another major effects of internal disturbances in Indonesia that the Kempen should deal with was to neutralize the influence of Darul Islam (DI) rebellion in West Java. Declared by Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo on 7 August 1949 in Tasikmalaya, West Java, DI movement launched various challenges to the Republic through committing violence to village dwellers and launching anti-Republic propaganda. The republic responded this rebellion by launching military campaign that managed to significantly reduce the power of the rebels. Besides armed operation, the government also launched propaganda activities by tasking the Kempen to counteract DI propaganda, deactivate remaining DI's influence, and ensure that those siding with the DI fully returned to the Republic.

Some methods were used to appeal the population at large. First, by employing local Islamic leaders to convey pro-government message. In Wanaradja, Garut, a mass meeting was held, attended by around 4-5,000 people. In it, a respected Islamic teacher (*kijai*), Kijai Jusuf Tauzuri, delivered a speech before the masses. The *kijai*, according to *Mimbar Penerangan*, 'conveyed an agitating speech' in which he said that he and his followers were ready to 'attack all disturbing elements' if they were equipped with weapons (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 7). In Majalengka, the Kempen officials visited a well-respected *kijai* there, Kijai Abdul Halim, who was known for his wide sphere of influence and modern Islamic school he organized. He demanded a peaceful solution rather than armed fighting. He also believed that the conflict would be concluded with nonviolent act (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 7).

Second, by conducting direct approach to former members of the DI, both its leaders and followers. In Tasikmalaya, Kempen officials visited a camp which was used to detain around 2,000 rebels. The officials conversed with them, and soon found out that only 20 persons were active in the rebellion, while the rest 'aimlessly follow and are only ordinary people'. After talking with them, the officials of the Kempen believed that they were finally aware that their rebellion was a mistake. In Cirebon, meanwhile, representatives of Kempen met Zainal Abidin, a former DI resident there. After their meeting, it was said that he 'voice his regret for all of the sins he has made, and he expected Kartosuwiryo and

Republican government to peacefully settle the dispute' (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 7).

Third, by appealing the rebellion-affected population in cooperation with another department. This happened in Cigalontang, formerly a DI base. A mass meeting was held, and it was reported that thousands of people attended it. In order to help the conflict-affected dwellers, as well as to complete words with deeds, Republican ministry of social affairs helped them by the provision of clothing and food (*Mimbar Penerangan*, 15 August 1950: 7).

In the Moluccas, meanwhile, the Kempen must soothe those people who were influenced by a separatist movement known as Republic of South Moluccas (RMS, Republik Maluku Selatan). This movement was declared by Chris Soumokil, former attorney general in State of East Indonesia (NIT, Negara Indonesia Timur), on 25 April 1950. After the failure of initial peaceful mission sent by central government to settle the dispute, military campaign was eventually launched. To back this operation, in the middle of October 1950, the Kempen announced a plan to send a group of information officers from Kempen Jakarta, assisted by additional officers from Surabaya and Jakarta, to South Moluccas. Within the group there were at least ten officers of Moluccan origin, showing Kempen's belief that propaganda by fellow Moluccans, or in other word by insider, would be more effective. According to Secretary General of Kempen, Ruslan Abdulgani, the aim of this deployment was 'to give certain guidelines for people there who have long suffered because of the RMS' (*Mimbar Penerangan*, 15 October 1950: 14).

VI. CONCLUSION

Indonesian ministry of information or Kempen believed that propaganda was a mass communication technique that can be significantly made better through improvements of skills of its information officers. In this regard, *Mimbar Penerangan* magazine served as a handbook for Kempen employees, especially its information officers. The magazine attempted to assist them to properly conduct government communication activities. It helped the officers to achieve excellence as propagandist while in the same time expected general readers to derive maximum benefit from knowledge about persuasive communication. Government communication was therefore seen as a learning oriented process where the Kempen helped its employees using empirical techniques to become effective propagandist.

The magazine editors emphasized that political communication in post-revolutionary Indonesia was a major task of the Kempen. It was instructive for the Kempen to train its information officers, expand their knowledge about national and international affairs, and in turn increase their efficacy in propaganda activities. In doing so, *Mimbar Penerangan* editors presented various well-known examples in government communication from around the globe, regardless their political ideology.

This study shows that the Kempen through *Mimbar Penerangan* believed an efficacious government persuasive communication relied on a well-thought-out and well executed propaganda activities that originated from information officers knowledgeable about local, national, and international issues. There were fundamental sociopolitical crises in post-revolutionary Indonesia, ranging from uneducated people, disappointed mass, to separatist movement and armed rebellion. The story of *Mimbar Penerangan* explains an epoch when the efforts to conduct a smooth organizational communication played an important role in helping to solve such challenges. The research also reveals the multifaceted connections between government agencies, media usage, and common people in increasingly democratic Indonesia.

References

Magazine

- Mimbar Penerangan*, Volume 7, 15 July 1950.
Mimbar Penerangan, Volume 8, 1 August 1950.
Mimbar Penerangan, Volume 9, 15 August 1950.
Mimbar Penerangan, Volume 10, 1 September 1950.
Mimbar Penerangan, Volume 11, 15 September 1950.
Mimbar Penerangan, Volume 12-13, 15 October 1950.
Mimbar Penerangan, Volume 14, 15 November 1950.

Books

- Brandon, J. R. (2001). *The Cambridge Guide to Asian theatre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cecil Smith, E. (1969). 'A History of Newspaper Suppression in Indonesia, 1949-1965', unpublished PhD thesis, University of Iowa.
- Fakih, F. (2014). 'The Rise of The Managerial State in Indonesia: Institutional Transition During The Early Independence Period, 19501-1965', unpublished PhD thesis, Leiden University.
- Feith, H. (2007). *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Singapore: Equinox.
- Feith, H. (2009). *The Wilopo Cabinet, 1952-1953: A Turning Point in Post-Revolutionary Indonesia*. Singapore: Equinox.
- Kahin, A. R. and George McT. Kahin. (1997). *Subversi Sebagai Politik Luar Negeri: Menyingkap Keterlibatan CIA di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Nasution, A. B. (1995). *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-legal atas Konstituante 1956-1959*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Ricklefs, M.C. (2001). *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*. Hampshire: Palgrave.
- Vickers, A. (2008). 'Mengapa Tahun 1950-an Penting Bagi Kajian Indonesia', in Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto, and Ratna Satari (eds.). *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, KITLV-Jakarta, Pustaka Larasan.

POLITIK IDENTITAS DAN KONSTRUKSI KEBANGSAAN MASYARAKAT PERBATASAN INDONESIA-MALAYSIA DI PULAU SEBATIK, KALIMANTAN UTARA

Lina Puryanti dan Sarkawi B. Husain

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga
Jalan Dharmawangsa Dalam Surabaya
linazati@yahoo.com; sarkawihusain@gmail.com

Abstrak

Peristiwa lepasnya Ligitan-Sipadan dan juga konflik blok Ambalat yang terus berlangsung turut memberikan kontribusi terhadap konstruksi identitas nasional kebangsaan Indonesia di Pulau Sebatik. Identitas itu menjadi *lived experiences* masyarakat yang hidup dalam koneksi tradisional dengan Malaysia. Oleh karena itu, berbagai format teoretik dan pendekatan yang dilakukan oleh pemerintah dalam mengatasi masalah pada masyarakat perbatasan penting dikaji kembali. Artikel ini bertujuan untuk menunjukkan bagaimana masyarakat Pulau Sebatik di Kabupaten Nunukan, Kalimantan Utara yang berbatasan langsung dengan Tawau-Malaysia, membangun konstruksi kebangsaan di tengah perubahan sosial, migrasi, dan politik identitas. Sebagai daerah yang berada di perbatasan, termasuk di dalamnya iming-iming berbagai fasilitas dan kemudahan dari pemerintah Malaysia merupakan problem krusial yang dihadapi oleh masyarakat Sebatik. Artikel ini menggunakan dua jenis data, yakni data primer dan sekunder. Data primer diperoleh dari hasil wawancara yang mendalam dengan penduduk Pulau Sebatik. Adapun data sekunder adalah data tentang keadaan geografi, demografi, pemerintahan, pendidikan, dan ekonomi. Setelah dilakukan klasifikasi data berdasarkan pemilahan tujuan-tujuan penelitian, dilakukan analisis dengan menggunakan metode kuantitatif maupun kualitatif. Riset ini menemukan bahwa Pulau Sebatik sebagai sebuah wilayah transnasional menjadi sebetulnya *'imagined community'* yang bersifat sangat khusus, karena terbentuk dalam model koneksi ekonomi, sosial, dan budaya yang tidak ditemukan di tempat-tempat lain.

Kata kunci: politik identitas, konstruksi kebangsaan, Pulau Sebatik, wilayah perbatasan, Kalimantan Utara

POLITICAL IDENTITY AND CONSTRUCTION OF NATIONALITY ON THE INDONESIA-MALAYSIA BORDER SOCIETY IN SEBATIK ISLAND, NORTH KALIMANTAN

Abstract

This article aims to show how the people in Sebatik Island, Nunukan Regency, North Kalimantan, directly bordering on Tawau, Malaysia, develop their national construction in the middle of social change, migration, and political identity. As a region located on the border, something tentatizing for better facilities and ease from Malaysian administration has become a crucial problem that the people in Sebatik Island face. The case of losing the islands of Ligitan-Sipadan and the continuous conflict of Ambalat block contributes to the constructions of national identity for Indonesian nationality in the island. The identity has become *lived experiences* for the people who live in traditional connection to Malaysia. Therefore, it is necessary to study various theoretical formats and approaches the government has to do in solving the problem the people living on the border face. This article uses two types of data, namely primary and secondary data. Primary data obtained from the in-depth interviews with residents of Pulau Sebatik. The secondary data is about the geography, demographics, government, education, and economics. After classification of data by sorting purposes of the study, performed the analysis using quantitative and qualitative methods. This research found that Sebatik Island as a transnational region into a form of *'imagined community'* that is very special, because it is formed in the connection model of economic, social and cultural rights which are not found in other places.

Keywords: political identity, national construction, Sebatik Island, border area, North Kalimantan

I. PENDAHULUAN

Keputusan Mahkamah Internasional yang memenangkan pemerintah Malaysia dalam kasus kepemilikan Pulau Sipadan dan Ligitan 18 Desember 2002 tiba-tiba menyadarkan kita betapa pentingnya menjaga pulau-pulau terluar dan wilayah perbatasan dengan negara lain. Sayangnya, kasus itu tidak cukup ampuh untuk membuat pemerintah lebih peduli terhadap “halaman depan rumah” Indonesia itu. Hal ini terbukti dengan sangat terbatasnya fasilitas yang dimiliki sejumlah wilayah perbatasan, baik sarana pendidikan maupun kesehatan. Akibatnya, sebagai salah satu contoh kasus, masyarakat di Pulau Sebatik yang menjadi subjek kajian ini cenderung menyekolahkan anaknya atau memeriksakan kesehatannya di Tawau-Malaysia dibanding di Indonesia.

Ketika perbatasan dilihat sebagai konsep geografis-spatial (*geographical space*), masalah dapat diselesaikan ketika dua negara yang memiliki perbatasan yang sama menyepakati batas-batas wilayah negaranya yang ditandai dengan pemasangan tembok, pagar atau patok. Akan tetapi, persoalan akan muncul ketika perbatasan juga dilihat dari perspektif sosial-budaya (*sociocultural space*). Dengan perspektif ini maka batasan-batasan yang bersifat konvensional mencair. Perbatasan memiliki makna baru sebagai konstruksi sosial dan kultural yang tidak lagi terikat pada pengertian yang bersifat teritorial (Tirtosudarmo, 2002:iv).

Pulau Sebatik adalah contoh yang baik untuk melihat problem wilayah perbatasan dari perspektif sosial-budaya. Sebatik adalah pulau terluar Kabupaten Nunukan Kalimantan Utara yang berbatasan langsung dengan Sabah, Malaysia. Beberapa lokasi di pulau ini menjadi bagian dari pertempuran antara pasukan Indonesia dan Malaysia saat terjadinya konfrontasi. Dari delapan desa di pulau ini, tiga desa berbatasan langsung dengan Malaysia, yakni Desa Aji Kuning, Pancang dan Liang Bunyu (*Suara Merdeka*, 17/3/2005).

Berbagai studi tentang perbatasan di Indonesia masih jarang dilakukan. Kajian-kajian yang ada umumnya masih dilakukan dengan pendekatan konvensional, dalam arti daerah perbatasan terutama masih dipandang dalam kacamata pertahanan-keamanan suatu negara, atau dilihat sebagai sekedar daerah *frontier* yang masih harus dikembangkan secara ekonomi (Tirtosudarmo, 2002: iv). Dalam wilayah teoretis-konseptual, studi yang dilakukan oleh Wadley menyajikan sebuah perspektif yang bersifat komparatif mengenai kajian perbatasan di dunia, khususnya di Afrika dan Amerika bagian barat-laut. Walaupun tidak dilakukan di Indonesia, studi Wadley menarik untuk dijadikan sebagai bahan studi untuk melihat perbatasan di Kalimantan dalam konteks perbandingan yang lebih luas. Studi yang khusus mengkaji perbatasan Kalimantan dengan Malaysia antara lain dilakukan oleh Fariastuti (2002). Tulisan ini mendiskusikan tentang ciri mobilitas barang dan manusia yang berlangsung di antara dua wilayah yaitu Kalimantan Barat dan Sarawak yang bertetangga tersebut. Data menunjukkan bahwa ternyata jumlah barang dan orang yang keluar dari Pos Entikong selalu lebih banyak dari jumlah barang dan orang yang masuk ke Pos Entikong. Hal itu menunjukkan bahwa dalam era pasar bebas keuntungan secara ekonomi bagi wilayah Kalimantan Barat yang diperoleh melalui proses masuk-keluar dari Pos Entikong akan sulit dipertahankan. Fariastuti lebih lanjut menuliskan bahwa kondisi tersebut akan terus terjadi apabila pemerintah di wilayah perbatasan tidak memberikan perhatian pada aspek peningkatan kemampuan masyarakat agar mampu berkompetisi dengan pekerja ataupun produk-produk asing.

Dari perspektif yang berbeda, studi tentang daerah perbatasan Indonesia Malaysia di Pulau Kalimantan yang dilihat dari perspektif kehidupan masyarakat Kelabit Malaysia yang berada di daerah perbatasan dengan Indonesia dilakukan oleh Matthew H. Amster (2008). Dalam studi Amster yang bersifat etnografi menunjukkan bagaimana persoalan *visibility/unvisibility* adalah persoalan yang amat krusial dalam konteks mikropolitik keseharian masyarakat Kelabit. Lokasinya yang berada di daerah perbatasan membuat *issue* tentang

perbatasan yang pada satu sisi adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan keseharian masyarakat Kelabit (terlihat misalnya dari pergerakan penduduk dari atau ke Indonesia/Malaysia - *cross border migrants* - untuk berbagai tujuan seperti ekonomi, perkawinan, dan lain-lain) dengan persoalan kontrol negara terhadap proses migrasi tersebut menjadi sangat penting. Studi ini juga menjelaskan bagaimana kehidupan di Kelabit juga berkaitan dengan kekuatan regional dan *global forces* melalui bentuk baru komunikasi sejak diperkenalkannya internet dan secara lebih luas bagaimana relasi sosial juga berubah dalam komunitas Kelabit sendiri baik di area pedesaan ataupun perkotaanya. Studi Fariastuti dan Amster di atas, meskipun memakai perspektif yang berbeda yaitu satu dari Indonesia dan yang lain berasal dari perspektif Malaysia menunjukkan adanya kesamaan persoalan yang muncul di daerah perbatasan. Kesamaan persoalan itu adalah bagaimana *issue* perubahan sosial, migrasi dan politik identitas menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam studi daerah perbatasan.

Dalam konteks daerah perbatasan nasionalisme ini harus dilihat tidak hanya sekedar sebagai sebuah teritori beserta seluruh anggotanya dengan batas-batas yang jelas. Budaya sebagai sebuah penanda identitas nasional di wilayah ini harus dipahami dalam konteks hibriditas karena tidak ada budaya yang terbentuk dalam isolasi melainkan produk dari sejarah interelasi dan koneksi yang kompleks (Baldwin, 1999:175). Migrasi komunitas masyarakat Pulau Sebatik dari/ ke Indonesia dari/ke Malaysia yang sangat intens membawa konsekuensi tentang ketidakmungkinan untuk memandang budaya hibrid masyarakat ini dalam terminologi 'us' dan 'them' melainkan melihat keseluruhannya sebagai koneksi (Clifford via Baldwin, 1999:176). Membandingkan dengan penelitian Clifford (menggunakan istilah *travelling culture*) yang melihat bagaimana orang-orang Indian menyambut kedatangan pendatang di Plymouth, Massachusetts dan bagaimana mereka dapat berbahasa Inggris dengan baik sehingga terbentuk apa yang disebut sebagai 'New World', maka 'New World' yang terbentuk dalam komunitas Pulau Sebatik dapat dipahami tidak hanya sekedar sebagai suatu budaya yang bersifat tunggal atau lebih jauh melihatnya sebagai benturan budaya (*culture clash*) tetapi lebih sebagai suatu paduan budaya hibrid dan bentuk-bentuk sinkretik dari proses migran/ travel masyarakat Pulau Sebatik.

Dengan berbagai telaah dan kerangka di atas, penelitian ini bermaksud memberikan pemahaman yang komprehensif tentang pergeseran dan perubahan sosial ekonomi dan perubahan mekanisme politik lokal. Upaya penting lain yang akan dilakukan dalam studi ini adalah menganalisis bagaimana masyarakat Pulau Sebatik membangun konstruksi identitas kebangsaan mereka di tengah berbagai perubahan, pergeseran, dan kecenderungan sosial, ekonomi, dan politik yang berlangsung di tengah masyarakat perbatasan Pulau Sebatik Kabupaten Nunukan Provinsi Kalimantan Timur.

Bertitik tolak dari uraian di atas, artikel ini menggunakan dua jenis data, yakni data primer dan sekunder. Data primer diperoleh dari hasil wawancara yang mendalam dengan penduduk Pulau Sebatik, terutama di tiga desa yang berbatasan langsung dengan Sabah Malaysia. Data ini penting untuk mengetahui bagaimana masyarakat membangun konstruksi kebangsaan (Indonesia) di tengah persentuhannya dengan masyarakat Malaysia. Adapun data sekunder mencakup seluruh data yang menyajikan informasi tentang keadaan geografi, demografi, pemerintahan, pendidikan, dan ekonomi. Data ini diperoleh dari sejumlah kantor pemerintah daerah, kantor statistik dan koran lokal. Data koran terutama digunakan untuk mengumpulkan informasi mengenai dinamika politik lokal, sedangkan data statistik digunakan untuk mendapatkan gambaran transformasi sosial dan ekonomi di wilayah ini. Setelah dilakukan klasifikasi berdasarkan pemilahan tujuan-tujuan penelitian, dilakukan analisis dengan menggunakan metode kuantitatif maupun kualitatif.

II. KONDISI GEOGRAFIS DAN DEMOGRAFIS

Pulau Sebatik berada di sebelah timur laut Kalimantan. Secara administratif, pulau ini dibagi menjadi dua bagian. Pulau yang termasuk gugusan pulau-pulau kecil terluar (PPKT) Indonesia ini, bagian utaranya merupakan wilayah Sabah, Malaysia dan di bagian selatannya merupakan wilayah Indonesia yang merupakan bagian dari Propinsi Kalimantan Utara. Di sebelah barat pulau ini terdapat Pulau Nunukan, sedangkan di seberang utara terdapat Kota Tawau, di negara bagian Sabah, Malaysia. Batas wilayah antarnegara ini memotong pulau dengan garis kurang lebih sejajar khatulistiwa. Pulau ini bentuknya membujur dari arah Barat ke Timur sepanjang kurang lebih 30 km. Sebagian besar potongan bagian Selatan menjadi bagian dari negara Republik Indonesia.



Foto 1. Pulau Sebatik yang dibagi atas dua bagian Indonesia dan Malaysia

Sumber: www.bakosurtanal.go.id

Sebelum tahun 2011, Sebatik hanya merupakan kecamatan di Kabupaten Nunukan, yakni Kecamatan Sebatik Induk dan Sebatik Barat. Akan tetapi, sejak bulan Oktober 2011 Kecamatan Sebatik Induk dan Kecamatan Sebatik Barat dimekarkan menjadi lima kecamatan, yaitu Kecamatan Sebatik, Sebatik Barat, Sebatik Timur, Sebatik Utara, dan Sebatik Tengah. Berikut jumlah penduduk dan luas wilayah Sebatik dibanding kecamatan lainnya di Nunukan.

Tabel 1. Jumlah Penduduk dan Luas Wilayah Sebatik dan Kecamatan Lainnya di Kabupaten Nunukan 2011

No	Nama Kecamatan	Jumlah Penduduk	Luas Wilayah (Km ²)	Kepadatan (Jiwa/Km ²)
1	Krayan	7.362	1.837,54	4,00
2	Krayan Selatan	2.267	1.756,46	1,29
3	Lumbis	10.311	3.645,50	2,83
4	Sembakung	8.557	2.055,90	4,16
5	Nunukan	58.648	1.421,98	41,24
6	Nunukan Selatan	13.759	174,79	78,72
7	Sebuku	16.305	3.124,90	5,22
8	Sebatik*	23.122	104,42	221,43
9	Sebatik Barat*	11.497	142,19	80,86
Jumlah		151.827	14.263,68	10,64

*Sejak bulan Oktober 2011 Kecamatan Sebatik dan Kecamatan Sebatik Barat dimekarkan menjadi lima kecamatan, yaitu Kecamatan Sebatik, Sebatik Barat, Sebatik Timur, Sebatik Utara, dan Sebatik Tengah.

Sumber: Profil Kabupaten Nunukan Tahun 2011

Beberapa desa di semua kecamatan yang berada di Pulau Sebatik, berada di pesisir pantai. Wilayah penelitian ini adalah desa-desa yang berbatasan langsung dengan Negeri Bagian Sabah Malaysia, yakni Desa Sungai Pancang, Aji Kuning, dan Liang Bunyu. Desa Sungai Pancang memiliki luas 3.864 hektar. Desa yang memiliki ketinggian 3-5 meter di atas permukaan laut ini memiliki batas-batas sebagai berikut: Sebelah Utara berbatasan dengan Laut Perairan Tawau, sebelah Selatan berbatasan dengan Desa Sungai Nyamuk, Sebelah Barat berbatasan dengan Setabu, dan sebelah Timur berbatasan dengan Laut Perairan Tawau. Untuk mencapai desa ini harus menempuh perjalanan sejauh 100 km dari ibu kota propinsi dan 13 km dari ibu kota kabupaten (Data Monografi Desa Pancang, 2008).

Pada tahun 2008 jumlah penduduk desa ini adalah 5.635 yang terdiri atas 2.899 laki-laki dan 2.736 perempuan. Penduduk umumnya berprofesi sebagai petani dan nelayan. Selebihnya adalah Pegawai Negeri Sipil, ABRI, Wiraswasta, buruh tani, tukang, dan lain-lain. Adapun tingkat pendidikan dapat dilihat pada Tabel 2.

Tabel 2. Penduduk Desa Pancang Menurut Tingkat Pendidikan

No.	Tingkat Pendidikan	Jumlah
1	Taman Kanak-kanak	34
2	Sekolah Dasar	325
3	SMP/SLTP	255
4	SMA/SLTA	81
5	Akademi/D1-D2	30
6	Sarjana (S1-S2)	15
7	Madrasah	45

Sumber: Data Monografi Desa Pancang, Kecamatan Sebatik, Kabupaten Nunukan, 2008

Dari data monografi Desa Sungai Pancang menunjukkan bahwa Desa Sungai Pancang terdiri atas enam dusun, memiliki keunikan dan tentu problem, karena satu dari 23 RT nya, yakni RT 11 sebagian wilayahnya berada di wilayah Malaysia. Ketika tim mengunjungi wilayah ini, dengan bercanda Kelapa Desa (Yahya) mengatakan bahwa: "... Pak Sulaiman (Ketua RT 11) adalah ketua RT terhebat di seluruh dunia, karena beliau menjadi ketua RT di dua negara, yakni Indonesia dan Malaysia" (keterangan diberikan oleh Yahya pada 9-8-2009).

Awalnya penduduk yang menetap di wilayah ini tidak mengetahui kalau tanah yang mereka tempati sudah masuk wilayah Malaysia. Oleh karena itu, ketika pemerintah Malaysia mulai membangun rumah-rumah bagi warganya, penduduk seperti Mama Hamra bingung harus pindah ke mana. Masalahnya adalah sebagian besar usianya dihabiskan di daerah ini dan seluruh penghidupannya digantungkan pada tanah ini dan dia tidak memiliki tanah dan penghasilan di wilayah Indonesia. Berikut adalah penuturan Mama Hamra (pada tanggal 8-8-2009):

“... Kami tidak tahu, masalahnya keluarga yang bawa. Memang keluarga bilang ada tambaknya di sini kan, dia bilangnya bekerja di empang, itu bapaknya anakku yang bilang. Kami ndak tahu sama sekali bahwa ini tanah Malaysia”

Saat kami tanya kapankah mengetahui kalau tanah yang ditempati ini adalah wilayah Malaysia? Hamra menjawab:

“... Saat banyak orang Malaysia masuk kesini, baru aku tahu bahwa ini tanah Malaysia. Asal kami masuk di sini masih hutan semua ini Bu, belum ada rumah, hutan semua. Sampai-sampai monyet itu dipingir rumah datang. Ini kita buka tambak di sini. Jadi itulah kami kasihan, mau pergi masuk di Indonesia mau bangun rumah, ndak boleh sudah ndak miliki tanah, macam mana. Kehidupan anak-anak dilaut saja, kasihan. Semua kita di sini satu keluarga” (wawancara dengan Hamra, 8-8-2009).

Selain banyak penduduk Indonesia yang menetap di wilayah Malaysia, daerah ini juga menjadi salah satu pintu keluar ke Malaysia. Sungai Lalosalo (artinya: Jalan Sungai) yang berada di RT 10 menjadi pangkalan bagi perahu-perahu pengangkut kelapa sawit, pisang, dan barang komoditi pertanian lainnya ke Tawau. Sebaliknya, pangkalan Lalosalo juga menjadi tempat masuknya berbagai barang dari Malaysia seperti gula, minyak goreng, alat elektronik, dan lain-lain.

Desa kedua yang menjadi basis penelitian ini adalah Desa Liang Bunyu. Desa ini memiliki luas 3.096,78 m² dan dapat dijangkau dari Nunukan dengan menggunakan perahu. Adapun jarak dengan ibu kota kecamatan adalah 4 km, dengan ibu kota kabupaten 10 km, dan dengan ibu kota propinsi 600 km. Pada tahun 2009 jumlah penduduknya 2.678 orang yang terdiri atas 1.408 laki-laki dan 1.278 perempuan. Penduduk desa ini umumnya imigran yang berasal dari Sulawesi Selatan dan Nusa Tenggara Timur. Para imigran ini kemudian kawin-mawin dengan penduduk lokal yang dikenal dengan nama Dayak Tidung. Sebagian besar penduduk berprofesi sebagai nelayan dan petani dengan komoditi seperti kelapa sawit, kakao, kopi, pisang, kepala, durian, cengkeh, mangga, padi, dan cempedak (Monografi Desa Liang Bunyu..., 2009).

Di antara desa-desa yang ada di Pulau Sebatik, Desa Liang Bunyu merupakan desa yang tertua. Namun demikian, di antara tiga desa yang kami jadikan fokus perhatian dalam penelitian ini, Desa Liang Bunyu merupakan desa yang jauh lebih tertinggal dibanding dengan dua desa lainnya. Beberapa ruas jalan masih berupa tanah yang bila hujan turun akan berubah menjadi becek. Jarak antara rumah yang satu dengan lainnya cukup jauh, bahkan ada yang berada di balik bukit. Oleh karena itu, sepeda motor menjadi andalan satu-satunya untuk memperlancar mobilitas penduduk. Dengan kondisi alam yang berbukit-bukit dan jalan yang jauh dari mulus, maka usia sepeda motor hanya bisa bertahan hingga setahun. Ketika tim peneliti diantar menuju Pos Pengamanan Perbatasan oleh perangkat desa (Haris dan Ismail) dengan menggunakan sepeda motor, tidak jarang kami harus turun mengingat kondisi jalan dan jembatan yang tidak kondusif.

Untuk keperluan mandi dan mencuci, penduduk mengandalkan air yang berasal dari mata air di gunung yang dialirkan dengan menggunakan bambu dan selang, sedangkan untuk penerangan, penduduk menggunakan *genset* yang menyala mulai pukul 18.00 hingga 23.00. Dengan kondisi ini, maka dibanding dengan Desa Sungai Pancang dan Aji Kuning, Desa Liang Bunyu benar-benar masih mewakili suasana desa dengan segala keterbatasan.

Seperti dua desa lainnya di Pulau Sebatik, bagian utara desa ini berbatasan langsung dengan Negeri Bagian Sabah Malaysia. Dua wilayah negara ini hanya dibatasi oleh sungai

kecil. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika penduduk Desa Liang Bunyu dapat dengan mudah menyeberang ke wilayah Malaysia untuk berburu babi. Kenyataan ini kami temui saat kami mengunjungi Pos Pengamanan Perbatasan Indonesia-Malaysia Yonif 613/RJA. Dalam perjalanan kami menuju pos itu, kami bertemu dengan Pak Diaz yang baru saja pulang berburu babi di wilayah Malaysia. Menurut beliau, aktivitas itu sudah dijalaninya bertahun-tahun dan tidak menemukan hambatan, baik dari pemerintah Indonesia maupun dari Malaysia.

Selain mengandalkan pertanian, desa ini kaya hasil laut seperti ikan, kepiting, dan rumput laut. Sebagian besar penduduk yang berdiam di pinggir pantai memiliki perahu dan penangkaran kepiting. Hanya saja aktivitas menangkap ikan di laut tidak seramai dulu lagi. Menurut keterangan salah seorang ketua RT di desa ini, penurunan aktivitas itu disebabkan oleh maraknya tindakan kejahatan di laut, seperti pencurian dan perampokan mesin-mesin perahu. Akibatnya penduduk lebih memilih bertani atau beternak daripada diliputi kekhawatiran jika mereka melaut.

Desa ketiga yang menjadi fokus penelitian ini adalah Desa Aji Kuning. Desa yang memiliki jumlah penduduk lebih kurang 3.000 jiwa dengan luas 13.000 hektar ini menarik dan juga menyimpan masalah yang jika tidak diselesaikan akan menimbulkan persoalan antara pemerintah Indonesia dan Malaysia. Di desa ini, terdapat beberapa bangunan rumah yang berdiri tepat di titik batas kedua negara. Bahkan di seberang Sungai Sebatik yang sudah masuk wilayah Sebatik, Malaysia, ternyata juga dihuni oleh sebagian warga Indonesia yang masih memiliki hubungan keluarga dengan warga Desa Sungai Aji Kuning. Di wilayah inilah terdapat rumah yang ruang tamunya masuk wilayah Indonesia dan dapurnya berada di wilayah Malaysia.¹

Menurut sang pemilik rumah, Mappangara, ketika mendirikan rumahnya dia tahu kalau bangunan rumahnya sudah melewati patok batas Indonesia-Malaysia, namun dia tetap melanjutkan pembangunannya karena baik pemerintah Indonesia maupun Malaysia tidak ada larangan (Wawancara dengan Mappangara 16-8-2009). Di belakang rumah Mappangara, terdapat sungai yang menjadi tempat keluar-masuknya barang-barang dari Malaysia. Menurut warga yang berdiam di sekitar kawasan ini, Aji Kuning sudah sejak dahulu hingga kini menjadi salah satu jalur masuk barang-barang dari negeri jiran. Berbagai barang yang datang dari Malaysia bukan hanya untuk kebutuhan sehari-hari warga Sebatik, tetapi juga dikirim ke Nunukan dan Tarakan. Barang-barang itu antara lain gula, gas elpiji, berbagai kue kering, ayam pedaging, telur, semen, pupuk, minuman kaleng, bawang putih, dan pakaian. Sebaliknya, berbagai hasil pertanian dari Sebatik, seperti kakao, pisang, kelapa sawit, ikan teri, dan beras dijual ke Tawau. Dalam pengamatan kami, setiap sore hingga malam hari beberapa orang menaikkan pisang dan barang-barang lainnya di perahu dan ketika air sudah pasang pada subuh hari, perahu-perahu itu keluar menyusuri sungai. Jika perjalanan perahu sudah sampai di muara, maka dalam waktu yang tidak terlalu lama barang-barang tersebut sudah sampai di Tawau.

Dengan melihat pola perdagangan ini, maka dapat disimpulkan betapa tinggi ketergantungan hidup warga Sebatik dengan Tawau. Hal ini disebabkan akses warga memang lebih mudah untuk memenuhi kebutuhan hidupnya atau menjual hasil usahanya ke Tawau, dibanding ke Tarakan atau daerah lainnya di Kalimantan Utara. Keuntungan yang diperoleh penduduk Sebatik yang menjual komoditi pertaniannya ke Tawau digambarkan oleh Kepala Dinas Peternakan dan Pertanian Kabupaten Nunukan berikut ini:

¹ Menurut Kepala Desa Aji Kuning, terdapat kira-kira lima rumah yang berdiri atas garis perbatasan Indonesia-Malaysia, tapi hal itu belum bisa dipastikan. Sampai saat ini batas wilayah tersebut masih menjadi polemik.

Sebagian besar produksi padi dijual ke Tawau karena harganya cukup tinggi Rp 4.760-Rp 6.500 per kilogram. ...Untuk pisang, misalnya, sehari saja pengiriman ke Tawau melalui satu tempat pengumpulan di terminal agrobisnis bisa, misalnya, mencapai 8 ton. Kakao mencapai 10 ton, durian mencapai 5 ton, dan cempedak 2 ton. Adapun harganya, kakao 4 sampai 6,5 ringgit atau Rp 11.200-Rp 18.200 per kilogram. Pisang satu tandan sekitar 4 ringgit (Rp 11.200) atau satu sisir seharga 70 sen (Rp 2.100). Sedangkan kopi 6 ringgit (Rp 16.800) per kg. Kelapa sawit 140 ringgit (Rp 392.000) per ton. Buah-buahan, seperti durian dan duku, dijual 3 ringgit (Rp 8.400) per kg. "Kepastian pasar yang demikian tidak didapatkan kalau menjual ke Tarakan atau Samarinda. Sebab, selain jaraknya jauh, ongkos angkutnya mahal, juga belum tentu terjual habis. Inilah keunggulan bertani di Sebatik" tuturnya. (<http://cetak.kompas.com/read/xml/2009/08/14/03244235/menembus.malam.ke.negeri.seberang>)

Sebagai desa yang merupakan salah satu pintu "perdagangan" antara Tawau (Malaysia) - Indonesia, kehidupan di desa ini lebih ramai dibanding dengan Desa Liang Bunyu. Hampir semua ruas jalan di wilayah ini sudah beraspal, kecuali di beberapa tempat yang masih dalam proses pengerasan. Di desa ini juga berlaku dua mata uang, yakni ringgit dan rupiah, tapi umumnya masyarakat lebih menghendaki mata uang ringgit. Kondisi ini menyulitkan bagi masyarakat yang sebelumnya tidak pernah menginjakkan kaki di wilayah ini, karena rupiah yang dimilikinya terlebih dahulu harus dikurs ke dalam ringgit sebelum membayar sesuatu.

Namun demikian, tidak seperti Desa Liang Bunyu yang airnya dapat dikatakan melimpah, di Desa Aji Kuning air sangat sulit dan menjadi barang mahal. Penduduk desa ini umumnya menggunakan air hujan yang ditampung dalam *drum-drum* dan *bak-bak* besar. Jika penduduk tidak memiliki bak-bak penampungan, mereka harus membeli dari penduduk yang memiliki bak penampungan besar dengan harga Rp 10.000/drum. Menurut penuturan warga, jika benar-benar krisis air akibat kemarau panjang, maka penduduk terpaksa membeli air dari Tawau, Sabah Malaysia.

III. PROSES TERBENTUKNYA MASYARAKAT SEBATIK

Menurut beberapa sumber, asal-usul nama Sebatik adalah pemberian dari tim ekspedisi Belanda yang pada saat kekuasaannya meneliti di Sebatik dan menemukan ular besar sejenis Sanca. Masyarakat yang mengikuti ekspedisi itu menyebut ular yang ditemukan dengan ular Sawa Batik dan pada saat itu Belanda menyebutnya Sebettik dan kemudian berubah menyebut Sebatik. Antara tahun 1911 hingga 1942, Sebatik hanya merupakan daerah eksploitasi kayu bagi pemerintah Belanda. Pada saat itu pula patok perbatasan antara Indonesia dengan Malaysia ditancapkan oleh Inggris dan Belanda (Sebatik Selayang Pandang, t.th.).²

Saat ini, Pulau Sebatik yang eksotis dihuni oleh berbagai etnis seperti Tidung, Banjar, Dayak, Muna, Buton, Kaili, Timor, Jawa, Tionghoa, dan Bugis sebagai masyarakat mayoritas. Menurut penuturan beberapa warga, Pulau Sebatik awalnya adalah pulau kosong. Akan tetapi, pada tahun 1940 Ambo Mang Bin H. Milo yang berasal dari Wajo, Sulawesi Selatan datang bersama keluarganya dan menetap di Sebatik, tepatnya di Desa Liang Bunyu. Menurut ketua adat Tidung Liang Bunyu Ibrahim (seorang mantan sukarelawan) dan Muhammad Siddiq di Sebatik (tokoh masyarakat), Ambo Mang adalah kakek dari komunitas Tidung. Hal ini terjadi karena para migran yang berasal dari Sulawesi Selatan melakukan perkawinan campuran dengan orang-orang Tidung (Sebatik Selayang Pandang, t.th.)

2 Menurut Ibrahim (Ketua Adat Tidung Liang Bunyu), daerah ini dahulu namanya bukan Sebatik, tapi Tanjung Lalang. Akan tetapi karena di wilayah ini terdapat Sungai Sebatik maka masyarakat menyebut kawasan ini sebagai Sebatik. Wawancara dengan Ibrahim, 12-8-2009.

Beberapa studi tentang migrasi orang Wajo (salah satu kabupaten di Sulawesi Selatan) yang diyakini sebagai cikal-bakal penduduk Sebatik, memperlihatkan bahwa arus migrasi terbesar terjadi selama terjadinya Pemberontakan Darul Islam/ Tentara Islam Indonesia (DI/TII) yang dipimpin oleh Kahar Muzakkar (1950-1965). Penduduk di wilayah ini dan juga di wilayah lain di Sulawesi Selatan dihadapkan pada dua pilihan yang sulit, yakni memihak kepada pemberontakan atau TNI yang melakukan pengepungan terhadap desa-desa yang menjadi kantong-kantong pemberontakan. Dalam salah satu studi yang dilakukan di Desa Kalola yang terletak sekitar 23 km di sebelah utara Sengkang (Ibu Kota Wajo) menunjukkan bahwa orang Kalola yang umumnya petani agar tetap hidup terpaksa memiliki kesetiaan ganda. Situasi ini memperlihatkan tingginya rasa tidak aman di Kalola (Bisri, 1985:15-17). Untuk menghindari situasi yang sangat sulit ini maka penduduk memilih untuk melakukan migrasi atau merantau. Sebagian besar dari mereka merantau ke Jambi, terutama ke Kabupaten Tanjung Jabung dan sebagian ke Indragiri, Tolitoli, dan Kalimantan Timur (Bisri, 1985: 15-17).

Pada saat pendudukan Jepang (1942-1945), Sebatik dijadikan sebagai tempat perlindungan bagi masyarakat Pulau Nunukan dan sekitarnya. Ketika terjadi konfrontasi antara Indonesia dengan Malaysia, pulau ini kembali menjadi wilayah kontak senjata. Banyak pejuang yang gugur di pulau ini seperti Muhammad Iqbal (sukarelawan) di Sungai Limau dan Kapten Sutanto (Korps Komando Operasi-KKO) di Mentadang Dalam. Salah seorang pejuang yang masih hidup adalah Zainal Yacob. Saat ini ia menjadi tokoh masyarakat yang disegani di wilayah ini sekaligus sebagai ketua Legium Veteran Republik Indonesia (Wawancara dengan Zainal Yacob, 17-8-2009).

Dengan selesainya konfrontasi, banyak pejuang yang memilih menetap di pulau ini dan tidak pulang ke kampung halaman mereka masing-masing. Mereka yang memilih menetap itu kemudian menikah dengan penduduk yang lebih dahulu menghuni pulau ini. Selain itu, pada akhir tahun 1968 rombongan "*passompe*"³ dari Tanah Bugis Sulawesi Selatan tiba di pulau ini. Rombongan itu dipimpin oleh Haji Beddu Rahim yang membawa serta 30 orang sanak saudaranya dengan menumpang satu perahu phinisi dan dua perahu *soppe* (sejenis perahu Bugis). Sesampainya di pulau ini, rombongan tersebut membuka lahan dan menetap di Sungai Pancang (Sebatik Selayang Pandang, t.th.).

Seperti yang disampaikan dalam pengantar, wilayah ini dihuni oleh banyak etnis, termasuk orang-orang Buton. Adalah Ladaddi, seorang nelayan dari Buton yang telah merintis perkampungan di Tanjung Waru. Kehadiran Ladaddi di pulau ini adalah menyusul rombongan Dg. Mappudji di antaranya: H. Abba, Yuddin, Thalib, Cidda, Tahir, dan Massalissi. Massalissi adalah salah seorang sukarelawan dalam konfrontasi dengan Malaysia yang kemudian mendapat amanah sebagai kuasa wilayah Sebatik dari Datuk Langkat, pejabat camat Nunukan pada waktu itu (Sebatik Selayang Pandang, t.th)).

Tidak lama setelah kedatangan para perintis itu, menyusul pula beberapa perintis seperti Abdullah Gendut, Djamaluddin, Haji Laojeng dan Suratman di Sungai Nyamuk, Ambo Saleng, Mappa Dg. Parau, Haderi Dg. Mannaba, Sompung dan Pa Semma di Tanjung Aru, Lantasu dan Tahir di Sungai Bajo, Haji Junudi dan Dg. Massiseng di Sungai Taiwan. Berkat kerja keras para perintis dan keluarganya, lambat laun wilayah ini berkembang menjadi wilayah yang menjanjikan dari segi ekonomi. Perkembangan wilayah ini menjadi daya tarik bagi para perantau yang ingin memperbaiki kehidupannya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa perkembangan Sebatik sangat berkorelasi dengan kehadiran para migran yang terutama berasal dari Sulawesi Selatan. Sebagian besar warga yang kami temui dan wawancarai di pulau ini mengaku sebagai warga yang asal-usulnya berasal dari

3 *Passompe* adalah Bahasa Bugis yang artinya pelaut atau migran yang merantau keluar wilayah Sulawesi Selatan.

Sulawesi Selatan terutama dari Kabupaten Bone dan Wajo. Dengan kenyataan banyaknya orang-orang Bugis yang menghuni wilayah ini tidaklah salah jika ada yang mengatakan bahwa Sebatik adalah “kampung Bugis yang pindah ke Kalimantan” (Tirtosudarmo & John Haba, 2005:145).

Selain untuk menghindari konflik yang berkepanjangan akibat pemberontakan di berbagai daerah di Sulawesi Selatan, dinamika ekonomi serta pola perdagangan yang berkembang juga sangat mempengaruhi orang-orang Bugis untuk melakukan migrasi. Menurut Pelras, bagi orang Bugis migrasi merupakan bagian dari strategi ekonomi-pasar (*a market-economy strategy*). Kesimpulan yang diambil oleh Pelras ini didukung oleh studi yang dilakukan oleh Acciaioli pada migran Bugis yang bermukim di sekitar Danau Lindu, Sulawesi Tengah. Acciaioli melihat dengan cermat bagaimana orang-orang Bugis cepat melakukan penyesuaian-penyesuaian terhadap fluktuasi pasar yang terjadi, khususnya yang berhubungan dengan tanaman keras yang diekspor. Menurut Acciaioli kemampuan adaptasi dalam strategi ekonomi dan terhadap kecenderungan pasar merupakan gejala yang umum di banyak etnis, tetapi dalam hal tingkat kecepatan yang dimiliki, migran Bugis sulit mendapat tandingan (Tirtosudarmo, 2007:115)

Selain Pelras dan Acciaioli, Lineton juga melakukan studi tentang perilaku ekonomi orang Bugis dalam hubungannya dengan aktivitas migrasi. Menurut Lineton, ada empat karakteristik yang dimiliki oleh migran Bugis. Pertama, daerah tujuan migran Bugis pada umumnya adalah daerah yang memiliki penduduk jarang. Kedua, daerah pemukiman migran Bugis biasanya daratan rendah yang berawa-rawa. Kondisi tanah seperti ini sangat cocok untuk tanaman padi yang kemudian dirubah menjadi tanaman kelapa. Wilayah pemukiman seperti ini sepi lalu kurang menarik, tetapi sesungguhnya merupakan daerah yang memiliki *ecological niche* sangat menguntungkan. Ketiga, karakteristik wilayah pemukiman migran Bugis adalah kedekatannya dengan pelabuhan. Lokasi seperti ini tidak hanya mudah untuk dicapai dengan perahu-perahu, tetapi juga memudahkan dalam menjual berbagai produk yang mereka hasilkan. Keempat, para migran Bugis umumnya memilih daerah pesisir sebagai wilayah pemukiman mereka, karena sangat memudahkan untuk memperluasnya ke sepanjang pantai yang berada di dekatnya (Tirtosudarmo, 2007: 115-116).

Wilayah Sebatik yang menjadi fokus penelitian ini merupakan salah satu contoh dari empat karakteristik yang dikemukakan oleh Lineton tentang karakteristik para migran Bugis. Migrasi yang sudah berlangsung sejak tahun 1940an itu hingga kini terus berlanjut. Hal ini semakin dipermudah oleh banyaknya kapal-kapal yang menghubungkan pelabuhan Soekarno-Hatta Makassar dan Pare-Pare dengan pelabuhan Balikpapan, Samarinda, Tarakan, maupun Nunukan. Dengan beragamnya aktivitas ekonomi yang dilakukan oleh para migran, maka wilayah ini berkembang dengan cepat. Sebagai respon atas perkembangan itu, maka pada tanggal 25 September 1996 Sebatik ditetapkan menjadi salah satu kecamatan di Nunukan. Sepuluh tahun kemudian atau tahun 2006, kecamatan ini dimekarkan lagi sehingga menjadi Kecamatan Sebatik dan Kecamatan Sebatik Barat, dan pada tahun 2011 dimekarkan lagi menjadi menjadi lima kecamatan, yaitu Kecamatan Sebatik, Sebatik Barat, Sebatik Timur, Sebatik Utara, dan Sebatik Tengah.

IV. KONSTRUKSI IDENTITAS KEBANGSAAN MASYARAKAT PULAU SEBATIK

A. Negosiasi dan Pergulatan Identitas

“Nah, kalau dihitung-hitung lebih banyak barang kita hasilnya untuk Malaysia. Hampir semua hasil bumi, sampai daun pisang pun dikirim ke sana. Nah kalau disana, ada TW-nya (toke, cukong) itu untuk mempermudah masuk. Kalau betul-betul itu Indonesia punya, tidak mungkin bisa masuk. Lah inilah yang selama ini hubungan kita dengan mereka berjalan dengan baik

sampai sekarang. Yang kita tidak terima adalah mau mengambil daerah Ambalat, itu harga mati kita....” (Keterangan dari Haji Herman)

”Kokohkan Merah Putih di Tapal Batas” (Spanduk di monumen tapal batas di Desa Haji Kuning, Kecamatan Sebatik Induk, Pulau Sebatik)

Dua petikan di atas merepresentasikan dengan baik keseluruhan argumen dari penelitian ini: bahwa, dalam kasus daerah perbatasan seperti Pulau Sebatik, wacana nasionalisme kebangsaan yang bersifat mono interpretasi tidak serta merta cukup untuk menerangkan situasi yang terjadi di suatu wilayah perbatasan Indonesia seperti Pulau Sebatik. Sebagai gantinya, rakyat menjadi agen yang secara aktif juga turut menciptakan kembali makna wacana kebangsaan melalui narasi lokalnya sendiri. Hal ini sesuai dengan pernyataan Bhaba dalam *Nation and Narration* (1990) bahwa artikulasi narasi tentang bangsa dapat dilacak jejaknya dari narasi rakyatnya, “*We experience the nation through narration,*” dan sekaligus menentang pendapat Renan (1990) yang menyebutkan dominasi negara dalam mendefinisikan makna bangsa, “*A nation has no more right than a king does to say to a province: “You belong to me, I am seizing you.”*”

Petikan di atas menunjukkan bagaimana masyarakat lokal turut serta secara aktif mengartikulasikan sekaligus menegosiasikan posisi mereka sebagai masyarakat yang hidup di pulau terdepan Republik Indonesia. Definisi tentang identitas bangsa tidak diterima secara pasif oleh para pemimpin formal, melainkan mereka juga menciptakan makna baru, suatu “*new imagined community*” sebuah bangsa yang dibangun dari pergulatan identitas yang terkonstruksi dalam sebuah “*geographical imaginary*” Pulau Sebatik. Massey (2005) menyebutkan bagaimana suatu identitas nasional suatu bangsa tidak bisa dilepaskan dari persoalan proses spasial (dan gender-tidak dibahas dalam paper ini). Proses transformasi politik dan kebudayaan yang terjadi di Sebatik harus dipahami sebagai hal yang di dalamnya sarat dengan makna dimensi ruang perbatasan (*border space*). Hal yang sedang kita saksikan adalah bentuk rekonfigurasi ruang politik masyarakat Pulau Sebatik. Persoalan identitas (nasional) di wilayah itu kemudian tidak bisa dilepaskan dari lokalitas yang sangat khas daerah perbatasan: kehidupan ekonomi, sosial, dan budaya yang sangat terpengaruh oleh negara asing (Malaysia) yang berbatas langsung dengan wilayah itu. Atau, sebagaimana dinyatakan oleh Kitiarsa (2006) dalam memberikan fenomena daerah perbatasan yaitu bahwa “*What is transnational is embedded in the local.*” Kalaupun ada yang tidak bisa ditawarkan maka itu adalah kesetiaan masyarakat terhadap negara dalam konteks sikap politik untuk tetap berada dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia: “Yang kita tidak terima adalah mau mengambil blok Ambalat, itu harga mati kita....” Apa yang kemudian dianggap sebagai sebuah ‘kesatuan unit bangsa yang dibayangkan’ (*imagined unity of a nation*) ternyata tidak berdimensi tunggal, bermakna plural, dan selalu dalam konteks negosiasi. Dalam konteks yang lebih praktis maka terminologi Kitiarsa yaitu ‘*localized reality*’ diasumsikan muncul dalam bentuk naratif personal yang secara otentik dikisahkan oleh masyarakat lokal Sebatik. Dalam hal ini, artikulasi tentang bangsa yang diproduksi dalam narasi masyarakat Sebatik harus dipahami sebagai sesuatu yang tidak keluar dari kerangka historis, yang antara lain didefinisikan melalui hubungan intensif dalam bidang ekonomi, sosial, dan budaya yang bersifat tradisional dengan Malaysia ataupun sikap mereka yang tetap setia sebagai warga negara Indonesia dalam konteks hubungan politik Indonesia – Malaysia yang sering mengalami pasang surut terutama ketika menyangkut persoalan daerah perbatasan seperti Pulau Sebatik. Dengan demikian, tulisan ini juga bertujuan untuk mengoreksi adanya kesalahan yang meletakkan hubungan Indonesia – Malaysia di daerah perbatasan sebagai hubungan yang bersifat dikotomis semata. Akan tetapi, pada saat yang bersamaan artikel ini juga ingin menunjukkan bagaimana dalam sebuah ruang ‘yang dibayangkan’, konteks identitas kebangsaan juga selalu hadir.

Pembahasan tentang konstruksi identitas nasional di Pulau Sebatik ini memodifikasi model yang dikembangkan oleh Volcic, *Belgrade vs. Serbia: Belonging to the City or The Nation State?* yang meneliti tentang bagaimana kelompok muda Belgrade mengidentifikasi identitas dirinya lebih sebagai warga kota Serbia daripada sebagai bagian dari warga bangsa Serbia. Akan tetapi, berbeda dengan Volcic, posisi geografis Pulau Sebatik yang berada di wilayah perbatasan Indonesia-Malaysia menyebabkan berbagai wacana daerah perbatasan harus menjadi pertimbangan penting dalam memaknai konstruksi identitas. Mengingat posisi penting itu maka studi tentang daerah perbatasan (*border studies*) yang dikembangkan oleh Martinez (1994), *Border People: Life and Society in the U.S. – Mexico Borderlands* berupa studi perbatasan Amerika Serikat-Mexico juga menjadi acuan penting dalam memahami kehidupan masyarakat perbatasan Sebatik.



Foto 2. Upacara 17 Agustus di halaman sebuah rumah yang ruang tamunya berada di Indonesia dan dapurnya di wilayah Malaysia.
Sumber: Koleksi Penulis

Secara terminologi, studi perbatasan sangat akrab dengan istilah *border* (batas) – suatu garis yang membagi satu negara dengan negara yang lain, *borderland* -- suatu wilayah yang terletak berdampingan dengan suatu batas (*border*), *borderlanders* – masyarakat daerah tapal batas, dan *frontier* – daerah yang secara fisik berjarak dari pusat suatu bangsa; suatu zona transisi, sebuah tempat ketika masyarakat dan institusinya dibentuk oleh kekuatan manusia dan alam yang tidak dirasakan di wilayah ‘pusat’ (*heartland*). Letak wilayah yang berada di perbatasan internasional juga ditandai oleh adanya relasi silang batas (*cross-boundary relationship*), pergerakan barang dan manusia yang didorong oleh adanya perdagangan internasional yang melibatkan kedua wilayah, saling berketergantungan (*interdependence*), dan migrasi (Martinez, 1994:5).

B. Ruang, Tempat, dan Identitas Nasional

Volcic menyatakan bahwa identitas nasional mengartikan adanya identifikasi suatu kelompok tertentu sebagai anggota dari sebuah unit khusus, dimana ‘unit’ atau ‘bangsa’ adalah sebuah konstruksi politik, sosial, jender, dan ruang. Bangsa tercipta melalui identifikasi sekelompok orang dengan banyak persamaan, contohnya, bahasa yang sama, teritori, ekonomi, sejarah, atau etnisitas. ‘*Shared belief*’ ini, bersamaan dengan persamaan pengalaman dan simbol-simbol identitas, menciptakan dasar bagi terbentuknya bangsa yang ‘dibayangkan’ – *imagined community* -- (Anderson, 1983).

Tuan (1977:179) menyebutkan bahwa studi tentang tempat (*place*) bukanlah sekedar pendeskripsian semata, melainkan “*an organized world of meaning.*” Tempat juga menyediakan sebuah makna orientasi bagi individu atau komunitas (Volcic, 2007:6). Massey (2005) menegaskan bagaimana lanskap identitas kebangsaan diorganisasikan melalui metamorfosa ruang (*space*). Nasionalisme sendiri menandakan adanya ruang yang harus dibela – perjuangan melawan penjajah asing untuk mempertahankan kedaulatan suatu bangsa.

Said dalam F. Driver (1992) menggunakan istilah “*imaginative geography*” yang mengacu kepada ruang yang mengatur (kembali) dunia melalui simbol-simbol dan asosiasi imajinatif masyarakat dan tempat yang memberikan mereka suatu rasa ‘disini’ versus

‘disana dan ‘kami’ versus ‘mereka’. Ruang geografi imajinatif ini akan bergerak lebih jauh kepada pembentukan imajinasi tentang bangsa (*national imaginary*) yang selalu memandang dirinya sebagai sebuah kesatuan komunitas (*unitary community*). Sebuah mitos yang selalu berawal dari pandangan tentang adanya kesatuan dan persamaan (*commonality*), dan merengkuhnya menjadi sebuah nilai positif baik secara kultural maupun politik yang layak untuk dilindungi dan dipertahankan. Bangsa memandang dirinya dalam konteks yang selalu bersifat keamanan (*security*), dan tunggal (*singularity*) - warganegara saling terhubung satu sama lain dalam satu tubuh budaya dan politik, pada ruang dan waktu tertentu (Volcic, 2007:7). Dengan sendirinya *national imaginary* akan menganggap keberanekaan, perbedaan, dan kompleksitas sebagai suatu masalah. Keberanekaan akan diasosikan dengan (bayangan) ancaman budaya dan politik.

Akan tetapi, apa yang terjadi di Sebatik menunjukkan ketidakmungkinan untuk memaknai identitas dalam sebuah relasi *oposisi biner* semata sebagaimana dinyatakan oleh Said atau sebuah *unitary community*. Sebagai sebuah komunitas yang hidup di suatu pulau yang terbagi menjadi dua negara, masyarakat Pulau Sebatik hidup dalam suatu lingkungan yang unik, terbentuk dari letak geografis yang terpisah dari pusat/periperal dan ekspose yang terus menerus pada proses transnational/ pengaruh asing Malaysia. Dalam konteks pemaknaan identitas nasional di wilayah Sebatik unsur ruang dan tempat akan menjadi faktor penting dan berpengaruh bagi konstruksi identitas tersebut. Identitas yang terkonstruksi adalah identitas yang terbentuk dalam hubungan ‘kami’ dan ‘mereka’ yang sudah sangat cair, dinamis, dan tidak stabil, melampaui batas geografis politik negara.

C. Identitas Kebangsaan: Lokal versus Goblal

Sebagaimana telah disampaikan pada bagian awal penelitian ini, Pulau Sebatik terbagi menjadi dua wilayah negara Indonesia dan Malaysia (negara bagian Sabah). Wilayah Sebatik Malaysia dipenuhi oleh perkebunan kelapa sawit yang sudah tertata rapi dan dikelola secara profesional oleh para pengusaha Malaysia dibandingkan dengan Sebatik Indonesia yang secara umum masih berupa hutan, belukar, dan perkebunan rakyat yang tidak tertata. Pulau Sebatik Indonesia juga berhadapan langsung dengan batas laut Malaysia dan Kota Tawau (negara bagian Sabah – kota kedua terbesar setelah Kota Kinabalu, ibukota Sabah). Kota itu dapat dilihat secara jelas dari Pulau Sebatik karena jaraknya yang dekat. Dalam konteks pergerakan lintas batas, maka hubungan antara warga Sebatik dengan Kota Tawau berlangsung secara intensif. Lalu lintas laut antara Sebatik dengan Kota Tawau berlangsung ramai setiap harinya. Kapal-kapal tradisional yang membawa hasil bumi Pulau Sebatik berangkat setiap hari ke kota itu dan kemudian akan kembali dengan membawa pulang berbagai barang dari Tawau untuk memenuhi kebutuhan hidup warga Sebatik. Hubungan yang intensif di daerah tapal batas semacam itu dapat dikategorikan sebagai bentuk *interdependent borderlands* (Martinez, 1994:8) yang bersifat tradisional. Hubungan yang intensif antara Sebatik – Tawau adalah keseharian masyarakat Sebatik karena jaraknya yang relatif dekat yaitu hanya 15 menit dengan menggunakan *speed boat* dengan biaya Rp 35.000 sementara kalau mereka harus ke Nunukan maka perjalanan akan memakan waktu lebih dari 2 jam dengan biaya Rp 400.000. Cukup dengan membawa PLB (Pos Lintas Batas) yang distempel oleh bagian imigrasi di pelabuhan maka penduduk Sebatik akan dengan mudah masuk ke Tawau. Ketiadaan pasar selain Tawau menyebabkan penduduk Sebatik menjual sebagian besar hasil buminya berupa buah-buahan, sayuran, coklat, kelapa sawit, ikan, dan sebagainya ke kota tersebut. Sebatik juga menjadi salah satu tempat masuk bagi tenaga kerja Indonesia yang murah (legal dan ilegal) yang banyak bekerja di perkebunan kelapa sawit milik Malaysia. Sementara dari kota itu Sebatik memperoleh berbagai kebutuhan hidup seperti gula, beras, elpiji, peralatan rumah tangga, dan sebagainya. Secara umum, hubungan ini memperlihatkan ketergantungan yang bersifat asimetris antara kedua wilayah karena secara umum perekonomian Tawau lebih kuat dari

Sebatik Indonesia. Namun demikian, pada saat yang bersamaan interaksi yang terjadi juga menunjukkan bahwa keduanya juga sama-sama diuntungkan dari hubungan itu.

Hubungan dagang yang berlangsung di daerah perbatasan ini tidak hanya melibatkan jenis perdagangan yang legal karena ternyata penyelundupan berbagai produk kebutuhan yang terlarang untuk diperdagangkan di luar wilayah negara masing-masing, karena statusnya yang bersubsidi atau subyek dari tarif tinggi juga terjadi (dengan terbuka). Yang menarik adalah bagaimana masyarakat daerah perbatasan menerima penyelundupan sebagai suatu aktivitas normal karena dianggap sebagai bagian yang wajar dari interaksi unik yang terjadi di wilayah binational semacam Sebatik. Masyarakat bahkan berharap bahwa aparat kedua belah pihak akan bersikap fleksibel dan toleran membiarkan sejumlah perdagangan ilegal tetap berlangsung dalam rangka menjaga stabilitas saling ketergantungan di antara dua wilayah perbatasan Sebatik Indonesia dengan Sebatik Malaysia serta Sebatik Indonesia dengan kota Tawau. Berkaitan dengan hal ini, seorang tokoh masyarakat dan pelaku bisnis di Pulau Sebatik yang bernama Haji Herman mengatakan:

Andaikata, kita mau beli barang subsidi pemerintah Malaysia, kita tidak ngomong akan dibawa ke Sebatik, harus ngomong barang akan di bawa ke Sungai Melayu, karena itu wilayah Malaysia, kalau kita tidak ngomong begitu maka kita tidak dikasih, seperti botol gas (tabung gas). Untungnya kita ada perbatasan, jadi kita bisa bilang mau di bawa ke Sungai Melayu. Karena kalau di Malaysia, barang subsidi tidak boleh keluar. Dan tentara sudah tau kalau kerjasama yang baik, karena kalau itu di embargo, orang mau makan apa di sini. Sementara itu, hampir semua hasil bumi, sampai daun pisang pun dikirim kesana. Nah kalau disana, ada TW-nya (toke, cukong) itu untuk mempermudah masuk. Kalau betul-betul itu Indonesia punya, tidak mungkin bisa masuk. Lah inilah yang selama ini hubungan kita dengan mereka berjalan dengan baik sampai sekarang. Yang kita tidak terima adalah mau mengambil daerah Ambalat, itu harga mati kita. Sedangkan untuk Ligitan-Sipadan itu andaikata pemerintah pusat masih jamannya pak Harto, masyarakat Sebatik yang disponsori oleh KKSS mau membangun bangunan karena kita tahu bahwa itu masih wilayah Indonesia, tapi Malaysia juga mendirikan bangunan di sana. (Wawancara dengan Haji Herman, 8 Agustus 2009)

Martinez menandakan bahwa saling keterbergantungan dalam bidang ekonomi ini menciptakan banyak kesempatan bagi masyarakat untuk membangun relasi sosial lintas batas serta memungkinkan terjadinya transfer budaya. Dalam kasus Sebatik yang merupakan wilayah zona transisi dan bersifat terbuka terhadap pengaruh pergerakan lintas batas, masyarakat akan terus menerus berorientasi pada nilai-nilai, ide-ide, kebiasaan, tradisi, institusi, selera, dan perilaku wilayah seberangnya. Masyarakat Sebatik yang dengan mudah bisa bepergian ke Tawau untuk berbagai keperluan (belanja, berobat, mengunjungi keluarga, tamasya, dan sebagainya) akan bisa melihat bagaimana kehidupan masyarakat Tawau berlangsung.

Masyarakat juga cenderung menggunakan mata uang ringgit sebagai alat tukar dibandingkan dengan Rupiah dalam kehidupan sehari-hari, membeli produk Tawau untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, para pengusaha lokal Sebatik (dan juga sebaliknya) secara amat biasa bisa berbisnis melewati batas negara, bahkan para pengusaha Malaysia dengan mudah pula bisa mendapatkan tenaga kerja Indonesia secara gampang (walaupun pada saat ini aturan imigrasi ketenagakerjaan Malaysia menjadi diperketat). Hal lain yang juga sangat penting berperan dalam konteks relasi lintas batas ini adalah faktor kekerabatan. Terdapat kelompok besar keturunan Bugis yang tinggal (bekerja) di Tawau – tetap sebagai WNI, mempunyai izin tinggal dan bekerja di Malaysia (IC) ataupun berpindah menjadi warga Malaysia -- tetapi tetap menjaga hubungan baik dengan keluarganya/sukunya yang ada di Pulau Sebatik. Penelitian menunjukkan bagaimana intensitas hubungan ini sangat terlihat dari banyaknya anak sekolah di Pulau Sebatik yang lahir di Tawau (karena orang tuanya bekerja di kota tersebut sebagai TKI) sehingga pengaruh budaya dan bahasa menjadi amat menonjol. Hasil wawancara kami dengan ibu Nurika dan ibu Nurmiati, guru SDN: 02 Sungai Pancang, Kecamatan Sebatik Induk, Kabupaten Nunukan Kaltim memperlihatkan kecenderungan tersebut secara tajam.

“Kalau di sini itu mengajarnya disesuaikan dengan situasi keadaan kan. Disini rata-rata anak-anak siswa pendatang, kenapa dikatakan pendatang karena banyak anak Indonesia yang orang tuanya bekerja di Malaysia, di Tawau. Jadi otomatis bahasa itu bahasa mereka berbeda dengan bahasa kita. Jadi caranya bagaimana kita supaya dia juga mau memahami dan juga kita mengikuti tapi sedikit banyak pakai bahasa, bahasa Indonesia, itu tugas utama kita. Terus itu kita dalam pelaksanaan sehari-hari itu kan, bagaimana caranya cinta tanah air Indonesia, mengajari, menggunakan bahasa Indonesia yang benar. Kemudian, memperkenalkan juga produk-produk Indonesia itu sendiri. Karena rata-rata kalau mau kita melihat itu pada umumnya lebih senang produk luar negeri semua, karena lebih dekat dari Malaysia kan, lebih murah juga didapat. Kalau di sini kan kalau kita mau ambil produk Indonesia kan harus lewat Tarakan, kan jauh, dari Nunukan kan jauh. Nah kalau kita mau mendatangkan langsung dari Tawau, 5 menit sudah dapat kita barangnya. Nah inilah kerja keras kita sebagai warga negara Indonesia, supaya anak-anak kita kedepan itu lebih cinta ke tanah air, jadi kita itu lebih memperkenalkan produk-produk Indonesia sendiri. Dan itu kerja keras kita itu. Dan itu menjadi persoalan besar, dan guru-guru juga seperti itu. Persoalan penggunaan bahasa, seperti menyebut sepatu, anak-anak disini itu menyebut kasut. Sementara itu, untuk guru-guru tidak ada masalah karena kami sebagian besar dari Sulawesi Selatan. Jadi otomatis pengaruh dari sebrang ndak seberapa” (Wawancara dengan Ibu Nurika dan Ibu Nurmiati, 16-8-2009).

Wawancara di atas menunjukkan bagaimana proses ‘peminjaman’ kebudayaan asing dalam konteks bahasa, nilai, kebiasaan, tradisi dan sebagainya yang berkaitan dengan faktor budaya dan lingkungan setempat berlangsung secara intensif dalam kasus anak-anak yang lahir di Tawau tetapi kemudian bersekolah di Sebatik. Sebagai konsekuensinya, apa yang kemudian dianggap sebagai budaya setempat (*local culture*) haruslah dipahami pula dalam konteks Sebatik yang secara geografis dan budaya bersifat ‘*in-between*’ dalam masyarakat global. Tuan (via Baldwin 1997:140) mengkaitkan adanya hubungan universal yang erat antara manusia dengan tempat dimana ia tinggal, “*We need ... to be reminded of spatial perceptions and values that grounded on common traits in human biology, and hence transcend the arbitrariness of culture. Although spatial concepts and behavioural patterns vary enormously, they are all rooted in the original pact between body and space*” (Tuan via Baldwin, 1999:219). Sementara itu David Ley (1982, via Baldwin, 1999:143) menyatakan bahwa tesis Tuan terhadap konsep hubungan wilayah geografis dengan identitas manusia yang hidup di dalamnya bersifat esensialis karena berusaha mendefinisikan hubungan antara manusia-tempat (*people-place relationship*) sebagai sesuatu yang berlaku bagi semua manusia, semua tempat, dan berlangsung sepanjang masa. Sebaliknya Ley menegaskan bahwa makna yang terbentuk dalam relasi manusia-tempat bersifat intersubyektif melalui relasi sosial, “*It is social group that make meanings and make place meaningful through social relationship*. Konstalasi mendasar dari *shared meaning* ini adalah kesamaan *lifeworlds* (disebut juga sebagai budaya) yang amat terikat dengan konteks wilayah tertentu. Dengan kata lain unsur ‘*local culture*’ wilayah perbatasan seperti Pulau Sebatik akan selalu terikat dengan dimensi geografis yang pada akhirnya akan membangun makna identitas bagi manusia yang terikat dengan budaya dan atau tinggal di wilayah itu.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Sampai studi ini dilakukan belum ada studi yang secara khusus membahas tentang konstruksi identitas nasional kebangsaan Indonesia di Pulau Sebatik. Dengan demikian belum ada referensi akademik khusus yang meneliti tentang perkembangan identitas kebangsaan ini dari masa ke masa. Nampaknya peristiwa lepasnya Ligitan-Sipadan dan juga konflik blok Ambalat yang terus berlangsung turut memberikan kontribusi terhadap konstruksi identitas itu, disamping tentu saja *lived experiences* masyarakat Sebatik yang hidup dalam koneksi tradisional dengan Malaysia. Apa yang kemudian dipahami sebagai

real nationalism dalam kerangka pemikiran ini menjadi bersifat sangat cair, dimana batas-batas (*boundary*) identitas menjadi tidak jelas (*blurred*). Pulau Sebatik sebagai sebuah wilayah transnasional menjadi se bentuk '*imagined community*' yang bersifat sangat khusus karena terbentuk dalam model koneksi ekonomi, sosial, dan budaya yang tidak ditemukan di tempat-tempat lain.

B. Saran

Bertitik tolak dari hasil penelitian ini, penulis merekomendasikan sekaligus menyarankan perlunya kemauan politik (*political will*) yang kuat dari pemerintah untuk memperhatikan wilayah-wilayah yang berbatasan langsung dengan wilayah negara lain. Dengan kata lain, wilayah perbatasan harus dipandang sebagai halaman depan dari negara kesatuan Republik Indonesia. Selain itu, membangun wilayah perbatasan tidak hanya membangun fisiknya saja, tetapi yang jauh lebih penting adalah membangun masyarakatnya, karena masyarakat perbatasan inilah yang menjadi garda depan nasionalisme kita.

Daftar Pustaka

- Amster, Matthew H. 2008. *The Social Optics of Space Visibility and Invisibility in the Borderlands of Borneo*, 2008, Gettysburg College, <http://www.sagepublications.com>
- Anderson, B., 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Baldwin, E. et.al, 1999. *Introducing Cultural Studies*, Revised First Ed, Pearson Education Limited, Edinburgh Gate, England.
- Bhabha, H. K., 1990, *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bisri, C. H.. 1985. Kalola: "Sebuah Desa yang Pernah Ditinggalkan Banyak Penghuninya" dalam Mukhlis dan Kathryn Robinson. *Migrasi*. Ujungpandang: Yayasan Ilmu-ilmu Sosial-LEPHAS.
- Data Monografi Desa Pancang, Kecamatan Sebatik, Kabupaten Nunukan, 2008. <http://cetak.kompas.com/read/xml/2009/08/14/03244235/menembus.malam.ke.negeri.seberang>.
- Dinamika Daerah Perbatasan Kalimantan Malaysia Timur (Serawak-Sabah). Jakarta: Sinar Harapan, 2005
- Driver, F. 1992, "Geography's Empire: Histories of Geographical Knowledge", dalam *Environment and Planning D Society and Space*, volume 10
- Fariastuti, 2002. *Mobility of People and Goods across the Border of West Kalimantan and Sarawak*. Jurnal Antropologi Indonesia, Kampus Limau Manis, Universitas Andalas Padang.
- Kabupaten Nunukan 2011. *Profil Kabupaten Nunukan Tahun 2011*
- Kabupaten Nunukan 2009. *Monografi Desa Liang Bunyu, Kecamatan Sebatik Barat*.
- Kabupaten Nunukan, 2008. *Data Monografi Desa Pancang, Kecamatan Sebatik*.
- Kitiarsa, P., 2006. "Village Transnationalism: Transborder Identities among Thai-Isan Migrant Workers in Singapore," *ARI Working Paper*, No.17, August, www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm
- Martinez, O. J, 1994, *Border People: Life and Society*. The University of Arizona Press, United States of America
- Massey, D. 2005. *For Space*. Thousand Oaks. Calif London: Sage

Renan, E., 1990, "What is a Nation" in Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. London and New York: Routledge

Sebatik Selayang Pandang (t.tp: Young Senatik Print , t.th).

Tirtosudarmo, R., 2002, "Pulau Sebatik: Aroma Dua Bangsa", dalam Riwanto Tirtosudarmo dan John Haba (peny.), *Dari Entikong sampai Nunukan*.

Tirtosudarmo, R., 2007. *Mencari Indonesia : demografi-politik pasca-Soeharto demografi-politik pasca-Soeharto*. Jakarta: LIPI.

Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Volcic, Z. 2007, "Belgrade vs. Serbia: Belonging to the City or the Nation State?", Paper presented at The First New Zealand Discourse Conference, AUT University, Auckland, New Zealand.

www.bakosurtanal.go.id

Suara Merdeka, 17-3-2005

WAWANCARA:

No	Nama	Tanggal Wawancara	Usia (thn)	Alamat	Pekerjaan
1	Herman	8-8-2009	60	Desa Sei Nyamuk	Pengusaha
2	Ibrahim	12 Agustus 2009	65	Desa Liang Bunyu	Kepala Dusun
3	Mama Hamra	8 Agustus 2009	60	Desa Sungai Pancang	Petani Tambak
4	Mappangara	16 Agustus 2009	57	Desa Sei Nyamuk	Petani
5	Nurika dan Ibu Nurmiati	16-8-2009	45	Desa Sei Nyamuk	Guru
6	Yahya	18 Agustus 2009	50	Desa Sungai Pancang	Kepala Desa Sungai Pancang
7	Zainal Yacob	17 Agustus 2009	70	Desa Sungai Pancang	Veteran

**DI ANTARA KLAKAH-KLAKAH:
KEMANDIRIAN PETANI GARAM PEREMPUAN DESA JONO
KECAMATAN TAWANGHARJO, KABUPATEN GROBOGAN
TAHUN 2004-2014**

Lucia Juningsih

Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.

Jl. Afandi, Mrican, Yogyakarta

e-mail: luciayuning@yahoo.com

Abstrak

Permasalahan utama yang dikaji adalah “kemandirian petani garam perempuan di Desa Jono, Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan, di tengah-tengah kebijakan impor garam”. Tujuan penelitian ini yakni menjelaskan peran perempuan dalam pembuatan garam dan kemandirian perempuan dalam usaha pembuatan garam di tengah-tengah “membanjirnya” garam impor sebagai akibat kebijakan impor garam oleh pemerintah. Penelitian ini dikaji dengan teori kemandirian, pendekatan sosial, ekonomi dan perspektif gender. Metode yang digunakan adalah metode sejarah dengan tahap-tahapnya yakni mengumpulkan sumber, menilai sumber, menginterpretasikan sumber yang telah dinilai dan menuliskan hasilnya. Selain sumber tertulis, penelitian ini juga menggunakan sumber lisan yang diperoleh dengan menggunakan teknik wawancara. Hasil penelitian menunjukkan kebijakan impor garam tidak berpengaruh pada jumlah produksi dan pendapatan petani garam perempuan, sebab garam Jono memiliki penggemar dan pasar sendiri. Penurunan produksi garam disebabkan oleh menurunnya jumlah petani garam karena, generasi muda lebih tertarik bekerja di luar industri garam dan di kota-kota besar. Mereka mengalihfungsikan lahan garam menjadi sawah atau pemukiman. Petani garam perempuan memiliki kemandirian semu dalam proses pembuatan garam. Dikatakan semu karena seluruh proses pembuatan garam tidak dapat dilakukan sendiri oleh perempuan. Terdapat sejumlah pekerjaan yang dilakukan perempuan secara mandiri seperti mengambil air di sumur, menjemur dan memanen. Sementara itu, pekerjaan menyiapkan klakah dan membuat kolam penampungan dilakukan oleh laki-laki. Perempuan memiliki kemandirian penuh dalam menentukan jumlah garam yang diproduksi, harga dan memasarkan garam. Perempuan juga memiliki kemandirian penuh dalam mengelola penghasilan yang diperoleh dari garam.

Kata kunci: garam, kemandirian, impor garam, perempuan, petani garam.

**AMONG THE SALTPANS: SELF-RELIANCE OF WOMEN SALT
FARMERS IN JONO, A VILLAGE IN THE SUBDISTRICT OF
TAWANGHARJO, GROBOGAN REGENCY 2004 - 2014**

Abstract

The main issue to be examined is the woman salt farmers' self-reliance in Jono, a village in the subdistrict of Tawangharjo, Grobogan regency, in the middle of the salt import policy. The purpose of this study is to explain the role of the women in the salt production, and to explain the self-reliance of the women in the business of salt production in the midst of the imported salt glut as a result of the salt import policy by the government. This study uses the theory of self-reliance, a socio-economic approach and gender perspective. The method used is a method of history and its stages, that is, collecting sources, assessing the sources, interpreting the sources that have been assessed, and writing the result. In addition to the written sources, this study also uses oral sources obtained by using the interview techniques. The results shows that salt import policy does not influence the number of salt production and their income, because the salt from Jono has its own customers and market. The decline of salt production is caused by the decreasing number of salt farmers because the younger generation is more interested in working out of the salt industry and in working in big cities. They have their salt fields function as rice fields or settlement. The women salt farmers have apparent self-reliance in the process of the salt production. It is said apparent because the whole process of the salt production can not be done all by the women. There are a number of works done by the women independently like taking salt water in the well, drying it and harvesting the salt. Meanwhile, the works of setting up saltpans and making ponds were done by men. Women, however, have full self-reliance in determining the number of salt produced, the price and the salt market. Women also have full self-reliance in managing the income obtained from the salt.

Keywords: salt, self reliance, salt import, women, salt farmers.

I. PENDAHULUAN

“*Bagaikan sayur tanpa garam*”. Ungkapan itu menggambarkan garam sangat penting bagi kehidupan manusia, karena garam memiliki banyak fungsi yakni sebagai penyedap rasa masakan, bahan baku industri, kosmetik, pengawetan ikan, dan untuk garam farmasi seperti infus, shampo, dan cairan dialisat (Eriawan Rismana, <http://industri.bisnis.com/read/20141014/257/264909/2015>). Oleh karena fungsinya itu, garam menjadi barang komoditi yang dicari banyak orang, sehingga menjadi barang dagangan yang diperebutkan dalam penanganannya.

Dilihat dari asalnya garam dapat dibedakan dalam dua jenis yakni garam laut dan garam non laut. Garam laut dibuat dari air laut yang memiliki kadar asin yang cukup tinggi. Indonesia memiliki wilayah laut yang luas dengan garis pantai yang panjang, namun hanya sebagian wilayah pantai yang potensial menghasilkan garam antara lain Pamekasan, Rembang dan Aceh. Garam non laut dibuat dari air asin yang berasal dari sumber air asin. Salah satu daerah penghasil garam non laut yakni Desa Kuwu, Kecamatan Kradenan, kabupaten Grobogan dan Desa Jono, Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan, Jawa Tengah.

Pembuatan garam laut dan garam non laut pada umumnya memiliki metode yang sama yakni penjemuran air asin di bawah panas sinar matahari¹. Perbedaannya pada sarana yang digunakan, jika air laut dijemur di tambak-tambak garam, sedangkan garam non laut cukup dijemur di atas bambu yang dibelah yang disebut dengan *klakah*. Hasil penjemuran garam laut berwarna putih sedangkan garam non laut dari Desa Jono berwarna krem, karena pengaruh dari warna bambu yang digunakan. Metode yang sangat sederhana ini menempatkan perempuan sebagai pelaku utama dalam pembuatan garam.

Ada tiga persoalan yang menarik dari usaha garam rakyat Desa Jono. Pertama, sampai tahun 2014 teknik pembuatan garam masih menggunakan alat-alat yang sangat sederhana dan tradisional. Kedua, terjadi perubahan peran dalam pembuatan garam, jika sebelum tahun 1990 pembuatan garam didominasi oleh laki-laki, setelah tahun 1990 didominasi oleh perempuan. Ketiga, banyak persoalan terkait dengan garam yakni harga dan mutu garam yang cukup rendah, teknologi pembuatan garam masih tradisional, generasi muda kurang tertarik pada usaha pembuatan garam, kekurangan modal, dan kebijakan impor garam oleh pemerintah.

Penelitian ini hendak mengkaji kemandirian petani garam perempuan ditengah-tengah “membanjirnya” garam impor di pasar, sebagai akibat dari kebijakan impor garam oleh pemerintah. Sejumlah pertanyaan yang penting untuk dijelaskan yakni bagaimana usaha garam rakyat itu dijalankan? siapa saja yang berperan dalam usaha pembuatan garam? mengapa terjadi perubahan peran dalam pembuatan garam? bagaimana kemandirian petani perempuan dalam usaha pembuatan garam?

Lingkup spasial penelitian ini yakni Desa Jono, Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan. Desa Jono merupakan desa yang cukup unik, yakni sebuah desa yang jauh dari pantai, namun memiliki sumber air yang rasanya sangat asin, yang dapat diproses menjadi garam. Lingkup temporal penelitian ini yakni tahun 2004-2014. Tahun 2004 sebagai batasan awal dengan alasan, pada tahun 2004 pemerintah melalui Menteri Perdagangan menerbitkan Surat Keputusan Menteri Perdagangan dan Perindustrian RI No. 360/MPP/Kep/5/2004

1 Ada dua metode pembuatan garam laut yakni dengan penjemuran dan perebusan. Lihat Yety Rochwulaningsih, “Garam Rakyat dan ‘Keperkasaaan’ Perempuan Aceh” dalam Dhanang Respati, *et al.*, Membedah Sejarah dan Budaya Maritim Merajut KeIndonesiaan, Persembahkan untuk Prof. Dr. A.M. Djulianti Suroyo. Diterbitkan atas kerja sama Program Magister Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Program Pascasarjana Universitas Diponegoro, Masyarakat Sejarawan Indonesia Jawa Tengah, UPT Undip Press Semarang, 2013, hlm. 488.

yang mengatur tentang ketentuan impor garam. Sebelumnya pada tahun 2013, Kementerian Perdagangan menerbitkan izin impor garam industri pada Importir Produsen (IP) yang berpegang pada ketentuan mengenai impor garam yang berlaku yakni Peraturan Menteri Perdagangan No.58/M-DAG/PER/9/2012, yang menetapkan garam yang diimpor adalah garam konsumsi dan garam industri. Menurut Permendag tersebut, alokasi impor garam konsumsi diputuskan melalui rapat koordinasi antar Kementerian, dan garam konsumsi hanya dapat diimpor apabila produksi di dalam negeri tidak dapat memenuhi kebutuhan nasional (<http://agroindonesia.co.id/2014/03/04/kemendag-tak-ada-importgaramkonsumsi/>). Batasan akhir penelitian tahun 2014, sebab pada tahun ini Indonesia masih belum mampu berswasembada garam. Penelitian ini hendak melihat kemandirian petani perempuan dalam usaha pembuatan garam itu ditengah-tengah kebijakan impor garam oleh pemerintah.

Penelitian ini memiliki dua tujuan. Pertama, menjelaskan peran perempuan dalam usaha pembuatan garam. Kedua, menjelaskan kemandirian perempuan dalam usaha pembuatan garam di tengah-tengah “membanjirnya” garam impor. Penelitian ini memberi sejumlah manfaat yakni memperkaya kajian sejarah lokal dan sejarah sosial khususnya peranan perempuan dalam bidang ekonomi, memberi inspirasi pada perempuan yang bekerja dalam berbagai bidang usaha untuk meningkatkan mutu kehidupan keluarga, mendorong pemerintah dan departemen yang terkait untuk membina petani-petani garam agar kesejahteraan mereka semakin baik. Penelitian ini juga dapat menggugah para ilmuwan untuk menyumbangkan ilmunya pada petani garam khususnya dalam proses pembuatan garam yang menggunakan teknologi modern, murah, dan ramah lingkungan.

Kajian mengenai industri garam cukup menarik sejumlah peneliti. Ada sejumlah kajian industri garam antara lain yang dilakukan oleh Intan Sari Boenarco (Boenarco, 2012) Dalam kajiannya dijelaskan penyebab ketidakmampuan Indonesia sebagai negara yang memiliki laut yang luas dalam memenuhi kebutuhan garam terutama untuk industri. Setidaknya dalam sepuluh tahun terakhir, Indonesia mengimpor garam dalam jumlah yang cukup besar dari beberapa negara yakni Cina, Jerman dan Australia. Pendekatan yang digunakan dalam kajian tersebut yakni pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif analitis. Dengan pendekatan dan metode itu, dapat dilihat pengembangan sektor pergaraman nasional terkendala oleh faktor-faktor internal seperti akses teknologi yang kurang dan proteksi pemerintah yang minim. Selain itu faktor perdagangan bebas memungkinkan pemerintah mengimpor garam lebih mudah dan murah untuk memenuhi kebutuhan dalam negeri. Lebih-lebih kampanye internasional, mendorong masyarakat untuk menggunakan garam beryodium, semakin mendorong pemerintah untuk mengimpor garam beryodium. Kebutuhan garam nasional cukup besar untuk itu diperlukan keberpihakan pemerintah pada petani garam dengan kebijakan yang melindungi mereka.

Nasib petani garam dikaji oleh beberapa peneliti antara lain yang dilakukan oleh Lucia Juningsih (1982). Dalam kajian Peranan Tambang Garam di Desa Jono Terhadap Perkembangan Sosial Ekonomi dalam Pelita II menjelaskan, bahwa petani garam pada tahun 1974-1978 mengalami peningkatan dalam kehidupan ekonomi dibandingkan pada tahun-tahun sebelumnya. Peningkatan ini dapat dilihat dari kemampuan mereka menunaikan ibadah haji dan kontribusinya bagi pembangunan desa seperti perbaikan jalan desa, pembangunan gedung sekolah dasar, perbaikan masjid, melengkapi sarana pendidikan di Madrasah Ibtidaiyah, menggiatkan kesenian, membangun rumah pen jagaan, dan membantu biaya kematian.

Yety Rochwulaningsih membahas nasib petani garam yang suram di daerah Rembang sebagai akibat jeratan kapitalisme Rochwulaningsih, (www.journal.unair.ac.id) Petani garam menghadapi banyak persoalan seperti harga dan mutu garam yang rendah, dan membanjirnya garam impor di pasar. Problem utama yang dihadapi petani garam adalah beroperasinya sistem kapitalistis yang menyebabkan kehidupan petani cukup suram dan bahkan termarjinalkan.

Dalam karyanya yang lain yakni “Garam Rakyat dan Keperkasaan Perempuan di Aceh”, Yety Rochwulaningsih menjelaskan garam rakyat Aceh merupakan komoditas yang strategis, meskipun kondisi alamiahnya kurang potensial untuk mengembangkan produksi garam, karena curah hujan yang cukup tinggi. Metode pembuatan garam yakni cara perebusan dengan menggunakan kayu bakar dan metode penjemuran di tambak dengan teknologi evaporasi panas matahari, telah menempatkan perempuan sebagai pelaku utama dari proses pembuatan garam. Dalam proses itu diperlukan perempuan yang kuat dan tahan bekerja di lahan-lahan garam yang cukup panas dalam waktu lama Rochwulaningsih, 2013: 488-502).

Buku *Mengenai Desa Jono* (Pemerintah Desa Jono, *Mengenai Desa Jono*), menjelaskan keunikan Desa Jono sebagai sebuah desa yang jauh dari laut namun mampu menghasilkan garam. Bagi penduduk, adanya sumber-sumber air asin yang merupakan bahan baku garam merupakan berkah yang melimpah dari Tuhan, karena memberi penghasilan yang cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Sejumlah penduduk menekuni usaha pembuatan garam sebagai mata pencaharian pokok, namun ada di antara mereka yang menekuni usaha itu sebagai mata pencaharian tambahan. Selain usaha garam, sejumlah penduduk juga menekuni usaha penanaman padi terutama di musim penghujan, sebab pada musim kemarau, sawah tidak dapat ditanami padi atau bahan pangan lainnya karena tanahnya keras dan retak-retak. Sungai yang melalui desa Jono pada musim kemarau tidak memiliki banyak air, sehingga tidak dapat untuk mengairi sawah, namun pada musim penghujan sungai itu meluap.

Kajian mengenai kemandirian perempuan antara lain dilakukan oleh Euis Sunarti (22 Juli 2008) Dalam kajiannya dijelaskan kemandirian perempuan dimaknai sebagai kemampuan untuk menolong diri sendiri, memiliki kebebasan, mampu memutuskan hal terbaik untuk diri sendiri, keluarga dan lingkungannya. Kemandirian berarti keadaan dapat berdiri sendiri, tanpa bergantung pada orang lain. Seorang perempuan dikatakan memiliki kemandirian apabila perempuan itu mampu berdiri sendiri, tanpa bergantung pada orang lain. Kemandirian di dalamnya mencakup harga diri, kebebasan bertindak dan menyampaikan gagasan sesuai dengan tujuan, tanpa rasa takut karena ancaman pihak lain.

Kemandirian menurut Euis Sunarti cukup relevan untuk menjelaskan kemandirian petani garam perempuan di Desa Jono. Proses pembuatan garam mulai dari mengambil air asin dari sumur, menjemur air asin di atas *klakah* dan memanen garam sangat sederhana sehingga dapat dikerjakan oleh perempuan. Namun demikian usaha pembuatan garam tidak semuanya dikerjakan oleh perempuan, ada bagian yang dikerjakan oleh laki-laki yakni membuat kolam penampungan air asin, menyiapkan sarana untuk menjemur garam seperti menyediakan bambu, memotong dan membelah bambu, mengikat belahan bambu menjadi satu yang disebut *klakah*, membuat tiang-tiang penyangga untuk tempat meletakkan *klakah*. Selain membuat garam, perempuan juga memiliki kemandirian dalam memasarkan garam dan mengelola penghasilannya.

Dengan demikian, mandiri bukan berarti tidak mau terikat atau melepaskan diri dari norma dan struktur sosial atau lingkungan dimana mereka tinggal. Kemandirian mengandung makna efisien, cepat, cerdas, dan strategis, bukan berarti tidak toleran, sulit menerima perbedaan, kurang empati, kurang berbagi dan kurang dapat bekerjasama. Euis Sunarti memaknai kemandirian sebagai kemampuan seseorang menolong diri sendiri; mengakses, memiliki, dan memanfaatkan sumber daya; sehingga dapat mengetahui dan memutuskan hal terbaik untuk diri sendiri, keluarga dan lingkungan yang lebih luas. Kemandirian merupakan indikator kualitas selain *dignity*, *integrity*, *self esteem* (kepercayaan diri), aktualisasi diri (Euis Sunarti 22 Juli 2008, 8-10) Berdiri diatas kaki sendiri, otonom, mandiri dapat dimaknai sebagai keinginan untuk menguasai dan mengendalikan tindakan sendiri dan bebas dari pengendalian luar. Tujuan seseorang menjadi mandiri adalah

menjadi seorang manusia yang dapat mengatur diri sendiri, dapat mengambil inisiatif, dan mengatasi permasalahannya. Individu yang mandiri adalah individu yang berani mengambil keputusan, yang dilandasi oleh pemahaman akan segala konsekuensi dari tindakannya, sehingga kemandirian merupakan kekuatan internal individu yang diperoleh melalui proses individualisasi yaitu proses realisasi kedirian dan proses menuju kesempurnaan.

Kemandirian perempuan dimaknai sebagai perempuan yang mampu berpendapat, terlibat aktif dalam pengambilan keputusan yang berkaitan dengan kerumahtanggaan, mampu mengatur keperluan rumah tangga, menentukan pilihan kerja di luar rumah, mengikuti kegiatan masyarakat, mempunyai kemandirian dalam menata dan mengelola kekayaan rumah tangga. Kemandirian dalam mengelola penghasilannya secara langsung menguatkan posisi tawar perempuan dalam rumah tangga. Dapat dikatakan, perempuan cenderung memiliki kemandirian apabila mempunyai kegiatan ekonomi dan pendapatan, meskipun demikian penguasaan terhadap sumberdaya oleh perempuan tidak serta merta berkorelasi positif terhadap kekuasaan perempuan dalam rumah tangganya.

Kajian peran perempuan dalam keluarga antara lain dilakukan oleh Rosaldo, MZ, (1974). Dalam kajiannya Rosaldo mengatakan peran perempuan dalam keluarga dipengaruhi oleh pandangan masyarakat yang asimetris mengenai seks. Pandangan ini membentuk sifat yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Perempuan bersifat feminin dan laki-laki bersifat maskulin. Perbedaan ini membawa implikasi pada pembagian pekerjaan antara laki-laki dan perempuan. Menurut Rosaldo, kajian perempuan dapat dilihat dari berbagai perspektif dan menggunakan model struktural, dengan menghubungkan aspek-aspek psikologi, budaya dan organisasi sosial, yang saling berhadapan antara orientasi domestik perempuan dan orientasi laki-laki.

Pudjiwati Sajogya (1985) dalam mengkaji peran perempuan dalam keluarga dan masyarakat², menggunakan pendekatan struktur keluarga. Selain itu, ia juga menggunakan analisis distribusi dan alokasi kekuasaan di dalam dan di luar keluarga, untuk menjelaskan kedudukan perempuan dalam keluarga dan masyarakat. Dalam membahas kedudukan perempuan dalam perekonomian rumah tangga di pedesaan, ia menggunakan analisis nilai waktu atau pekerjaan (*value of time or work*)

Arief Budiman dan Maria Mies, menjelaskan adanya hubungan yang erat antara faktor biologis dengan faktor sosial dan budaya dalam pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan, baik dalam lingkungan keluarga maupun masyarakat (Budiman, 1981, Mies, t.t., Beneria, t.t.).

Penelitian ini dikaji dengan pendekatan sosial dan pendekatan ekonomi. Persoalan-persoalan seputar kelas sosial, stratifikasi sosial, mobilitas sosial, relasi sosial antarpetani garam, dan hubungan keluarga, dapat didekati dengan pendekatan sosial. Sementara itu, persoalan seperti harga, pemasaran, pemenuhan kebutuhan hidup keluarga, dapat dijelaskan dengan pendekatan ekonomi. Perspektif gender sebagai dasar pemikiran dalam penelitian ini³ (Fakih, 1996, Mosse, 1996). Perspektif gender untuk melihat peran perempuan dan laki-laki dalam usaha pembuatan garam, hubungan perempuan dan laki-laki dalam keluarga, pengelolaan penghasilan, akses, partisipasi dan kontrol perempuan terhadap sumber produksi. Sumber yang digunakan dalam penelitian ini yakni sumber tertulis dan sumber lisan. Ada sebanyak 24 petani garam yang diwawancarai yang terdiri dari perempuan dan laki-laki.

2 Pudjiwati S., *Peranan Wanita Dalam Perkembangan Masyarakat Desa* (Jakarta: CV. Rajawali, 1985)

3 Kata gender berbeda dengan kata seks atau jenis kelamin. Pengertian jenis kelamin merupakan pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu, sedangkan gender yakni suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Perbedaan gender dikarenakan banyak hal di antaranya dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dikonstruksi secara sosial atau kultural melalui ajaran keagamaan maupun negara.

II. DESA “ASIN” JONO

A. Kondisi Geografi

Desa Jono terletak di Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan. Desa ini terletak antara 110° Bujur Timur dan 111° Bujur Barat, serta 7° Lintang Selatan dan 8° Lintang Utara. Luas wilayah Desa Jono 415 ha atau 4,375 km². Desa ini dipengaruhi udara kering, karena terletak di daerah yang diapit garis lintang utara dan selatan. Udara kering sangat berpengaruh pada kehidupan tumbuh-tumbuhan. Berbagai tumbuhan yang dapat hidup yakni padi, jagung, kacang, dan kedelai. Padi ditanam di sawah pada waktu musim penghujan (sawah tadah hujan). Pada musim kemarau padi tidak ditanam karena tidak ada air, tanah menjadi keras dan retak-retak. Jaringan irigasi tidak tersedia baik irigasi teknis, irigasi ½ teknis maupun yang sederhana. Demikian pula sarana pengairan seperti waduk dan dam juga tidak tersedia. Sawah tadah hujan luasnya mencapai 264,353 ha. Selain sawah tadah hujan terdapat sejumlah tanah kering seperti, pekarangan/bangunan seluas 76.986 ha, tegal/kebun 25,881 ha, dan lain-lain 29.750 ha. Luas tanaman utama yakni padi seluas 258 ha, jagung 5 hadan buah-buahan seluas 2 ha. Sementara itu, Sungai Lusi dan anak sungainya yang mengalir melalui Desa Jono kurang mempunyai arti penting bagi pertanian, sebab pada musim kemarau airnya sangat sedikit, bahkan di beberapa tempat dasar sungainya kering. Pada musim penghujan air sungai meluap sehingga merusak tanaman. Hal ini menjadi salah satu penyebab gagal panen (Catatan Desa Jono Tahun 2015).

Desa Jono terletak jauh dari pantai utara, jarak antara Desa Jono dengan pantai terdekat yakni Rembang cukup jauh yakni sekitar 80 km, dengan Juwana sekitar 70 km. Pada umumnya, garam dihasilkan oleh wilayah pantai, namun Desa Jono meskipun jauh dari pantai mampu menghasilkan garam, karena di dalam tanah yang pada musim kemarau permukaannya keras dan retak-retak, terdapat sumber air yang rasanya sangat asin. Jika dijemur beberapa hari, air asin ini berubah menjadi kristal-kristal kecil yang disebut garam dan sisa air dari garam itu disebut *bleng*. Bagi penduduk, air asin ini dipandang sebagai karunia dari Tuhan, karena hasil dari garam dapat untuk menghidupi keluarga sehari-hari. Menurut para tetua desa, garam lokal ini diproduksi oleh penduduk lokal jauh sebelum kedatangan bangsa Belanda (Catatan Desa Jono Tahun 2015) Kondisi geografi ini, sangat berpengaruh pada mata pencaharian dan kehidupan penduduknya terutama para perempuan.

B. Demografi

Pada tahun 2014, jumlah penduduk Desa Jono sebanyak 4.606 orang yang terdiri dari 2.369 perempuan dan 2237 laki-laki (Tabel 1). Penduduk usia produktif yakni usia antara 15-49 tahun baik laki-laki maupun perempuan jumlahnya cukup banyak. Demikian pula penduduk usia kurang produktif yakni usia 50-60 tahun ke atas baik perempuan maupun laki-laki jumlahnya juga cukup banyak.

Tabel 1 Jumlah Penduduk Desa Jono

No	Usia	Laki-Laki (%)	Perempuan (%)	Jumlah (%)
1	0-4	193 (4,19%)	173 (3,75%)	366 (7,94%)
2	5-9	176 (3,82%)	156 (3,39%)	332 (7,21%)
3	10-14	190 (4,12%)	180 (3,91%)	370 (8,03%)
4	15-19	200 (4,34%)	188 (4,08%)	388 (8,42%)
5	20-24	110 (2,39%)	193 (4,19%)	303 (6,58%)
6	25-29	229 (4,97%)	186 (4,03%)	415 (9%)
7	30-34	210 (4,55%)	198 (4,30%)	408 (8,86%)
8	35-39	191 (4,15%)	182 (3,95%)	373 (8,10%)
9	40-44	128 (2,78%)	135 (2,93%)	263 (5,71%)
10	45-49	127 (2,76%)	167 (3,62%)	294 (6,38%)
11	50-54	114 (2,47%)	133 (2,89%)	247 (5,36%)
12	55-59	110 (2,39%)	123 (2,67%)	233 (5,06%)
13	>60	259 (5,62%)	355 (7,70%)	614 (13,33%)
Jumlah		2237 (100%)	2369 (100%)	4606 (100%)

Sumber: Catatan Desa Jono 2015.

Penduduk laki-laki usia produktif kebanyakan bekerja di luar Desa Jono terutama di kota-kota besar seperti Semarang, Solo, Surabaya, dan Jakarta, bahkan ke kota yang cukup jauh yakni Manado.⁴ Kebanyakan dari mereka bekerja sebagai buruh kasar upahan seperti buruh bangunan, namun ada di antara mereka yang memilih bekerja sebagai petani garam, petani sawah dan buruh tani di Desa Jono dan sekitarnya. Demikian pula, penduduk laki-laki dan perempuan usia kurang produktif kebanyakan juga memilih bekerja sebagai petani garam, petani sawah dan buruh tani di Desa Jono dan sekitarnya (Catatan Desa Jono Tahun 2015)

Jumlah angkatan kerja penduduk Desa Jono pada akhir tahun 2014 cukup besar (Tabel 2). Diantara jumlah angkatan kerja itu yang paling banyak berusia antara 25-39 tahun dan 60 tahun ke atas. Sementara itu, Desa Jono yang sepi meskipun lokasinya tidak jauh dari jalan besar yang cukup ramai, yang menghubungkan Kabupaten Grobogan dengan Kabupaten Blora dan Rembang, tidak mampu menyediakan lapangan kerja bagi penduduknya. Oleh karena itu, banyak penduduk desa migrasi ke kota-kota besar untuk bekerja.

Tabel 2 Jumlah Angkatan Kerja Penduduk Desa Jono

No	Usia	Laki-Laki (%)	Perempuan (%)	Jumlah (%)
1	15-19	52 (1,92%)	79 (2,92%)	131 (4,85%)
2	20-24	55 (2,03%)	115 (4,25%)	170 (6,29%)
3	25-29	204 (7,55%)	153 (5,66%)	357 (13,21%)
4	30-34	198 (7,32%)	171 (6,33%)	369 (13,65%)
5	35-39	177 (6,55%)	138 (5,10%)	315 (11,65%)
6	40-44	128 (4,73%)	121 (4,48%)	249 (9,21%)
7	45-49	127 (4,70%)	112 (4,14%)	239 (8,84%)
8	50-54	114 (4,22%)	102 (3,77%)	216 (7,99%)
9	55-59	110 (4,07%)	56 (2,07%)	166 (6,14%)
10	60>	212 (7,84%)	279 (10,32%)	491 (18,16%)
Jumlah		1377	1326	2703

4 Wawancara dengan Ridwan pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

Sumber: Catatan Desa Jono 2015.

Mata pencaharian penduduk Desa Jono cukup beragam (Tabel 3) sebagian besar sebagai petani dan buruh tani. Jumlah petani paling banyak yakni 1162 (42,99%) dan buruh tani sebanyak (446 (16,50%) dari jumlah angkatan kerja penduduk sebanyak 2703 orang. Ada dua kelompok petani yakni petani sawah (padi) dan petani garam. Dibandingkan petani sawah, petani garam jumlahnya sangat kecil yakni 55 orang (4,73%) dari jumlah petani, yang sebagian besar adalah perempuan. Ada diantara petani garam itu yang juga bekerja sebagai petani sawah. Selain itu, terdapat sejumlah penduduk yang mata pencahariannya sebagai pedagang, buruh bangunan, dan jasa pengangkutan (kusir). Sebagian besar dari mereka tingkat pendidikannya cukup rendah yakni SMP ke bawah.

Tabel 3 Mata Pencaharian Penduduk

Jenis Pekerjaan	Jumlah (%)
Petani	1162 (42,99%)
Buruh Tani	446 (16,50%)
Buruh Bangunan	72 (2,66%)
Pedagang	190 (7,03%)
Jasa Pengangkutan (kusir)	15 (0,55%)
Pegawai Negeri	182 (6,73%)
Pensiunan	62 (2,29%)
Lain-lain (pegawai swasta)	26 (0,96%)

Sumber: Catatan Desa Jono

Keterangan: Prosentasi (%) dihitung dari jumlah angkatan kerja penduduk (2703 orang)

Terdapat pula sejumlah kecil penduduk yang bekerja sebagai pegawai negeri atau swasta. Tingkat pendidikan mereka cukup tinggi yakni SMA ke atas (Tabel 4). Penduduk desa yang berpendidikan rendah jumlahnya cukup besar, yang sebagian besar bekerja sebagai petani sawah, buruh tani dan petani garam.

Tabel 4 Pendidikan Penduduk Usia Kerja

No	Pendidikan	Laki-Laki (%)	Perempuan (%)	Jumlah (%)
1	Maksimal SD	614 (18,65%)	712 (21,63%)	1326 (40,28%)
2	SMP	402 (12,21%)	427 (12,97%)	829 (25,18%)
3	SMA	304 (9,23%)	299 (9,08%)	603 (18,32%)
4	SMK	89 (2,70%)	135 (4,10%)	224 (6,80%)
5	Diploma	98 (2,98%)	87 (2,64%)	185 (5,62%)
6	Sarjana (S1)	67 (2,03%)	58 (1,76%)	125 (3,80%)
Jumlah		1574	1718	3292

Sumber: Catatan Desa Jono 2015

Dalam Tabel 4, dapat dilihat tingkat pendidikan penduduk Desa Jono cukup bervariasi (Tabel 4) Pada tahun 2014, tingkat pendidikan sebagian besar penduduk cukup rendah yakni tidak tamat atau maksimal SD dan SMP, sebaliknya tingkat pendidikan sebagian kecil penduduk cukup tinggi yakni SMA, SMK, dan perguruan tinggi (Diploma dan Sarjana). Tinggi rendahnya tingkat pendidikan sangat berpengaruh pada peluang kerja dan berkorelasi dengan mata pencaharian penduduk.

Dilihat dari segi ekonomi, kekayaan, dan tingkat pendidikan dapat dikatakan sebagian besar penduduk Desa Jono adalah masyarakat kelas bawah dan hanya sebagian kecil yang merupakan kelas atas atau elite pedesaan. Masyarakat kelas bawah ini yang menjadi sasaran para agen tenaga kerja dan yang potensial untuk melakukan migrasi ke kota-kota besar untuk bekerja sebagai buruh upahan.

III. INDUSTRI GARAM RAKYAT

A. Dari Air Asin menjadi Garam dan *Bleng*

Membuat garam memerlukan sejumlah alat yang cukup sederhana dan tradisional seperti *klakah*, *siwur*, *ngaron*, *dunak*. *Klakah* yakni tempat untuk menjemur air asin, terbuat dari bambu jenis petung. Bambu itu dipotong-potong sepanjang 4 meter kemudian dibelah menjadi dua. Setiap 4 belahan bambu diikat menjadi satu. Bambu petung ini juga digunakan sebagai tiang penyangga *klakah* dan melapisi dinding kolam tempat menampung air asin. Bambu jenis petung dipilih karena kuat, besar, tidak mudah berkarat, dan mempunyai struktur yang cukup cekung, sehingga mampu menampung air asin dalam jumlah yang cukup banyak, sehingga garam yang dihasilkan juga cukup banyak⁵. *Siwur* atau gayung berfungsi sebagai alat untuk mengambil air asin dari tempat penampungan. *Siwur* dibuat dari batok kelapa yang diberi tangkai dari bambu. Ada sejumlah petani garam yang menggunakan *siwur* namun ada pula yang menggunakan gayung dari plastik. Mereka juga menggunakan tempurung kelapa untuk mengeruk garam di atas *klakah*. *Ngaron* berfungsi sebagai tempat menampung *bleng* (air dari sisa garam yang baru dikeruk) yang terbuat dari tanah liat. *Dunak* atau keranjang dari bambu berfungsi sebagai tempat untuk menampung garam yang baru dikeruk dari *klakah*⁶. Semua alat yang digunakan tersebut tidak mudah berkarat.

Bambu petung pada tahun 2014 harganya cukup mahal yakni Rp 50.000,- per batang. Setiap satu tahun *klakah-klakah* itu perlu diganti karena mulai keropos dan bocor, sehingga garam yang dihasilkan berkurang jumlahnya. Pembuatan garam di *klakah-klakah* yang baru dipandang cukup menguntungkan, karena hasilnya lebih banyak dan kualitasnya juga jauh lebih baik daripada di *klakah* lama⁷.

Bagaimana para perempuan membuat air asin menjadi garam? Pertama, mereka mengambil air asin dari sumur dengan cara menimba, kemudian air asin dialirkan melalui pipa-pipa (pralon) ke tempat penampungan. Kedua, air asin itu didiamkan selama 2-3 hari di tempat penampungan. Ketiga, air asin dari tempat penampungan itu dituangkan ke *klakah* dan dijemur di bawah sinar matahari. Ketika air asin yang dijemur di *klakah* itu telah mulai mengkristal kemudian dikeruk dengan menggunakan potongan tempurung kelapa. Garam yang dipanen itu ditampung dalam *dunak*, sedangkan sisanya yang berupa air yang disebut dengan *bleng* ditampung dalam *ngaron*. Pada musim kemarau, proses air asin menjadi garam memerlukan waktu sekitar satu minggu, sedangkan pada musim penghujan proses air asin menjadi garam memerlukan waktu lebih lama yakni antara 2-3 minggu⁸.

5 Wawancara dengan Sunti, Sulasih, Kalsumi, Kastinem, Munarni, Rukinem, Siti Musripah, Suparti, Jamiyati, Ridwan dan Suyatmi pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

6 Wawancara dengan Sunti, Ridwan, Suyatmi, Kastinem, Jumiati, Kurmiyati, Rukinem dan Kalsumi, pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

7 Wawancara dengan Ridwan dan Sunti, Siti Fatikatun, Sulasih, Rohma, Sukarni, Rimiyati, Sumarni, Karsiyem, Siti Kosidah, Nasyem, dan Sukiyem pada tanggal 14 Mei 2015.

8 Wawancara dengan Marmi, Rohma, Sukarni, Sri Wahyuni, Kastinem, Kalsumi, Kurmiyati, Rukinem, Jumiati, Si Kosidah, Sukiyem, Ridwan, Suyatmi, Sumarni, pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

Garam dari Desa Jono ini sudah mengandung yodium dan dinilai paling bagus dibanding garam laut dan dinyatakan sebagai garam “nomor satu se-Indonesia”⁹. Garam Jono sudah mengandung yodium ini dapat dibuktikan, penduduk Desa Jono yang mengkonsumsi garam dalam waktu yang lama tidak ada yang menderita sakit gondok. Namun demikian garam Jono perlu ditambah yodium supaya memenuhi standar minimal yang ditetapkan oleh dinas kesehatan yakni 0.30k/3. Menurut hasil uji laboratorium tingkat kabupaten, garam dari Desa Jono selain memiliki kandungan yodium juga memiliki kandungan yang lain yakni¹⁰:

- a. Sulfa, unsur ini dapat menyembuhkan hidung tersumbat karena pilek.
- b. Belerang, unsur ini dapat menyembuhkan penyakit kulit
- c. Asamarang, unsur ini dapat menyembuhkan penyakit paru-paru

Berdasarkan kandungan itu, dapat dikatakan garam yang dihasilkan dari Desa Jono memenuhi kegunaan sebagai penyedap masakan sekaligus untuk kesehatan.

B. Produksi, Harga dan Pemasaran

Berapa jumlah garam yang dihasilkan oleh petani garam dalam waktu satu minggu? Hal ini tergantung pada luas lahan, jumlah dan usia *klakah* serta musim. Pada musim kemarau, dengan luas lahan yang digunakan untuk *klakah* sekitar 300-400 meter² dan *klakah* baru, jumlah garam yang dihasilkan sekitar 50-75kg per minggu, jika dengan *klakah* lama jumlah garam yang dihasilkan sekitar 40-50 kg per minggu. Terdapat sejumlah petani yang memiliki luas lahan sekitar 600-800 meter² dan *klakah* baru, garam yang dihasilkan sebanyak 100 kg per minggu (3-4 kali panen/per bulan), sedangkan dengan *klakah* lama garam yang dihasilkan sebanyak 80-90 kg per minggu. Pada musim penghujan dengan luas lahan 300 meter² dan *klakah* baru garam yang dihasilkan sebanyak 10-15 kg per minggu, jika dengan *klakah* lama garam yang dihasilkan sekitar 5-10 kg per minggu (dua kali panen)¹¹. Perbedaan musim sangat berpengaruh pada jumlah garam yang dihasilkan, oleh karena itu para perempuan berlomba dengan waktu untuk membuat garam sebanyak mungkin di musim kemarau, kemudian menjualnya di musim penghujan dengan harga yang lebih mahal. Pada musim kemarau harga garam Rp 5000 per kg, sedangkan pada musim penghujan harga garam lebih tinggi yakni 6000 per kg. Selisih harga yang cukup besar ini memberikan keuntungan yang besar pula pada petani garam¹². Dengan demikian dapat dikatakan, petani-petani garam perempuan yang berpendidikan rendah dan merupakan golongan kelas sosial bawah yang selama ini dinilai pasif dan pasrah pada nasib, ternyata cukup kreatif dan mampu membuat strategi untuk mendapatkan keuntungan yang cukup besar.

Pada musim kemarau jika harga garam Rp5000,- per kg dan perempuan mampu menghasilkan garam sebanyak 40-50 kg setiap minggu, maka uang yang diperoleh sekitar Rp200.000-Rp250.000,-. Jika mereka mampu menghasilkan garam sebanyak 90-100 kg setiap minggu, maka uang yang diperoleh sebesar Rp450.000,-Rp500.000. Pada musim penghujan, harga garam lebih tinggi dari harga di musim kemarau yakni Rp6000,- per kg. Jika mereka menghasilkan garam sebanyak 10-15 kg setiap minggu, maka uang yang diperoleh sekitar Rp 60.000,-Rp 90.000,-. Akan tetapi di musim penghujan mereka mampu menjual garam sekitar 20-25 kg setiap minggu dan uang yang diperoleh sekitar Rp120.000-Rp150.000,-¹³.

9 Wawancara dengan Ridwan pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

10 Catatan Ridwan tentang pembuatan garam di Desa Jono.

11 Wawancara dengan Sulasih, Kalsumi, Kastinem, Munarni, Rukinem, Siti Musripah, Suparti, Jamiyati, Ridwan dan Suyatmi pada tanggal 14 Mei 2015.

12 Wawancara dengan Sunti pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

13 Wawancara dengan Ridwan dan Sunti, Siti Fatikatur, Sulasih, Rohma, Sukarni, Rimiyati, Sumarni, Karsiyem, Siti Kosidah, Nasyem, dan Sukiyeem pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

Selain garam, petani garam perempuan juga menghasilkan *bleng*. Mereka menjual *bleng* dalam berbagai wadah dan ukuran. *Bleng* dijual dalam wadah air mineral (1 liter), jerigen (20 liter), dan pikul (1 pikul = 20 liter). Satu liter *bleng* harganya Rp 2000,- Satu jerigen *bleng* harganya Rp 40.000,- dan 1 pikul *bleng* harganya Rp 40.000,- Terdapat sejumlah petani garam perempuan yang menjual *bleng* sebanyak 2 pikul (40 liter) atau Rp 80.000,- per minggu atau Rp 320.000,- per bulan. Ada pula sejumlah perempuan yang menjual *bleng* sebanyak 20 liter dengan harga Rp 40.000,- setiap 2 minggu sekali atau Rp 80.000,- setiap bulan. *Bleng* cukup diminati penduduk karena sebagai salah satu bahan untuk membuat makanan seperti krupuk dan gendar¹⁴. Dapat dikatakan penghasilan yang diperoleh perempuan dari usaha garam dan *bleng* cukup besar.

Bagaimana cara para perempuan memasarkan garam dan *bleng*? Ada dua cara mereka memasarkan garam dan *bleng*. Pertama, mereka menjual garam dan *bleng* ke berbagai pasar tradisional terdekat seperti pasar tradisional Jono, Mayahan, Gayam, Selo, Purwodadi, Danyang, Jambon, Toro, dan Grobogan. Kedua, mereka menjual garam ke pengepul. Ketiga, mereka menjual garam dan *bleng* di rumah sendiri. Mereka seringkali didatangi pembeli dari berbagai kota seperti Solo, Madiun, Blora, Sragen, Kudus, Pati, dan Klaten, untuk membeli garam dan *bleng* secara langsung¹⁵. Berdasarkan hal itu, dapat dikatakan bahwa garam Jono memiliki pasar dan penggemar sendiri, meskipun garam laut “membanjiri” pasar lokal.

Apakah ada koperasi yang membantu petani garam? Pada tahun 1950-an ada koperasi di Desa Jono namanya Tirta Jaya. Pada tahun 1970-an koperasi itu bubar, penyebabnya tidak diketahui secara pasti. Padahal koperasi itu sangat membantu petani dalam memasarkan garam dan memberi pinjaman uang untuk membeli bambu petung yang merupakan sarana membuat garam. Sekarang sudah tidak ada lagi koperasi, namun ada perkumpulan petani yang beranggotakan 55 petani garam. Perkumpulan ini dibentuk untuk menggalang kebersamaan dan kerukunan, serta menampung berbagai persoalan yang dihadapi petani garam seperti masalah modal (penyediaan bambu). Sementara itu, peran pemerintah daerah membantu petani garam sebatas pada penyuluhan-penyuluhan. Padahal yang dibutuhkan petani adalah pemberian atau pinjaman modal serta perluasan pasar.

IV. KEMANDIRIAN PEREMPUAN DI ANTARA KLAKAH-KLAKAH GARAM

Paling tidak sejak tahun 1990, usaha pembuatan garam di Desa Jono dikerjakan dan didominasi oleh perempuan, karena sejumlah besar laki-laki bekerja sebagai buruh tani di Desa Jono dan sekitarnya, atau bekerja sebagai buruh bangunan di kota-kota besar.¹⁶ Ketidakhadiran laki-laki di lahan-lahan garam ini kemudian digantikan oleh perempuan. Apakah perempuan mempunyai kebebasan dalam memilih pekerjaan sebagai petani garam? Apakah ada unsur keterpaksaan bagi perempuan untuk bekerja di lahan-lahan garam yang ditinggalkan laki-laki? Sejumlah perempuan mempunyai kebebasan dalam memilih pekerjaan sebagai petani garam. Mereka memilih pekerjaan sebagai petani garam karena berbagai alasan seperti membuat garam sudah biasa dilakukan sejak kecil, suami sebagai tulang punggung meninggal dunia, suami bekerja sebagai buruh di luar Desa Jono, pekerjaan membuat garam tidak mengganggu pekerjaan rumah tangga, membantu orang tua, untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari, tidak memerlukan keahlian khusus dan melanjutkan peninggalan atau warisan dari orang tua yang harus dipertahankan dan dijaga¹⁷.

14 Wawancara dengan Nasyem, Rukinem, Sulasih, Sukarni, Marmi, Sukiyem, Siti Fatikatun, Suparti, dan Karsiyem pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono

15 Wawancara dengan Ridwan pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

16 Wawancara dengan Ridwan, pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

17 Wawancara dengan Sulasih, Kalsumi, Kastinem, Munarni, Rukinem, Siti Musripah, Suparti, Jamiyati, Ridwan dan Suyatmi pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

Para perempuan itu tidak merasa terpaksa dalam menekuni usaha pembuatan garam. Mereka melakukan pekerjaan ini sebagai dorongan dari diri sendiri atau atas kemauan diri sendiri, sebagai bentuk tanggungjawab untuk memenuhi kebutuhan hidup sendiri dan keluarganya. Mereka juga tidak harus minta izin pada laki-laki dalam hal ini suami atau ayah untuk bekerja sebagai petani garam. Sementara itu, laki-laki tidak memaksa perempuan untuk bekerja membuat garam yang cukup berat. Laki-laki juga tidak melarang perempuan membuat garam di lahan-lahan garam yang cukup panas lebih-lebih pada musim kemarau. Bahkan suami cenderung mendukung perempuan bekerja sebagai petani garam, karena dari segi ekonomi penghasilan yang diperoleh dari garam dapat menutup kebutuhan rumah tangga sehari-hari.¹⁸

Bagi sejumlah perempuan, bekerja sebagai pembuat garam merupakan pekerjaan utama, namun bagi perempuan lainnya bekerja membuat garam merupakan pekerjaan sampingan (Tabel 5). Ada di antara mereka telah bekerja lebih dari 10 tahun bahkan ada yang sudah 40 tahun, namun ada pula yang bekerja kurang dari 10 tahun. Sebagian besar dari mereka berusia lebih dari 50 tahun, usia yang tidak muda lagi. Dapat dikatakan petani garam perempuan Desa Jono sebagian besar adalah kelompok perempuan tua, namun mereka cukup perkasa dan sangat trampil dalam membuat garam. Mereka adalah pekerja keras, tekun dan ulet.

Tabel 5 Pembuatan Garam sebagai Pekerjaan Utama atau Sampingan

N0	Pekerjaan	Jumlah
1	Utama	12
2	Sampingan	9
Jumlah		21

Sumber: hasil wawancara dengan petani-petani garam perempuan pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

Kebanyakan dari mereka terlibat dalam usaha pembuatan garam sejak anak-anak. Pada waktu itu, hampir sepanjang hari mereka bekerja membantu orang tua di lahan garam. Mereka belajar membuat dan memasarkan garam dari orang tua atau kakek-neneknya. Mereka tidak perlu sekolah khusus untuk membuat garam¹⁹. Dapat dikatakan sejak kecil mereka telah mengenal usaha pembuatan garam.

Tabel 6 Jumlah Tahun Menjadi Petani Garam

N0	Tahun	Jumlah
1	< 5	2
2	5-10	2
3	11-15	4
4	16-20	3
5	21-25	2
6	26-30	2
7	31-35	-
8	36-40	2
9	41-45	1
10	46-50	1
11	51-55	2
Jumlah		21

Sumber: wawancara dengan petani-petani garam perempuan pada tanggal 14 Mei 2014 di Desa Jono

18 Wawancara dengan Marmi, Rohma, Sukarni, Sri Wahyuni, Kastinem, Kalsumi, Kurmiyati, Rukinem, Jumiyati, Si Kosidah, Sukiyem, Ridwan, Suyatmi, dan Sumarni, pada tanggal 24 April 2015 di Desa Jono.

19 Wawancara dengan Sulasih, Kalsumi, Kastinem, Munarni, Rukinem, Siti Musripah, Suparti, Jamiyati, Ridwan dan Suyatmi pada tanggal 14 Mei 2014 di Desa Jono.

Dalam perkembangannya, pengetahuan mereka bertambah karena mendapat penyuluhan dari Departemen Perindustrian dan Perdagangan Kabupaten Grobogan. Pengetahuan yang diperoleh yakni mengenai garam beryodium dan proses pembuatannya. Penyuluhan ini perlu diberikan karena kandungan yodium dalam garam Desa Jono belum memenuhi standar garam beryodium yang sudah ditetapkan oleh pemerintah.²⁰

Sebagian besar satu keluarga petani garam mempunyai 1 *klakah* (bambu dan lahannya sekitar 300-400 meter), hanya ada sebagian kecil yang memiliki 2 *klakah* (sekitar 600-800 meter) dan $\frac{1}{2}$ *klakah* (150-200 meter). Pada tahun 2014, terdapat 55 petani garam, sebagian besar dari mereka memiliki 1 *klakah*, sebagian kecil memiliki 2 *klakah* dan $\frac{1}{2}$ *klakah*²¹. Kira-kira sepuluh tahun yang lalu masih terdapat 350 petani garam atau 350 *klakah*. Dengan demikian terjadi penurunan jumlah keluarga pembuat garam karena dua sebab. Pertama, generasi penerus tidak mau membuat garam karena lebih tertarik bekerja di luar pembuatan garam. Mereka menjual *klakah*nya dan memilih pekerjaan lain seperti sebagai petani sawah (padi dan palawija) pegawai swasta, buruh tani, dan buruh bangunan di sekitar desa atau ke luar Desa Jono. Kedua, mereka mengalihfungsikan lahan garam menjadi sawah atau tempat tinggal, karena pekerjaan membuat garam dianggap cukup berat.

Bagaimana perempuan memperoleh *klakah*? Ada dua cara perempuan memiliki *klakah* (Tabel 7). Pertama, perempuan memperoleh *klakah* dari orang tuanya (sebagai warisan). Kedua, perempuan bersama dengan suami membeli *klakah*. Harga setiap *klakah* cukup berbeda, tergantung pada luas lahan. Pada tahun 1987, dengan luas lahan untuk *klakah* sekitar 300-400 meter harganya Rp 850.000,- tahun 1998 harga lahan Rp 2.000.000,-, tahun 2000 harga lahan Rp 2.000.000,-Rp 3.000.000,-, tahun 2010 harga lahan Rp 5.000.000,- dan pada tahun 2014-2015 harga lahan naik yakni Rp 10.000.000,-Rp 15.000.000,²²

Tabel 7 Cara Memiliki Klakah

N0	Cara	Jumlah
1	Warisan Orang Tua	14
2	Membeli	7
Jumlah		21

Sumber: hasil wawancara dengan petani-petani garam perempuan pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono

Perempuan yang memiliki lahan baik dengan cara membeli atau memperoleh warisan dari orang tua, mempunyai peran, dan kontrol terhadap usaha pembuatan dan pemasaran garam. Sementara itu, laki-laki kurang berperan dan kontrol dalam usaha pembuatan garam rakyat, karena bekerja di luar Desa Jono. Kebanyakan suami mengikuti atau menyetujui apa saja yang telah diputuskan oleh perempuan.

Perempuan mempunyai kemandirian dalam usaha membuat garam. Metode membuat garam yang sangat sederhana dan mudah yakni menjemur air asin di *klakah* di bawah sinar matahari dan memanen garam dengan cara mengerik (mengeruk) memungkinkan perempuan dapat melakukan sendiri pekerjaan itu. Namun demikian, ada sejumlah pekerjaan yang tidak dapat dikerjakan oleh perempuan yakni mengangkat *klakah* yang cukup berat dari lahan penjemuran ke tempat peneduh atau sebaliknya di musim penghujan. Dalam menjalankan pekerjaan ini perempuan dibantu oleh keluarga apakah itu anak, saudara, orang tua, atau teman sesama pembuat garam. Mengangkat *klakah* tidak bisa dilakukan sendiri oleh perempuan, melainkan dilakukan oleh minimal dua orang.²³

20 Wawancara dengan Ridwan pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

21 Wawancara dengan Ridwan pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

22 Wawancara dengan Nasyem, Rukinem, Sulasih, Sukarni, Marmi, Sukiyem, Siti Fatikatun, Suparti, dan Karsiyem pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono

23 Wawancara dengan Marmi, Rohma, Sukarni, Sri Wahyuni, Kastinem, Kalsumi, Kurmiyati, Rukinem, Jumiyati, Si Kosidah, Sukiyem, Ridwan, Suyatmi, dan Sumarni pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

Selain mengangkat *klakah*, pekerjaan membuat *klakah* tidak dapat dikerjakan oleh perempuan, karena pekerjaan ini cukup berat dan memerlukan fisik yang kuat. Membuat *klakah* cukup berat, karena harus memotong bambu yang besar dan panjang, kemudian membelahnya menjadi dua, mengikat 4 belahan menjadi satu di setiap di ujung dan di tengah. Demikian pula pembuatan tempat untuk menyangga *klakah* juga dilakukan oleh laki-laki karena cukup berat. Selain itu, membuat kolam tempat penampungan air asin juga dilakukan oleh laki-laki. Dengan demikian, dapat dikatakan kemandirian perempuan dalam pengertian ini tidak berarti mengabaikan laki-laki, atau bantuan orang lain. Dalam hal ini ada unsur kerjasama dan gotong royong yang masih kental dalam keluarga dan masyarakat petani garam di Desa Jono.

Proses pembuatan garam dikerjakan sendiri oleh perempuan. Pada tahap awal, perempuan mengambil air asin dari sumur dengan cara menimba. Menurut para tetua Desa Jono, sumur air asin itu telah ada jauh sebelum bangsa Belanda datang ke Desa Jono²⁴. Dahulu, petani garam mengambil air asin dari sumur dengan cara tradisional yakni dengan cara menimba. Kemudian air asin itu dibawa dengan cara dipikul ke kolam penampungan, sebelum dituangkan keatas *klakah*. Pada masa itu, sebagian besar pekerjaan ini dilakukan dan didominasi oleh laki-laki. Sekarang, mengambil air asin dari sumur masih dengan cara lama yakni dengan cara menimba, tetapi dilakukan oleh perempuan. Cara membawa air asin ke tempat penampungan tidak lagi dengan cara dipikul melainkan dialirkan melalui pipa²⁵. Bagi perempuan cara ini sangat menghemat tenaga dan waktu.

Perempuan mempunyai kemandirian dalam memasarkan garam dan *bleng*. Hal ini dapat dilihat, perempuan sendiri yang menentukan dimana garam dan *bleng* harus dijual. Sejumlah petani garam perempuan menjual garam dan *bleng* di pasar terdekat seperti pasar tradisional Jono, Mayahan, Gayam, Selo, Purwodadi, Danyang, Jambon, Toro, Grobogan. Ada pula di antara petani garam perempuan yang menjual garam dan *bleng* di rumah sendiri, karena, cukup banyak pedagang dari berbagai kota seperti Solo, Madiun, Blora, Sragen, Kudus, Pati, dan Klaten, datang ke rumah untuk membeli garam dan *bleng* secara langsung²⁶. Ada pula sejumlah petani perempuan menjual garam dan *bleng* ke pengepul. Perempuan menjual garam di pasar Jono dengan jalan kaki dari rumah atau naik dokar (alat transportasi tradisional yakni kereta yang ditarik seekor kuda), karena jaraknya yang relatif dekat. Jika menjual garam di pasar di luar Desa Jono yang jaraknya relatif jauh, mereka menggunakan alat transportasi seperti sepeda motor, dokar atau kendaraan umum roda empat. Ketiga, perempuan menjual garam ke pengepul. Cara ini lebih mudah, menghemat tenaga dan waktu dibandingkan harus pergi ke pasar, sehingga waktunya dapat digunakan untuk membuat garam, bekerja di sawah, dan mengurus keluarga²⁷. Apa peran laki-laki dalam memasarkan garam? Sejumlah laki-laki membantu perempuan menjual garam dan *bleng* ke pasar hanya ketika mereka sedang pulang ke desanya.

Perempuan juga mempunyai kemandirian dalam mengelola uang hasil penjualan garam dan *bleng*, termasuk mengatur keuangan untuk keberlanjutan usaha garam seperti membeli alat-alat produksi (minimal 10 batang bambu), juga untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari seperti makan, biaya sekolah, menabung (untuk membeli kambing, perhiasan, pakaian, dan renovasi rumah), pengajian, dan arisan. Dalam hal ini perempuan

24 Wawancara dengan Ridwan, pada tanggal 14 Mei 2014 di Desa Jono, Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan.

25 Wawancara dengan Nasyem, Rukinem, Sulasih, Sukarni, Marmi, Sukiyem, Siti Fatikatun, Suparti, dan Karsiyem pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

26 Wawancara dengan Ridwan, Marmi, Rohma, Sukarni, Sri Wahyuni, Kastinem, Kalsumi, Kurmiyati, Rukinem, Jumiyati, Si Kosidah, Sukiyem, Suyatmi, dan Sumarni, pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono, Kecamatan Tawangharjo, Kabupaten Grobogan.

27 Wawancara dengan Marmi, Rohma, Sukarni, Sri Wahyuni, Kastinem, Kalsumi, Kurmiyati, Rukinem, Jumiyati, Si Kosidah, Sukiyem, Ridwan, Suyatmi, dan Sumarni pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

cukup memberitahu suami apa yang dilakukan sehubungan pengelolaan keuangan. Suami mengikuti dan mendukung apa yang dilakukan oleh istrinya, namun ada sejumlah perempuan yang bicara lebih dahulu pada suami sebelum menggunakan penghasilannya sendiri, semata-mata untuk menghormati suami sebagai kepala keluarga. Biasanya suami selalu menurut apa yang dikatakan oleh istrinya²⁸. Dominasi pembuatan dan pemasaran garam oleh perempuan menunjukkan bahwa perempuan mempunyai akses dan kontrol yang kuat atas sumber produksi, yang sekaligus merupakan sumber ekonomi keluarga, terutama bagi perempuan yang merupakan tulang punggung keluarga.

Kebijakan impor garam yang diberlakukan oleh pemerintah tidak banyak berpengaruh pada usaha pembuatan garam. Perempuan tetap membuat garam dan menjualnya ke pasar, karena garam Jono memiliki pasar dan penggemar sendiri. Jika produksi garam mengalami penurunan itu bukan karena pengaruh kebijakan impor garam, melainkan menurunnya jumlah petani garam. Penurunan ini disebabkan, generasi muda yang diharapkan dapat meneruskan usaha garam lebih tertarik bekerja di luar industri garam dan memilih bekerja di kota-kota besar yang ramai untuk mencari pengalaman. Mereka mengalihfungsikan lahan garamnya menjadi sawah atau pemukiman, karena menganggap usaha garam kurang menjanjikan dari segi ekonomi²⁹.

Perempuan Desa Jono memiliki kemampuan berpikir dan kreatif dalam menyikapi membanjirnya garam impor. Selain garam, mereka menjual *bleng* atau memanfaatkannya untuk membuat makanan seperti krupuk dan gendar. Mereka mempunyai rasa percaya diri terhadap kemampuan diri sendiri, menghargai keadaan diri sendiri. Mereka adalah individu yang memiliki prinsip-prinsip yang penting dan yang tidak penting, malas dan rajin. Ada di antara mereka yang tidak lagi memiliki suami karena meninggal, namun demikian mereka tetap bekerja keras, tekun dan rajin, untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Mereka terus menekuni usaha garam, karena menyadari bahwa garam merupakan berkah dari Tuhan yang harus dijaga dan disyukuri.³⁰

Petani garam perempuan cukup puas dengan hasil yang diperoleh dari usaha membuat garam, karena bisa menutup biaya hidup sehari-hari. Namun demikian, mereka berusaha untuk meningkatkan penghasilannya. Ada berbagai cara yang mereka jalankan. Pertama, mengganti *klakah* lama dengan *klakah* baru supaya hasilnya lebih banyak dan kualitasnya lebih bagus. Kedua, menjual garam lebih banyak di musim penghujan karena harganya lebih tinggi. Ketiga, bekerja keras menjaga garam jangan sampai tercampur dengan air hujan di musim penghujan dan berpacu dengan waktu terutama pada musim kemarau untuk membuat garam. Perempuan sangat menginginkan usaha pembuatan garam maju. Mereka membutuhkan bantuan pemerintah berupa bantuan modal (bambu), penyuluhan dan memperluas pemasaran. Selain itu, perempuan menginginkan ada penerus dari usahanya (generasi muda). Mereka berharap pemerintah melakukan pembinaan pada generasi muda untuk mencintai dan meneruskan usaha pembuatan garam sebagai warisan leluhur.³¹

28 Wawancara dengan Siti Musripah, Nasyem, Rukinem, Sulasih, Sukarni, Marmi, Sukiyem, Siti Fatikatun, Suparti, dan Karsiyem pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

29 Wawancara dengan Ridwan, Marmi, Rohma, Sukarni, Sri Wahyuni, Kastinem, Kalsumi, Kurmiyati, Rukinem, Jumiyati, Si Kosidah, Sukiyem, Suyatmi, dan Sumarni, pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

30 Wawancara dengan Sunti pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

31 Wawancara dengan Sunti, Marmi, Siti Fatikatun, Kalsumi, Rumiyati, dan Siti Kosidah, pada tanggal 14 Mei 2015 di Desa Jono.

V. Penutup

A. Kesimpulan

Petani garam perempuan kebanyakan berusia lanjut, namun mereka adalah perempuan yang kuat, perkasa, trampil, ulet, dan tekun dalam menjalankan pekerjaan membuat garam yang cukup berat dan melelahkan, meskipun sifat pekerjaannya cukup mudah dan sederhana. Para perempuan tua itu masih tetap bertahan menekuni usaha pembuatan garam bukan semata-mata karena penghasilannya dapat untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari, melainkan garam merupakan berkah dari Tuhan yang harus dijaga dan dilestarikan.

Para perempuan itu memiliki kemandirian semu dalam proses pembuatan garam. Pekerjaan mulai dari mengambil air di sumur hingga memanen dilakukan perempuan, sedangkan pekerjaan menyiapkan *klakah* dan membuat kolam penampungan dilakukan oleh laki-laki. Dengan demikian dapat dikatakan perempuan tidak dapat melakukan semua pekerjaan membuat garam sendiri, melainkan membutuhkan bantuan laki-laki.

Jika dalam proses membuat garam perempuan memiliki kemandirian semu, sebaliknya petani garam perempuan mempunyai kemandirian tidak semu dalam menentukan jumlah garam yang diproduksi, harga dan memasarkan garam. Demikian pula, perempuan juga memiliki kemandirian dalam mengelola penghasilan yang diperoleh dari garam. Dapat dikatakan ungkapan perempuan sebagai *konco wingking*, pasif, tidak kreatif, dan tergantung pada laki-laki tidak sepenuhnya benar, karena petani garam perempuan selain sebagai patner suami, juga memiliki kemandirian dalam bidang ekonomi.

Peran pemerintah daerah belum maksimal dalam industri garam rakyat. Pemerintah daerah memberi bantuan sebatas pada penyuluhan-penyuluhan. Padahal yang diharapkan oleh petani garam perempuan adalah bantuan dalam bentuk modal untuk membeli bambu yang merupakan alat utama membuat garam, memperluas pemasaran dan teknologi pembuatan garam yang modern dan murah. Mereka berharap dapat terus berproduksi meskipun di musim penghujan.

B. Saran

1. Teknologi modern yakni penggunaan mesin untuk mengeringkan air asin menjadi garam perlu diperkenalkan pada petani garam, karena dengan teknologi modern pembuatan garam terus dapat berjalan dan tidak tergantung pada musim dan matahari.
2. Pemerintah daerah perlu memberi perhatian pada petani garam dalam bentuk bantuan modal, pemasaran dan pembinaan-pembinaan.
3. Pemerintah daerah perlu mendorong generasi muda untuk menekuni dan mencintai usaha pembuatan garam.

DAFTAR PUSTAKA

- Beneria, L., ed., 1982. *Women and Development the Sexual Division of Labor in Rural Societies*. New York: N.Y. Praeger.
- Boenarco, I.S., 2012. "Kebijakan Impor garam Indonesia (2004-2010): Implikasi Liberalisasi Perdagangan Terhadap Sektor Pergaraman Nasional". Thesis, Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik.
- Budiman, A., 1981. *Pembagian Kerja Secara Seksual Sebuah Pembahasan Sosiologi Tentang Peran Wanita Di dalam Masyarakat*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Fakih, M., 1996. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Juningsih, L., 1982. "Peranan Tambang Garam di Desa Jono Terhadap Perkembangan Sosial Ekonomi Dalam Pelita II". *Skripsi Sarjana Muda*, Fakultas Sastra dan Kebudayaan, Universitas Gadjah Mada.
- Mies, M., "The Dynamics of the Sexual Division of Labor and Integration of Rural Women into the World Market", Lourdes Beneria, ed., *Women and Development the Sexual Division of Labor in Rural Societies*. Praeger Special Studies-Praeger Scientific.
- Mosse, J. C., 1996. *Gender & Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Pudjiwati S., 1985. *Peranan Wanita Dalam Perkembangan Masyarakat Desa*. Jakarta: CV. Rajawali.
- Rochwulaningsih, Y., 2013. "Garam Rakyat dan 'Keperkasaan' Perempuan Aceh" dalam Dhanang Respati, *et al.*, Membedah Sejarah dan Budaya Maritim Merajut KeIndonesiaan, Persembahkan untuk Prof. Dr. A.M. Djulianti Suroyo. Diterbitkan atas kerja sama Program Magister Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Program Pascasarjana Universitas Diponegoro, Masyarakat Sejarawan Indonesia Jawa Tengah, UPT Undip Press Semarang.
- , 2012. "Pendekatan Sosiologi Sejarah pada Komoditas Garam Rakyat: Dari Ekspor menjadi Impor", *Paramita*, Vol. 22, No.1 (Januari 2012)
- , "Petani Garam dalam Jeratan Kapitalisme: Analisis Kasus Petani Garam di Rembang, Jawa Tengah". www.jurnal.unair.ac.id (Skripsi, Jurusan Sejarah Fakultas Sastra Universitas Diponegoro, Semarang)
- Rosaldo, M.Z., 1974. "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview", Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, edited, *Women, Culture, and Society*. California: Stanford University Press, 1974
- Sunarti, E., Selasa 22 Juli 2008. "Kemandirian Perempuan dalam Mewujudkan Keadilan dan Kesetaraan Gender". *Disampaikan pada Forum Analisis Kebijakan, Kementerian Negara Pemberdayaan Perempuan di Jakarta*.

Website

- Eriawan Risma *Peneliti Madya di PTFM-BPPT Jakarta*;
<http://industri.bisnis.com/read/20141014/257/264909/2015-kebutuhan-garam-industri-naik-5>, Diunduh tanggal 23 Januari 2015, jam 11.53)
- <http://www.kemenperin.go.id/artikel/4168/Industri-Garam-Dinilai-Bermasalah>, diunduh tanggal 23 Januari 2015, jam 09.35)
- Wamenperin: Indonesia Bisa Produksi Garam Industri, www.beritasatu.com/ekonomi/217306-wamenperin-indonesia-bisa-produksi-garam-industri.html
- Wiji Nurhayat – detikfinance, Sabtu, 22/02/2014 13:25 WIB.
- Wiji Nurhayat – detikfinance, <http://finance.detik.com/read/2014/02/22/132536/2505501/1036/indonesiaproduksi-garam-14-juta-ton-impornya-juga>, diunduh tanggal 23 Januari 2013 jam 09.46

RESPONDEN

Nama	Usia	Status Perkawinan	Pekerjaan	Alamat
Sunti	55	Janda	Petani garam	Krajan, jono
Marmi	35	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Siti Fatikatun	55	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Sulasih	25	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Rohma	50	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Sukarni	62	Menikah	Petani garam	Tawangharjo, Jono
Sriwahyuni	34	Menikah	Petani Garam	Tawangharjo, Jono
Kalsumi	60	Menikah	Petani Garam	Tawangharjo, Jono
Kastinem	63	Menikah	Petani garam dan padi	Krajan, jono
Munarni	60	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Rumiyati	57	Menikah	Guru dan Petani Garam	Krajan, jono
Rukinem	65	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Kurmiyati	41	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Nasyem	50	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Siti Musripah	50	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Siti Kosidah	38	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Suparti	35	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Jumiyati	56	Menikah	Petani garam	Krajan, jono
Sukiyem	62	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Karsiyem	62	Menikah	Petani Garam	Krajan, jono
Ridwan	75	Menikah	Pensiunan dan Petani garam	Krajan, jono
Suyatmi	59	Menikah	Petani garam	Krajan, jono
Sumarni	51	Menikah	Petani garam	Krajan, jono

PERAN DAN RELASI GENDER MASYARAKAT USING DALAM LAKON BARONG KEMIREN-BANYUWANGI

Wiwin Indarti, dan Abdul Munir

Universitas PGRI Banyuwangi Fakultas Bahasa dan Seni
Jln. Ikan Tongkol No. 22, Kertosari
wiwinindarti@gmail.com
monaire32@yahoo.com

Abstrak

Penelitian deskriptif kualitatif ini bertujuan untuk menganalisis peran dan relasi gender dalam pandangan dunia masyarakat adat Using Kemiren sebagaimana terepresentasikan dalam lakon Barong Kemiren dengan analisis struktural-feminis. Pengumpulan data diawali dengan studi pustaka dan studi lapangan dengan teknik wawancara, observasi, perekaman, pencatatan, dan pengarsipan. Hasil analisis yang berhubungan dengan peran dan relasi gender dalam lakon Barong Kemiren memperlihatkan adanya perlawanan tokoh perempuan terhadap dominasi tokoh laki-laki, seperti ditunjukkan dalam keberanian dan kebebasan tokoh-tokoh perempuan dalam lakon Barong Kemiren untuk menentukan pilihan hidupnya. Hal ini menunjukkan bahwa wacana kesetaraan gender telah ada pada kultur masyarakat Using sejak dahulu seperti terefleksikan dalam lakon Barong Kemiren.

Kata Kunci: peran gender, relasi gender, Barong Kemiren, masyarakat Using, analisis struktural-feminis

GENDER ROLES AND RELATIONS OF USING PEOPLE AS REFLECTED IN BARONG PERFORMANCE OF KEMIREN VILLAGE-BANYUWANGI

Abstract

The descriptive qualitative research aims at analyzing gender roles and relations in the worldview of Using Kemiren people as represented in Barong Kemiren traditional art performance by using structural and feminist approaches. Data are collected through library study and, then, followed by field study using interview, observation, recording and filing techniques. The research results that most of female characters in the performance showing resistance to the domination of patriarchy as seen clearly in their bravery and freedom in making their own life choices. These phenomena mean that gender equity theme has been there in Using culture of Kemiren people.

Keywords: gender roles, gender relations, Barong Kemiren, Using people, structural-feminist approaches,

I. PENDAHULUAN

Merebaknya isu pengarusutamaan gender (*gender mainstreaming*) dalam wacana internasional pada pertengahan tahun 1985 (Hidajati, 2001: 14 dalam Wiyatmi, 2008: 1) secara bertahap membangun kesadaran manusia mengenai posisi kaum perempuan yang masih termarginalkan; yaitu mengalami ketidakadilan perlakuan dalam segenap aspek kehidupan (sosial, budaya, ekonomi, dan politik) karena secara kodrati dianggap sebagai warga kelas dua (*the second sex*). Kajian feminis dilakukan untuk menguak kemungkinan adanya kekuatan patriarki yang membentuk peran jenis laki-laki dan perempuan, relasi antar keduanya, dan perlawanan terhadap dominasi tersebut, pun terhadap karya sastra.

Bahan kajian penelitian ini adalah lakon Barong Kemiren; salah satu ragam sastra lisan yang berupa pertunjukan drama yang terdiri dari empat lakon. Barong Kemiren merupakan

seni pertunjukan teater rakyat yang tumbuh dan berkembang di kalangan masyarakat adat Using Desa Kemiren Kabupaten Banyuwangi. Barong Kemiren yang meramu seni tari, seni suara, seni musik, serta seni peran ini masih sangat populer dan diapresiasi hingga saat ini oleh masyarakat Banyuwangi, utamanya yang tinggal di Desa Kemiren sebagai salah satu ikon seni tradisi yang menonjol.

Barong Kemiren ditampilkan pada berbagai kesempatan dan kepentingan; baik pada ritual formal maupun hiburan. Dengan kata lain, seni tradisi ini berfungsi sakral sekaligus profan. Secara sakral, Barong Kemiren merupakan unsur terpenting dalam ritual Ider Bumi, upacara tolak bala atau penolak penyakit, bencana, dan sebagainya yang diadakan pada setiap tanggal 2 bulan syawal dalam kalender Hijriah, dan Tumpeng Sewu, upacara bersih desa yang diselenggarakan pada setiap bulan Dzulhijjah dalam kalender Islam; berupa arak-arakan barong mengelilingi desa. Di sisi lain, Barong Kemiren juga ditampilkan pada acara pernikahan, khitanan, penyambutan tamu, festival kesenian, dan acara-acara lainnya. Pada konteks inilah Barong Kemiren bertransformasi menjadi tontonan (hiburan), meskipun unsur spiritual magis masih selalu berperan dalam setiap pertunjukannya.

Barong Kemiren menampilkan drama tari seperti pada umumnya teater tradisional lainnya, yaitu ketoprak, ludruk atau janger. Pertunjukan drama tari Barong Kemiren terdiri dari empat lakon yaitu *Jaripah*, *Panji Sumirah*, *Suwarti* dan *Singa Lundaya*. Pertunjukan seni tradisi tersebut telah disusun sedemikian rupa dan menjadi pakem yang ditampilkan dalam empat lakon secara berurutan dalam waktu semalam suntuk. Secara garis besar, pertunjukan Barong Kemiren adalah kisah perjuangan penduduk desa dalam membuka hutan untuk areal persawahan dan upaya mereka dalam menghadapi makhluk-makhluk halus yang ada di dalamnya.

Barong Kemiren menjadi bahan kajian karena studi pendahuluan mengungkap fakta karya yang sangat menarik; yaitu tampilnya 2 tokoh perempuan sebagai tokoh sentral dalam 2 lakon yang masing-masing berjudul *Jaripah* dan *Suwarti* serta 2 tokoh laki-laki sebagai tokoh sentral dalam 2 lakon yang masing-masing berjudul *Panji Sumirah* dan *Singa Lundaya*. Peneliti menarik hipotesa awal bahwa peran dan relasi gender dalam masyarakat adat Using Kemiren akan dapat dengan gamblang terlihat representasinya dalam lakon Barong Kemiren. Lakon Barong Kemiren merupakan refleksi dari pengetahuan, budaya, tradisi, dan *mindset* masyarakat yang melahirkannya, yaitu masyarakat adat Using Kemiren yang agraris. Sebagai salah satu jenis seni tradisi yang hingga saat ini masih terus terpelihara karena adanya proses regenerasi yang baik, Barong Kemiren merupakan wujud dari folklor atau sastra lisan masyarakat Using.

Sastra lisan (*oral literature*) adalah bagian dari tradisi lisan (*folklore/oral tradition*) atau kebudayaan lisan (*oral culture*) berupa pesan-pesan, cerita-cerita, atau kesaksian-kesaksian yang diwariskan secara turun-temurun secara lisan dari satu generasi ke generasi lainnya (Vansina, 1985: 27-28 dalam Taum, 2011: 10). Pesan, cerita, atau kesaksian tersebut disampaikan melalui tuturan atau nyanyian, dongeng, peribahasa, balada atau puisi sehingga pada akhirnya masyarakat dapat mewariskan sejarah lisan, hukum lisan, dan pengetahuan-pengetahuan lisan lainnya tanpa sistem tulisan dan sebagaimana disampaikan oleh Vansina bahwa tradisi lisan merupakan sebuah sumber pengetahuan akan masa lampau (Taum, 2011: 11).

Sebagaimana sastra modern, dalam memahami sastra lisan pertama-tama yang harus dilakukan adalah melakukan kajian struktural atas unsur-unsur yang terdapat di dalamnya. Analisis struktural merupakan prioritas utama sebelum diterapkannya pisau analisis yang lain karena makna unsur-unsur karya sastra hanya dapat ditangkap, dipahami sepenuhnya, dan dinilai atas dasar pemahaman tempat dan fungsi unsur itu di dalam keseluruhan karya sastra (Teeuw, 1983: 61 dalam Sugihastuti dan Suharto, 2002: 44).

Dalam kajian sastra terdapat 4 macam pendekatan, yaitu mimetik, pragmatik, ekspresif, dan objektif. Teori strukturalisme termasuk ke dalam pendekatan objektif karena memandang karya sastra sebagai mahluk yang otonom, terlepas dari alam sekitarnya, pembaca dan bahkan pengarangnya sendiri (Abrams, 1981: 36-37). Oleh karena itulah, pendekatan awal penelitian ini menganalisis karya sastra berdasarkan struktur intrinsiknya sendiri. Unsur intrinsik sebuah karya sastra, menurut Stanton (dalam Sugihastuti dan Suharto, 2002: 44-45) terdiri dari fakta, tema dan sarana sastra. Fakta cerita meliputi alur, latar, tokoh, dan penokohan. Tema adalah makna cerita, gagasan sentral, atau dasar cerita yang berpangkal pada alasan tindakan atau motif tokoh. Sarana sastra adalah teknik yang digunakan pengarang untuk memilih dan menyusun detail-detail cerita menjadi suatu pola yang bermakna.

Dalam mengungkap peran dan relasi gender dalam lakon Barong Kemiren digunakan analisis feminis. Analisis feminis merupakan salah satu ragam kritik sastra yang lahir sebagai respons terhadap merebaknya wacana feminisme di berbagai penjuru dunia; yaitu bahwa prasangka gender cenderung menomorduakan perempuan karena menilai perempuan berbeda secara universal dengan laki-laki. Feminisme sendiri, secara harfiah, dapat diartikan sebagai gerakan kaum perempuan dalam menuntut kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan (Moeliono, 1993: 241 dalam Sugihastuti dan Suharto, 2002: 61) dalam segenap aspek kehidupan.

Kritik sastra feminis oleh Jonathan Culler diartikan sebagai *reading as a woman*, membaca sebagai perempuan. Yang dimaksud dengan membaca sebagai perempuan di sini adalah bahwa ada perbedaan penting dalam jenis kelamin dan perebutan makna karya sastra (Sugihastuti dan Suharto, 2002: 7). Kritik sastra feminis menawarkan pandangan bahwa pembaca perempuan dan kritikus perempuan membawa persepsi, pengertian, dan dugaan yang berbeda pada pengalaman membaca karya sastra apabila dibandingkan dengan laki-laki.

Dalam perkembangan paradigma kritik sastra, kritik sastra feminis termasuk revolusioner karena hendak menumbangkan wacana dominan yang dibentuk oleh suara tradisional yang bersifat patriarkal (Ruthven, 1985: 6 dalam Wiyatmi, 2008: 8). Hal ini diawali dengan pecahnya Revolusi Perempuan di Amerika pada tahun 1960-an yang menyadarkan para ilmuwan feminis bahwa selama ini kajian sosial cenderung *male bias* dan mengusung pendekatan kuantitatif konvensional (menganalisis data melalui sudut pandang laki-laki) yang, karenanya, sama sekali tidak mengungkap persoalan yang dihadapi oleh perempuan (Sihite, 2007: 85 dalam Wiyatmi, 2008: 8). Dalam pelaksanaannya, kritik sastra feminis tidak mencari metodologi atau model konseptual tunggal, namun menjadi pluralis dalam teori dan praktiknya. Hal yang penting adalah jiwa analisisnya: analisis gender - yang salah satunya mengungkap peran dan relasi gender.

Peran gender berhubungan dengan pembagian peran laki-laki dan perempuan yang secara sosial dirumuskan berdasarkan polarisasi stereotipe seksual maskulinitas-femininitas. Contoh peran gender, misalnya laki-laki ditempatkan sebagai pemimpin dan pencari nafkah karena dikaitkan dengan anggapan bahwa laki-laki adalah mahluk yang lebih rasional, lebih kuat, serta identik dengan sifat-sifat superior lainnya, dibandingkan dengan perempuan. Sementara perempuan dianggap memiliki tugas utama untuk melayani suami. Kalau perempuan bekerja, maka akan dianggap sebagai pekerjaan sampingan atau membantu suami, karena mencari nafkah dianggap sebagai tugas suami (Fakih, 2008: 16).

Relasi gender adalah pola hubungan antara laki-laki dan perempuan yang dikonstruksi secara sosial. Dalam relasi gender, kelompok gender tertentu dianggap memiliki kedudukan yang lebih tinggi (mendominasi), yang didominasi, dan yang setara. Dalam masyarakat patriarkal, lelaki dianggap memiliki kedudukan yang dominan, sementara perempuan berada dalam subordinasi. Relasi yang tidak setara dan lebih bersifat dominasi-subordinasi

tersebut pada akhirnya memberi peluang munculnya berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan baik di dalam wilayah rumah tangga, seperti kekerasan fisik, psikis dan ekonomi (Wiyatmi, 2008: 6). Selanjutnya relasi gender yang tidak setara juga menimbulkan persoalan dalam hubungannya dengan seksualitas dan perkawinan, hingga menimbulkan kekerasan seksual.

Berdasarkan pendataan peneliti, beberapa penelitian mengenai Barong Kemiren sebelumnya lebih mefokuskan pada struktur cerita, bentuk pertunjukan, makna simbolis maupun peran dan fungsinya dalam masyarakat Using.

Rahayu dalam tesisnya yang berjudul *Barong Using dalam Upacara Ider Bumi di Desa Kemiren Banyuwangi Jawa Timur*, yang kemudian dibukukan bersama Hariyanto dengan dengan judul *Barong Using: Aset Wisata Budaya Banyuwangi* (Rahayu dan Hariyanto, 2008), menekankan fokus pembahasannya pada makna simbolis dan fungsi Barong Kemiren dalam Upacara Ider Bumi. Menurut Rahayu (2008: 208-209), Barong Kemiren merupakan simbol identitas masyarakat Using dalam kehidupan mistik spiritual, nilai kepahlawanan, solidaritas atau kerukunan dan sistem perkawinan. Lebih lanjut Rahayu (2008: 209) mengungkapkan bahwa Barong Kemiren secara primer memiliki fungsi sebagai sarana ritual bersih desa, ritual kesuburan, sarana pengobatan, penghormatan leluhur, hiburan dan media pendidikan.

Sulistiyani (2006) dalam penelitiannya yang berjudul *Barong Trisna Budaya: Sebuah Pertunjukan Rakyat di Banyuwangi: Tinjauan Struktur Dramatik dan Fungsi* menelaah struktur dramatik Barong Trisna Budaya (Barong Kemiren) yang terbagi atas empat lakon dan fungsi Barong Kemiren dalam masyarakat Using yaitu fungsi estetis, fungsi sosial dan fungsi ekonomi.

Dewi (2013) dalam penelitiannya yang berjudul *Kajian Bentuk Pertunjukan Barong Lancing di Desa Kemiren Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi* mendalami medium pembentuk pertunjukan Barong Lancing. Menurut Dewi (2013: 19) Barong Lancing merupakan hasil pengembangan dari pertunjukan Barong Kemiren dan pengembangan yang terjadi adalah pada struktur penyajian yang meliputi alur cerita, penokohan, iringan musik, dan tata busana.

Ariani (2012: 433-461) melakukan kajian seni tradisi barong dan relasinya dengan mitologi masyarakat Using. Kajian tentang seni tradisi Barong Using tersebut menggunakan analisis struktural Levi-Strauss yang mengungkap adanya oposisi biner dan menunjukkan adanya tiga relasi (analogis, transformasi dan kooperatif) dalam struktur cerita seni tradisi Barong Kemiren.

Dari sejumlah penelitian ada satu lagi penelitian mengenai barong kemiren yang pernah diterbitkan Patrawidya, yaitu Patrawidya Volume 13, No.3, September 2012, menggunakan analisis struktural Levistraus dan pembahasan yang pernah dilakukan terhadap Barong Using tersebut, bisa disimpulkan bahwa belum pernah ada yang mengkaji struktur cerita lakon Barong Kemiren dengan menggunakan analisis kritik sastra feminis terutama dalam hal representasi peran dan relasi gender. Secara garis besar tujuan dari penelitian ini adalah melacak dan merumuskan peran dan relasi gender dalam pandangan dunia (*worldview*) masyarakat Using Kemiren sebagaimana terepresentasikan secara tersurat maupun tersirat dalam lakon Barong Kemiren.

Penelitian ini merupakan sebuah rancangan penelitian deskriptif kualitatif yang menggunakan dua pisau analisis; yaitu analisis struktural dan feminis. Analisis struktural dimaksudkan untuk mengkaji bobot estetis unsur-unsur lakon Barong Kemiren, yaitu alur, tokoh,tema dan latar. Sementara itu analisis feminis dipilih untuk menggambarkan dan menilai kekuatan hubungan antara unsur-unsur lakon Barong Kemiren dengan peran dan relasi gender dalam pandangan dunia (*worldview*) masyarakat adat Using Kemiren.

Tahapan penelitian yang berlokasi di Desa Kemiren, Kabupaten Banyuwangi ini secara lengkap disajikan sebagai berikut:

(1) Perumusan Masalah (pada tahap ini peneliti menyatakan secara jelas masalah-masalah penelitian yang membimbing peneliti dalam mengumpulkan data dan mengarahkan peneliti dalam menyusun teori), (2) Pengkajian Teori atau Studi Pustaka (pada tahap ini peneliti mengkaji teori-teori yang relevan dengan objek penelitian, yaitu teori-teori tentang sastra lisan, analisis struktural dan feminis. Teori yang dikaji digunakan sebagai pembandingan sekaligus konfirmasi data dalam analisis penelitian), (3) Pengumpulan Data Lapangan (pengumpulan data di lapangan dilakukan dengan teknik wawancara, observasi, perekaman, pencatatan, dan pengarsipan. Setiba di lapangan, yang akan dilakukan peneliti adalah a) segera menemui 'Genius Local' atau pewaris aktif (*active bearer*) folklor Barong Kemiren untuk diwawancarai tentang serba-serbi lakon Barong Kemiren, b) melakukan observasi terhadap pementasan lakon Barong Kemiren secara langsung dari gejala luarnya sampai dalamnya dan menggambarkan atau mendeskripsikan secara tepat hasil pengamatan tersebut, c) mengumpulkan data-data mengenai konteks sosial dan lingkungan kebudayaan masyarakat adat Using Kemiren yang mencakup latar belakang sejarah, gambaran geografis dan demografis, agama dan kepercayaan, korpus kebudayaan yang lebih luas, dan kehidupan sastra pada umumnya di daerah tersebut dan melakukan pengarsipan secara rapi bahan-bahan folklor. Perekaman dan pencatatan digunakan untuk mendapatkan data utama penelitian yang berupa drama lisan. Teknik pencatatan bisa dipergunakan untuk mentranskripsikan hasil rekaman menjadi bahan tertulis dan mencatat berbagai aspek yang berkaitan dengan suasana penceritaan dan informasi-informasi lain yang dipandang perlu selama melakukan wawancara dan observasi. Untuk melengkapi data-data lapangan, peneliti akan menggunakan kamera foto untuk mengabadikan kegiatan penuturan ataupun ritual-ritual lain yang menyertai pementasan lakon Barong Kemiren, (4) Analisis Data (data yang telah berhasil dikumpulkan diolah dengan analisis struktural yang meliputi alur, tokoh, tema dan latar serta analisis kritik sastra feminis guna mengungkapkan peran dan relasi gender para tokoh dalam lakon Barong Kemiren, (5) Penarikan Simpulan (pada tahap ini ditarik kesimpulan yang menunjukkan peran dan relasi gender dalam lakon Barong Kemiren dengan kajian struktural feminis.

II. SELAYANG PANDANG BARONG KEMIREN

Barong merupakan nama untuk menyebut binatang mitologis yang dijumpai dalam masyarakat Jawa dan Bali. Binatang tersebut keberadaannya diyakini memiliki kekuatan magis dan dianggap suci oleh masyarakat yang mempercayainya. Soedarsono (dalam Rahayu dan Hariyanto, 2008: 27) mengungkapkan bahwa Barong merupakan perwujudan makhluk keramat yang hanya ada pada cerita mitologi saja berdasarkan kepercayaan masyarakat dan menjadi pelindung dari makhluk-makhluk jahat, penyembuh penyakit, penawar magi hitam dan sebagai manifestasi kebaikan. Sementara Pigeaud dalam Rahayu dan Hariyanto (2008: 27) menyebut Barong (Jawa: *Barongan*) dengan istilah 'penyamaran', yaitu pertunjukan yang menggambarkan binatang, hantu atau makhluk dari alam lain.

Barong merupakan salah satu ikon seni tradisi di Banyuwangi. Beberapa desa yang dihuni masyarakat Using memiliki barongnya masing-masing, namun yang paling terkenal dan melegenda karena tidak hanya berfungsi profan sebagai tontonan, tetapi terkait erat dengan kepercayaan penduduknya (sebagai sarana ritual) adalah Barong Kemiren. Barong Kemiren merupakan perwujudan seni barong yang berbeda dari Barong Jawa, Bali atau Barong dalam tradisi Cina. Meskipun demikian, unsur-unsur serapan dari berbagai budaya lain tersebut cukup kentara memperkaya kesenian ini. Secara fisik wujud Barong Kemiren sangat mudah dibedakan dengan Barong lain. Barong Kemiren berwujud hewan raksasa bersayap dan bermahkota dengan mata besar melotot serta taring mencuat keluar. Mahkota

(mekutha atau tropong) yang dipakai oleh Barong Kemiren dikombinasikan dengan jamang dan gelung supit urang. Mekutha atau tropong adalah penutup kepala berbentuk kerucut (Jawa: kuluk) yang biasa digunakan sebagai atribut tata busana wayang, sedangkan jamang adalah hiasan pelengkap dari mekutha dan gelung supit urang adalah motif atau model dandanan rambut berbentuk seperti udang (Soedarsono, 1997: 289 dalam Indiarti, 2013: 51). Barong Kemiren memiliki empat sayap dengan dua sayap di masing-masing bagian kanan dan kiri tubuhnya. Prototipe Barong Kemiren tersebut tidak dijumpai pada bentuk-bentuk barong manapun. Barong Kemiren dimainkan oleh dua orang yang bertugas memainkan pada bagian kepala dan bagian ekor, sehingga Barong Kemiren diasosiasikan sebagai hewan berkaki empat.

Walaupun secara umum asal-usul Barong Banyuwangi, selalu dikaitkan dengan Kemiren, sesungguhnya pertunjukan barong berasal dari Dandang Wiring (sekarang daerah Perliman) di Kecamatan Kota Banyuwangi yang saat itu dipimpin oleh Mbah Sukib (Sucipto, wawancara, 11 September 2015). Walaupun sangat nyata kemiripannya dengan Barong Ket dari Bali, namun pembuatan Barong Banyuwangi oleh Mbah Sukib tersebut berdasarkan imajinasinya sendiri (Beatty, 2003: 78). Hal itu nampak dari adanya ciri pembeda dengan jenis barong dari Bali, yaitu keberadaan sepasang sayap pada Barong Banyuwangi.

Pada tahun 1920-an Mbah Sukib yang sudah mulai tua sepakat menjual Barong dan perlengkapan musiknya pada Mbah Salimah di bagian timur Desa Kemiren (Beatty, 2003: 78). Buyut Salimah adalah salah satu juru kunci makam Buyut Cili dan perantara roh Buyut Cili. Suatu saat roh Buyut Cili memerintahkan untuk membeli Barong dari Mbah Sukib. Namun demikian, karena beberapa anggota kelompok Barong Dandang Wiring enggan melepas (menjual) barongnya, maka Mbah Sukib akhirnya sepakat untuk membuat tiruannya dari kayu Pule, sesuai dengan titah Buyut Cili (Sucipto, wawancara, 15 September 2015). Sebelum digunakan kepala barong tersebut diberi kemenyan dan ditunggu hingga muncul tanda-tanda Buyut merestui si bakal pemain Barong. Setelah berpuasa dan melakukan puja selama 44 hari, muncul pertanda dan kepala Barong tersebut siap digunakan (Beatty, 2003: 78).

Di Kemiren terdapat tiga kelompok kesenian Barong yang aktif melakukan pentas, baik dalam bentuk pertunjukan drama tari, arak-arakan maupun atraksi tarian Barong. Kelompok Barong utama di Kemiren adalah kelompok Barong Tuwek yang dikenal juga dengan nama Kelompok Seni Barong Tresno Budoyo. Kelompok Barong yang beranggotakan 25 orang ini dipimpin oleh ahli waris Barong Kemiren generasi ke lima, yaitu Mbah Sapi'i dan Mbah Saki. Seperti diungkapkan oleh Rahayu dan Hariyanto (2008: 53) bahwa Barong Using diciptakan pertama kali di Kemiren oleh Mbah Salimah yang kemudian disempurnakan oleh Buyut Tampa. Sebagai pewaris cikal bakal Barong Kemiren maka kelompok Barong Tuwek yang berlatih pada setiap rabu malam ini merupakan kelompok Barong yang memegang peran utama dalam ritual adat di Kemiren seperti dalam arak-arakan Barong Ider Bumi dan Tumpeng Sewu. Dalam hal pertunjukan drama tari, kelompok Barong Tuwek ini memegang teguh pakem lakon Barong dan tidak memainkan lakon-lakon lain.

Kelompok Barong yang kedua adalah kelompok Barong Sapu Jagad pimpinan Bapak Sucipto yang dikenal juga dengan kelompok Barong Lancing. Kelompok Barong yang beranggotakan 35 orang ini dalam pertunjukannya menampilkan lakon-lakon bukan pakem dan merupakan kisah-kisah rekaan hasil kreatifitas dari pimpinan kelompok tersebut, di antaranya lakon *Geger Cilacap*, *Sarjulo Kamandoko*, *Pendekar Alas Purwo*, *Alap-alap Bojonegoro*, *Satrio Alas Sembulungan*, dan *Lahirnya Maeso Anggoro*. Selain itu mereka juga sering diundang untuk arak-arakan maupun atraksi tari Barong dalam hajatan maupun acara-acara lain. Meskipun kelompok Barong yang berlatih pada setiap minggu malam ini secara umum lebih banyak memiliki fungsi profan sebagai seni pertunjukan

rakyat dibandingkan dengan Barong *Tuwek*, namun sakralitas dan hal-hal yang bersifat magis tetap melekat juga pada kelompok Barong ini. Pembentukan kelompok Barong Sapu Jagad merupakan *titah* (perintah) langsung dari Buyut Cili lewat Mbah Saki dalam kondisi kerasukan (*trance*) serta munculnya *ndaru* (semacam cahaya mistis) di rumah Bapak Sucipto (Sucipto, wawancara, 15 September 2015). Keberadaan Barong Sapu Jagad, pada beberapa hal, bisa dilihat sebagai media pewarisan tradisi seni Barong kepada generasi yang lebih muda.

Kelompok Barong yang ketiga adalah Kelompok Barong Sawung Alit yang dipimpin oleh Pak Saperi. Para pemainnya terdiri dari 32 anak Kemiren usia SD hingga SMP sehingga sering disebut juga Barong Cilik. Sebagaimana halnya Kelompok Barong Sapu Jagad, Kelompok Barong Cilik yang berlatih pada setiap hari libur sekolah ini juga merupakan media pewarisan dan regenerasi seni Barong Kemiren pada generasi yang paling dini.

Ketiga kelompok Barong Kemiren tersebut, dalam pagelaran seni pertunjukan rakyat, memiliki penggemarnya masing-masing tergantung keinginan dan kebutuhan para penanggap. Dalam ritual adat Ider Bumi dan Tumpeng Sewu di Kemiren, ketiga kelompok Barong tersebut ikut berperan aktif dalam arak-arakan keliling desa dengan dipimpin oleh kelompok Barong *Tuwek* Tresno Budoyo sebagai 'aktor utama' prosesi ritual tersebut.

Dalam pementasannya, tata panggung yang dipakai drama tari Barong Kemiren menggunakan dekorasi gapura berlukiskan tokoh Barong di masing-masing sisinya. Untuk mendukung alur cerita juga digunakan latar lukisan yang disesuaikan dengan alur cerita yang dibawakan. Perangkat musik yang mengiringi pertunjukan Barong yaitu *gambang*, *bonang*, *slenthem*, *gong*, *kendang*, serta *kecrek* sebagai unsur tambahan yang menjadi ciri khas iringan musik Barong. Seluruh pemain Barong adalah laki-laki. Tokoh perempuan pada pertunjukannya juga diperankan oleh laki-laki yang berdandan selayaknya perempuan. Pada saat penelitian ini dilakukan, pemeran tokoh perempuan dalam pertunjukan Barong, yaitu pemeran Jaripah, Istri Mbah Gembreng, Ibu Suwarti, Suwarti, Siti Sundari, Siti Ambari dan seorang pembantu Pak Suwarti dimainkan oleh para waria.

Unsur magis sangat kuat melekat pada kesenian Barong Kemiren. Unsur magis tersebut yang berupa adegan kesurupan (*trance*) menjadi salah satu ciri khas kesenian dan ritual adat yang berkembang di masyarakat Using. Menurut keyakinan masyarakat Kemiren, Buyut Cili berperan dalam setiap pertunjukan Barong. Barong yang dikembangkan oleh Buyut Tampa dipercayai sebagai gagasan leluhur masyarakat Kemiren, Mbah Buyut Cili. Sosok yang sangat dihormati oleh masyarakat ini dipercaya sebagai *dhanyang* (roh penjaga desa) Kemiren. Menurut kepercayaan masyarakat Kemiren, Buyut Cili keluar keliling kampung setiap malam Senin dan malam Jum'at dan menjelmakan diri dalam wujud macan atau anjing besar. Sebelum pertunjukan dimulai pada malam hari, biasanya sang pawang mendatangi petilasan Buyut Cili untuk melakukan ritual tertentu yang bertujuan agar pertunjukan diberi kelancaran. Oleh karena itulah, pada puncak pertunjukan, pemain yang berperan memainkan macan-macanan dalam pertunjukan Barong mengalami kerasukan (*trance*) yang bagi masyarakat dipercayai sebagai merasuknya roh Buyut Cili ke dalam tubuh sang pemain.

III. ANALISIS STRUKTURAL LAKON BARONG KEMIREN

Pertunjukan dramatari Barong Kemiren lazimnya berlangsung selama semalam suntuk mulai pukul delapan malam hingga pukul empat pagi (menjelang sholat subuh dilangsungkan). Pergelaran dramatari ini selalu diawali dengan ritual yang dipimpin oleh *penjangkung* (pawang) Barong untuk memohon keselamatan dan kesuksesan pertunjukan tersebut. Ritual tersebut diawali dengan laku membakar kemenyan dan memberikan sesaji peras berupa kapur sirih, pisang raja, beras dan kelapa. Seluruh sesaji tersebut diletakkan

tepat di bawah kepala Singa Barong (*macan-macanan*) yang pada akhir pertunjukan akan mengalami *trance*/ kerasukan. Selanjutnya para *panjak* (penabuh) menyajikan beberapa *gending* (lagu) sementara para penari bersiap-siap di dalam *tobong* di balik layar. Dibunyikannya gamelan menandai akan dimulainya pertunjukan. Tepat pukul 21.00 WIB pertunjukan diawali dengan Jejer Barong, sebuah tari yang dikarang oleh Mbah Tampa dengan iringan Gending *Barong Prejeng*, *Kentrungan*, *Lebak-lebak*, *Gurit Mangir*, *Jaran Dawuk* dan *Ana Lintang Ana Srengenge*. Apabila pertunjukan diawali lebih larut maka Gending *Gurit Mangir* dan *Jaran Dawuk* tidak dimainkan. Selanjutnya adalah Tari Semboran, sebuah tari yang menggambarkan dua pasang muda-mudi yang kemudian saling bertukar pasangan. Menurut Pak Sucipto (wawancara, 18 September 2015), hal tersebut sebenarnya memberikan peringatan kepada penonton bahwa yang seperti ini sebaiknya tidak terjadi di Kemiren, seperti makna istilah *Semboran* yaitu *Ojo nyembori rabine/ demenane wong* (Jangan mengganggu istri atau kekasih orang lain). Pesan serupa dipertegas di akhir pentas, yaitu berubahnya Lundaya menjadi macan untuk selamanya setelah dia mencuri istri orang lain (Pak Mantri). Kemudian lakon pertama, yaitu lakon Jaripah, berlangsung hingga pukul 23.00 WIB. Lakon kedua yaitu Panji Sumirah berlangsung hingga pukul 01.00 WIB. Lakon ketiga dengan lakon Suwarti berlangsung hingga pukul 02.30 WIB. Sebagai klimaksnya adalah lakon Lundaya Singa Barong yang berlangsung hingga pukul 04.00 WIB dan ditutup dengan adegan kesurupan Tokoh Singa Barong. Kemunculan Singa Barong merupakan pengingat yang jelas bagi para warga Kemiren tentang kekuatan dunia supranatural Buyut Cili.

Struktur drama menurut Kernodde (1967: 339 dalam Ikasari, 2001: 11) merupakan *basic materials* atau bahan inti dari sebuah drama. Berikut ini paparan analisis struktur drama dalam pertunjukan Barong Kemiren yang terdiri dari alur, tokoh, tema dan latar.

A. Alur

Aristoteles dalam karyanya yang berjudul *Poetics* menjelaskan bahwa alur/ plot merupakan serangkaian peristiwa yang saling berkaitan satu sama lain sehingga memiliki kesatuan (dalam Ikasari, 2001: 12). Senada dengan itu adalah pendapat Forster dalam Holman, *A Handbook to Literature* (1981: 335) bahwa serangkaian narasi dalam sebuah plot harus memiliki hubungan sebab akibat. Plot tradisional biasanya terdiri dari eksposisi, konflik dan penyelesaian atau, dalam istilah Barnet dkk., disebut dengan *rising action*, *climax* dan *falling action* (dalam Ikasari, 2001: 12).

Barong Kemiren merupakan bentuk kesenian rakyat yang tumbuhnya jauh dari pusat kebudayaan Jawa (Keraton Yogya dan Solo) sehingga benar-benar menggambarkan kehidupan rakyat desa dan bukannya kehidupan bangsawan (tidak istana-sentris). Pertunjukan Barong Kemiren memiliki alur yang sudah pakem dan tidak dikenal adanya skenario tertulis. Jadi, sebagaimana pertunjukan rakyat yang lain, jenis adegan yang ditampilkan telah memiliki pola yang teratur dan mapan. Struktur alur dalam empat lakon Barong Kemiren dibagi secara umum menjadi tiga bagian, yaitu awal, tengah dan akhir. Jika ditinjau dari segi penyusunan peristiwa atau bagian-bagian yang membentuknya, empat lakon tersebut menggunakan alur kronologis atau progresif. Seluruh cerita dalam lakon Barong Kemiren dimulai dari eksposisi, melampaui komplikasi dan klimaks yang berawal dari konflik tertentu, dan berakhir pada pemecahan atau penyelesaian.

Secara berurutan memang terdapat empat lakon dalam pertunjukan Barong Kemiren, yaitu *Lakon Jaripah*, *Lakon Panji Sumirah*, *Lakon Suwarti*, dan *Lakon Singa Lundaya*, namun sebenarnya antara satu lakon dengan lakon yang lain tidak saling berkaitan secara langsung. Berikut ini alur/ plot dari masing-masing lakon dalam Barong Kemiren. Penyusunan alur/plot dalam Barong Kemiren ini didasarkan atas hasil pengamatan langsung peneliti saat pentas Barong Kemiren yang digelar pada sebuah hajatan warga

Kemiren pada tanggal 6 September 2015. Catatan hasil pengamatan langsung tersebut juga dielaborasi dengan hasil wawancara peneliti dengan Sucipto pimpinan grup Barong Sapu Jagad Kemiren pada tanggal 15 September 2015.

Lakon Jaripah diawali dengan adegan yang menggambarkan tokoh Jaripah yang sedang bermain-main dengan Sinar Udara, binatang peliharaannya yang berwujud Barong. Permulaan konflik muncul saat suatu hari tiba-tiba Sinar Udara menghilang entah kemana. Jaripah yang sedang mencari-cari binatang kesayangannya lantas bertemu dengan 3 bersaudara Blendhung, Blendhang, dan Bledhus dan mengadakan sayembara untuk menemukan Sinar Udara. Dalam perjalanan selanjutnya mencari-cari Sinar Udara, Jaripah bertemu dengan Tiyang Iris/ Paman Iris. Jaripah tak lupa bertanya apakah lelaki itu melihat binatang peliharaannya. Paman Iris bergegas pulang karena ciri-ciri Sinar Udara yang disebutkan Jaripah mirip dengan binatang yang berhasil dia tangkap (seekor kupu cedhung yang pada awalnya selalu mengisap habis cairan aren yang dideresnya setiap hari berhasil dijala dan dimasukkan ke kandang, tetapi kemudian berubah wujud menjadi barong). Ternyata makhluk itu memang benar Sinar Udara. Paman Iris kemudian melepaskan Sinar Udara agar memilih tuannya. Pada kesempatan pertama dan kedua Sinar Udara memilih Paman Iris, tapi kemudian berpindah ke Jaripah pada kesempatan ketiga. Komplikasi dan konflik meningkat ketika Jaripah yang semula bersedia menikah dengan siapa pun yang berhasil menemukan binatang peliharaannya akhirnya mangkir. Ia memaksa Paman Iris bertarung dengan Sinar Udara. Berkat kesaktiannya, Paman Iris mampu mengalahkan Sinar Udara hingga menemui ajalnya. Dengan pesona dan dominasinya atas Paman Iris, Jaripah mampu membujuk Paman Iris untuk menghidupkan kembali Sinar Udara. Paman Iris pun tak mampu menolak permintaan Jaripah. Sinar Udara dihidupkan kembali oleh Paman Iris. Kebangkitan Sinar udara dari kematian membuat Jaripah mampu menyatukan kesaktiannya dengan Sinar Udara dan membuat kekuatan Jaripah berlipat. Klimaks memuncak dengan adegan pertarungan antara Jaripah dengan Paman Iris. Penyelesaian dari lakon ini diakhiri dengan kematian Paman Iris dan berkumpulnya kembali Jaripah dengan Sinar Udara.

Lakon Panji Sumirah diawali dengan adegan Panji Sumirah berkumpul dengan para pembantunya. Konflik dimulai ketika mereka berencana untuk memabat Wana Tribaya, hutan yang ditumbuhi tanaman kemiri, pohon durian, dan aren seperti dalam wangsit yang diterimanya, untuk dijadikan pemukiman. Setelah itu mereka menyampaikan maksudnya kepada suami-istri Mbah Gembreg yang menjadi juru kunci hutan tersebut. Setelah merestui niat Panji Sumirah, Mbah Gembreg selanjutnya juga memberikan keris pusaka agar Panji Sumirah mudah menghalau segala rintangan yang menghalanginya mencapai tujuan. Konflik berikutnya terjadi ketika iring-iringan Panji Sumirah bersua dengan kawanan raksasa yang merupakan penghuni hutan tersebut. Peperangan tidak bisa lagi dielakkan. Akhirnya para raksasa dapat ditumpas. Konflik dan komplikasi meningkat ketika Panji Sumirah, dalam upayanya memabat Wana Tribaya, bertemu dengan para peri atau jin perempuan yang tinggal di sebuah Wringin Kurung Kembar yang dijaga oleh Garuda Sawung Alit. Makhluk supranatural penguasa hutan itu menentang maksud dan keberadaan Panji Sumirah di hutan tersebut. Maka terjadilah pertempuran antara Panji Sumirah dengan 44 jin perempuan. Cerita mencapai klimaks ketika Panji Sumirah berhasil membunuh 43 jin dan merebut jin tercantik yang sempat diselamatkan oleh Garuda Sawung Alit. Sebagai penyelesaian, jin perempuan itu dinikahkan dengan salah seorang pembantunya dalam sebuah resepsi pernikahan yang dimeriahkan dengan pagelaran tari Gandrung Paju dan tontonan Madura dari Kampung Ujung.

Lakon Suwarti diawali dengan adegan Pak Suwarti dan istrinya tengah menenangkan Suwarti kecil yang terus menangis. Agar bayinya tenang, mereka menggendongnya berjalan-jalan hingga ke tepi hutan. Di tempat itu mereka bertemu dengan sepasang suami isteri. Keduanya meminta pekerjaan pada Pak Suwarti. Konflik dimulai ketika Pak Suwarti

meminta keduanya untuk menjaga bayinya karena ia akan pergi ke kota. Sepeninggal Pak Suwarti, kedua pengasuh baru Suwarti tidak segera pulang tetapi bermalam di tepi hutan tersebut. Konflik dan komplikasi memuncak ketika si bayi Suwarti diambil oleh Dodok Maling, sesosok makhluk supranatural berwujud macan, yang merupakan penjaga hutan tersebut. Karena menginap tanpa pamit, maka penjaga hutan tersebut marah dan mencuri bayi Suwarti. Klimaks cerita berakhir ketika kedua pengasuh Suwarti menyadari kekeliruannya dan meminta maaf kepada si penjaga hutan. Akhirnya bayi Suwarti dikembalikan tanpa kurang suatu apapun. Sepulangnya dari hutan Suwarti dimandikan di sungai yang aliran airnya *santer* (deras) dan *gedhi* (besar) agar Suwarti lekas *pinter* (pintar) dan besar. Maka benarlah, tak lama kemudian Suwarti telah berubah menjadi gadis remaja. Adegan berikutnya menggambarkan gadis Suwarti dan pemuda Suwarno yang saling jatuh cinta. Di saat mereka sedang memadu kasih, datanglah Pak Janoko (paman Suwarti) untuk memastikan keseriusan hubungan mereka. Pada akhirnya Pak Janoko memberitahukan rencana pernikahan mereka kepada orangtua Suwarti. Penyelesaian atau akhir cerita ditutup dengan adegan orangtua Suwarti yang meresmikan hubungan Suwarti dan Suwarno dalam sebuah pesta pernikahan yang meriah.

Lakon Singa Lundaya diawali dengan paparan adegan Pak Mantri yang berpamitan kepada kedua istrinya (Siti Sundari dan Siti Ambari) dan dua orang pembantunya untuk bertugas ke luar kota dalam waktu yang lama. Pak Mantri berpesan kepada kedua istrinya agar menjaga diri mereka baik-baik. Kepada para pembantunya ia juga berpesan agar mereka menjaga rumah dan kedua istrinya. Sementara itu di tempat lain nampak adegan Lundaya yang menghadap gurunya untuk belajar ilmu kesaktian. Awal konflik muncul ketika Lundaya yang telah memiliki kesaktian jatuh cinta pada Siti Ambari. Setelah mengetahui bahwa Pak Mantri meninggalkan rumah dalam waktu yang lama, maka Lundaya sering sekali menemui Siti Ambari secara sembunyi-sembunyi untuk memadu kasih. Karena telah didasari oleh perasaan suka sama suka, maka suatu hari Lundaya membawa lari Siti Ambari dari rumah Pak Mantri. Konflik berlanjut ketika Pak Mantri yang sudah pulang ke rumah marah dan menantanginya untuk diuji kesaktiannya. Tubuh Lundaya diikat kuat dengan tali, tetapi ternyata dia mampu melepaskan diri dari ikatan tersebut tanpa bantuan siapa pun. Dengan begitu Lundaya memenangkan Siti Ambari untuk dijadikan istrinya. Konflik dan komplikasi muncul karena kemudian Siti Ambari diberitahu oleh Garuda Sawung Alit bahwa Lundaya bukanlah manusia biasa, namun jin yang menjelma sebagai manusia. Setelah mengetahui hal itu, Siti Ambari menjauh dan berusaha meninggalkan Lundaya. Lundaya marah dan mengejar Siti Ambari, namun Siti Ambari segera diselamatkan oleh Garuda Sawung Alit. Mengetahui hal itu, Lundaya semakin marah dan berubah wujud menjadi macan. Klimaks memuncak saat Lundaya marah membabi buta bergerak hingga ke luar arena pertunjukan. Pada saat itulah penari macan-macanan bagian depan kesurupan. Penyelesaian lakon ini berakhir dengan masuknya *penjangkung* atau pawang barong untuk menyadarkan tokoh Lundaya yang sedang berada dalam kondisi *trance* (kerasukan). Dengan kembalinya kesadaran tokoh Lundaya maka berakhir pulalah seluruh pertunjukan Barong Kemiren.

B. Tokoh

Tokoh-tokoh yang ada dalam pertunjukan Barong Kemiren adalah manusia, raksasa, binatang jadi-jadian dan jin. Tokoh-tokoh yang terdiri dari berbagai macam makhluk tersebut menyiratkan pandangan dunia masyarakat adat Using Kemiren yang menganggap semuanya sebagai sesama makhluk Tuhan yang harus bekerja sama dan tidak boleh saling abai. Oleh karena itulah, masyarakat Using dikenal sebagai masyarakat yang kental dengan adat yang mengatur hubungan manusia dengan makhluk lainnya agar tetap tercipta harmoni atau kondisi selamat.

Dalam lakon *Jaripah* Terdapat 6 tokoh yang muncul yaitu; Jaripah, Barong Sinar Udara, Blendhung (Juru Tambur), Blendhang (Juru Layar), Bledhus (Juru Kemudi) dan Paman Iris. Tidak semua tokoh memiliki peran penting dalam lakon ini. Tokoh utama dalam lakon ini adalah Jaripah, Sinar Udara dan Paman Iris, sementara ketiga tokoh yang lain perannya hanya sebagai pelengkap.

Jaripah memiliki karakter yang kompleks. Tak hanya digambarkan sebagai seorang perempuan yang cantik dan manja sehingga mampu memikat hati setiap lelaki, dia juga percaya diri, berani, ekstrovert, dan ambisius. Jaripah juga dikaruniai kesaktian. Terbukti dia memiliki hewan peliharaan yang tidak biasa (tidak hanya bagi perempuan, tapi juga bagi manusia secara umum) dan mampu mengalahkan Paman Iris dalam pertarungan.

Barong Sinar Udara merupakan binatang mitologis yang sakti, jenaka, cerdik dan pintar menari. Wujud Sinar Udara berupa binatang raksasa berwajah kala dengan mata melotot, bertaring, berjenggot, berkumis, bermahkota dan bersayap kembar. Dalam Lakon Jaripah, dia menjadi hewan peliharaan yang sangat disayang karena mampu menyenangkan hati pemiliknya.

Paman Iris merupakan tipikal lelaki Using yang gagah. Busananya adalah busana khas *thulik* (pemuda Using) dengan ikat kepala khas Using, baju dan celana panjang, sarung yang diselempangkan di bahu, serta membawa pedang. Paman Iris adalah lelaki yang berhasil mempersatukan kembali Jaripah dengan Sinar Udara yang sempat hilang, namun kalah oleh Jaripah dalam sebuah pertarungan.

Belendhung, Belendhang, dan Beledhus adalah tokoh penghibur seperti halnya punakawan dalam cerita pewayangan. Mereka selalu menciptakan suasana kocak dengan *joke-joke* segar, konyol, dan seringkali bermuatan seksualitas. Peran mereka sangat besar dalam menghidupkan suasana lewat lelucon yang mereka bawakan. Dandanannya sama, yaitu busana dan tata rias badut atau Joker dalam pertunjukan sirkus. Jelas sekali tergambar pengaruh dari komedi Barat atau Stambul yang telah masuk ke Indonesia. Karena merasa tidak nyaman dengan nama yang mereka miliki, maka mereka bersepakat untuk mengganti nama menjadi istilah-istilah dalam bidang pelayaran, yaitu Juru Tambur, Juru Layar dan Juru Kemudi dengan filosofi *nyetir sepisan kumpul sakteruse* (bersatu/rukun selamanya sepanjang hayat dikandung badan). Belendhung digambarkan sebagai orang yang bijaksana. Belendhang memiliki sifat baik dan jujur, tapi ceroboh dan lemah serta selalu mengekor (tidak punya inisiatif). Beledhus selalu mau menang sendiri tetapi lemah dalam perencanaan, progresif dan ambisius.

Dalam Lakon *Panji Sumirah* terdapat 7 tokoh yaitu; Panji Sumirah, para abdi, Mbah Gembreng dan Mbok Gembreng, para Raksasa, para Peri dan Garuda Sawung Alit. Yang menjadi pemeran utama dalam lakon ini adalah Panji Sumirah, Mbah Gembreng dan Mbok Gembreng serta Garuda Sawung Alit.

Panji Sumirah merupakan tokoh ksatria seperti dalam cerita wayang, selayaknya Arjuna. Keberadaan tokoh Panji Sumirah kemungkinan besar diambil dari cerita Panji Semirang. Adapun tata rias yang digunakan adalah rias karakter yang menggambarkan pria tampan (tokoh pria *alusan*). Ia memiliki karakter pemberani, tegas, tangkas dan memiliki kemampuan yang hebat. Dia menjadi tokoh yang diberi wangsit untuk memabat Wana Tribaya dan membuka pemukiman.

Mbah Gembreng adalah lelaki tua bijak yang berkarakter seperti resi. Bersama istrinya yang sudah sama tua dan sakti mereka hidup secara sederhana dan harmonis di sebuah desa pinggiran hutan. Tata busana yang digunakan mirip busana *thulik* (pemuda Using) Mbok Gembreng digambarkan sebagai seorang wanita desa yang lugu, sederhana dan setia. Tata rias menggunakan tata rias karakter wajah tua dengan busana baju kebaya dan kain panjang serta sehelai kerudung penutup kepala hingga menutupi bahu.

Para Raksasa adalah tokoh antagonis, mereka digambarkan memiliki karakter yang berangasan. Oleh karena selalu menyulut masalah, maka mereka ditaklukkan oleh Panji Sumirah.

Tokoh Peri ditampilkan seperti manusia kebanyakan, namun cantik dan menarik untuk dinikahi oleh manusia. Para jin ini juga diperankan oleh para waria. Karena alasan teknis (luas panggung dan keterbatasan jumlah pemain) maka para peri yang berjumlah 44 diwakili oleh 4 peri saja.

Garuda Sawung Alit selalu ditampilkan sebagai penolong jin ataupun manusia yang berada dalam kemalangan. Tokoh yang biasa disebut juga dengan *pitik-pitikan* (ayam-ayaman) ini dianggap sebagai jelmaan dewa.

Dalam lakon *Suwarti* terdapat 7 tokoh yaitu; Suwarti, Pak Suwarti, Bu Suwarti, Suwarno, Pak Janoko, Paman Sate dan Macan (Dodok Maling).

Suwarti adalah anak semata wayang, berpenampilan sederhana dan menjadi pusat penceritaan lakon ini. Ia merupakan gadis desa yang cantik dan mandiri dalam menentukan pilihan hidupnya. Bu Suwarti merupakan ibu dari Suwarti; seorang perempuan desa sederhana yang sangat menyayangi anaknya. Pak Suwarti adalah ayah dari Suwarti; seorang lelaki Using dewasa yang berprofesi sebagai pedagang dan sangat menyayangi anaknya. Suwarno adalah tokoh pemuda yang gagah dan tampan dengan busana khas Using. Pak Janoko merupakan seorang lelaki tua yang bijaksana namun berpembawaan kocak. Paman Sate adalah lelaki Madura yang berprofesi sebagai tukang sate, berkarakter keras tapi toleran, berkomunikasi dengan bahasa Madura, wajah bercambang dan memakai pakaian khas Madura. Sedangkan Dodok Maling adalah makhluk penjelmaan roh penunggu hutan yang digambarkan dalam sosok macan.

Sementara dalam lakon *Singa Lundaya* terdapat 6 tokoh yaitu; Pak Mantri, Siti Sundari, Siti Ambari, Lundaya=Lodaya, Singa Barong dan Guru Lundaya.

Pak Mantri merupakan lelaki dewasa yang gagah dan kharismatik. Ia adalah seorang pegawai perkebunan yang juga saudagar kaya. Siti Sundari merupakan istri pertama Pak Mantri yang ramah dan manja. Siti Ambari adalah istri kedua Pak Mantri yang cantik, berkemauan keras dan memiliki keberanian menentukan pilihan hidup. Lundaya adalah seorang pemuda dengan karakter yang berangasan. Singa Barong adalah singa besar penjelmaan Lundaya. Sedangkan Guru Lundaya adalah guru dari Lundaya yang bijak dan memiliki kesaktian.

C. Tema

Tema utama dalam seluruh lakon Barong Kemiren adalah kisah dan perjuangan manusia dalam relasinya dengan sesama manusia, alam, dan makhluk lainnya. Sementara menurut Beatty (2003: 73), tema-tema dalam pertunjukan Barong Kemiren penuh bermuatan cinta dan perkawinan, manusia dan roh halus, laki-laki dan perempuan, peradaban dan kebiadaban. Secara lebih rinci tema-tema dalam lakon Barong Kemiren terdiri atas empat tema, yaitu perkawinan, hubungan manusia dengan makhluk halus/ jin, hubungan antara lelaki dan perempuan, serta pertarungan dan penaklukan.

C.1. Tema Perkawinan

Hingga saat ini masyarakat Using mengenal beberapa jenis sistem sosial yang berhubungan dengan perkawinan, yaitu *ngleboni/ ngunggahi/ kayuh, bakalan/ angkat-angkat, mlayokaken/ colongan* dan *njaluk/ lamaran*.

Ngleboni adalah sebuah kondisi dimana seorang laki-laki dan perempuan saling mencintai namun hubungan tersebut mendapatkan tentangan dari pihak keluarga si perempuan dengan alasan bahwa pihak keluarga si laki-laki tergolong tidak mampu secara

ekonomi sehingga kedua kedua pihak (calon mempelai laki-laki dan perempuan) secara diam-diam sepakat bahwa calon mempelai laki-laki secara diam-diam akan mendatangi (*ngleboni*) rumah keluarga perempuan untuk melakukan sembah sungkem dan menyatakan diri menyerahkan hidup mati (*pasrah pejah gesang*) kepada ayah si perempuan atau kepada orang yang berhak menikahkan calon mempelai perempuan tersebut. Sebaliknya apabila pihak si gadis yang mendahului dengan kehendaknya sendiri untuk menyerahkan diri ke pihak keluarga laki-laki cara seperti ini disebut dengan istilah *ngunggahi*. Selanjutnya pihak lelaki mengirimkan *colok* (utusan) untuk memberitahu pihak keluarga si gadis. Cara lain dalam kategori ini adalah yang disebut *nayuh/kayuh*, yaitu apabila pihak perempuan dari keluarga yang mampu dan tergolong kaya, maka dapat melakukan perkawinan dengan cara mengambil seorang laki-laki yang memenuhi syarat tertentu untuk dijadikan menantu dengan dicukupi segala kebutuhan hidupnya. Syarat-syarat bagi lelaki tersebut antara lain adalah dia harus tampan, pintar, dan lain sebagainya (Rahayu dan Hariyanto, 2008: 189).

Lakon Jaripah menyiratkan tentang sistem perkawinan dengan cara *ngunggah-unggahi*. Jaripah mengadakan sayembara, yaitu barangsiapa berhasil menemukan Sinar Udara akan dijadikannya sebagai suami. Dalam hal ini calon suami yang dia inginkan tentu saja yang memiliki kesaktian. Dalam lakon Jaripah, yang berhasil menemukan Sinar Udara adalah Paman Iris. Oleh karena Jaripah mangkir dari janjinya dan Paman Iris kalah sakti oleh Jaripah sendiri, maka Paman Iris pun gagal memperistri Jaripah.

Reaksi ketiga bersaudara dan Paman Iris mendengar Jaripah menyampaikan sayembara tersebut biasa saja. Mekanisme semacam itu pada masa tersebut dianggap lazim dalam artian masyarakat ketika itu tidak memandang rendah perempuan yang berinisiatif mencari jodoh sesuai kriterianya sendiri. Perempuan memiliki otonomi untuk menentukan yang terbaik bagi dirinya sendiri. Pada zaman sekarang, sebaliknya, sistem perkawinan dengan cara *ngunggah-unggahi* seperti ini sudah jarang dilakukan karena dianggap merendahkan harga diri kaum perempuan (Rahayu dan Hariyanto, 2008: 192). Pandangan tersebut sangat dipengaruhi oleh paham patriarki yang mensyaratkan bahwa perempuan itu tidak dominan, tidak agresif dan tidak menunjukkan rasa percaya diri yang terlalu besar (Andersen, 1983: 207).

Bakalan/ Angkat-angkatan adalah sistem perkawinan yang terjadi bila kedua belah pihak orangtua calon mempelai laki-laki dan perempuan sepakat untuk saling menjodohkan anak-anaknya. Biasanya kesepakatan tersebut dilakukan pada saat anak-anak mereka masih di bawah umur (Rahayu dan Hariyanto, 2008: 190). Lakon Panji Sumirah diakhiri dengan perkawinan antara salah seorang abdi Panji Sumirah dengan jin perempuan yang tersisa dari pertempuran antara Panji Sumirah dengan 44 jin perempuan. Sistem perkawinan ini termasuk *bakalan* atau *angkat-angkatan* karena yang menjodohkan mereka berdua adalah Panji Sumirah (pihak yang lebih memiliki kuasa terhadap mereka).

Mlayokaken/ Colongan terjadi apabila pihak lelaki dan perempuan telah saling suka, namun pihak orangtua si perempuan tidak menyetujui hubungan tersebut sehingga kemudian si jejaka melakukan penculikan terhadap si gadis. Proses ini biasanya didahului dengan kesepakatan atau perjanjian antara dua sejoli dalam penentuan saat pelaksanaannya. Dalam melakukan proses *colongan* biasanya calon mempelai laki-laki ditemani oleh salah seorang kerabatnya yang mengawasi dari jauh. Setelah berhasil melarikan si gadis dan membawanya pulang, pihak laki-laki pada hari yang sama segera mengirim utusan (*colok*) untuk memberitahu orangtua si gadis bahwa anak gadisnya sudah ada di rumah orangtua si laki-laki. Ketika mendapat pemberitahuan demikian, biasanya pihak keluarga si gadis yang semula kurang menyetujui hubungan tersebut tidak akan menolak karena beranggapan kesucian anak gadisnya sudah tidak terjamin lagi. Pada akhirnya, walaupun terpaksa, pihak keluarga si gadis akan menyetujui rencana pernikahan kedua mempelai (Rahayu dan Hariyanto, 2008: 190). Dalam perspektif emik masyarakat Using memandang perkawinan

jenis ini sebagai salah satu cara memecahkan masalah sehingga *kawin colongan* menjadi tradisi. Dalam tradisi *colongan* ini pula dilekatkan kehormatan seseorang laki-laki karena tindakan *colongan* dalam konteks ini adalah merupakan bukti akan keberanian dan sekaligus simbol kejantanan seseorang (Rahayu dan Hariyanto, 2008: 193). Lakon Singa Lundaya menampilkan perwujudan sistem perkawinan *mlayokaken* atau *colongan*. Lundaya mencuri Siti Ambari (yang saat itu masih merupakan istri Pak Mantri) untuk dijadikan istri. Dalam kisah ini Siti Ambari tidak menolak ajakan Singa Lundaya.

Masyarakat Using Kemiren tidak akan memandang rendah seorang istri yang mau diajak lari oleh laki-laki lain. Pun sebaliknya; laki-laki yang melarikan istri orang juga tidak dianggap jahat. Paling-paling mereka mengasihani si suami yang ditinggal sendirian. Sementara itu, si suami yang ditinggal dengan berat hati merelakan kepergian istrinya karena diapun percaya bahwa itu sudah ditakdirkan. Dia tidak akan mengusut masalah tersebut lebih jauh karena masalah hati tidak bisa dibohongi dan dia pun tidak akan bisa tenang hidup bersama perempuan yang hatinya telah diserahkan kepada lelaki lain. Yang jelas, masyarakat Kemiren juga tidak suka berkonflik tapi lebih cenderung kepada kerukunan.

Njaluk/ lamaran (pinangan) adalah sistem perkawinan yang dilakukan apabila antara pihak laki-laki dan perempuan sudah saling mencintai serta semua keluarga telah menyetujui serta sepakat untuk menikahkan mereka. Caranya adalah pihak keluarga laki-laki datang untuk meminang pihak perempuan. Lakon Suwarti bercerita tentang perkawinan gadis Suwarti dengan pemuda Suwarno. Perkawinan tersebut didasari atas perasaan suka sama suka, dan kedua belah pihak keluarga saling menyetujui.

C.2. Tema Hubungan Manusia dengan Makhluk Halus

Lakon-lakon Barong Kemiren kentara sekali menampilkan pergaulan manusia dengan makhluk halus seperti jin sebagai suatu hal yang lazim/ tidak aneh. Dalam lakon Panji Sumirah satu-satunya jin yang berhasil selamat dari pertempuran antara Panji Sumirah dan para jin akhirnya menikah dengan manusia (salah satu abdi dari Panji Sumirah yang bernama Juru Tambur). '*Jin perahyangan diganti ana ring pekarangan. Ulih menungsa myakne tetep menungso. Jalma menungsa lumrah.*' Artinya, jin yang sudah menikah dengan manusia tidak akan bisa berubah lagi menjadi jin, tetapi selamanya menjadi manusia. Anak turunya juga berupa manusia. Panji Sumirah menikahkan jin perempuan tersebut dengan Juru Tambur agar keduanya memiliki keturunan yang banyak dan menjadi penghuni awal perkampungan yang baru dibuka.

Dalam lakon Suwarti, pada saat bayi Suwarti dikembalikan oleh Dodok Maling yang ternyata jin penunggu hutan, jin tersebut memerintahkan agar si bayi dimandikan di sungai yang aliran airnya *gedhi* (besar) dan *santer* (deras) agar Suwarti menjadi gadis yang lekas *gedhe* (dewasa) dan *pinter* (pandai). Orang tua Suwarti melaksanakan perintah tersebut. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa manusia dan jin harus saling mengembangkan toleransi. Lebih jauh ke belakang, peristiwa diculiknya Suwarti oleh Dodok Maling karena pengasuhnya tidak meminta izin kepada roh/ jin penghuni hutan untuk menginap di hutan tersebut. Ketika pengasuhnya menyadari kesalahannya lalu meminta maaf kepada roh penjaga hutan, maka Suwarti dikembalikan dengan serta merta. Hingga saat ini, sebagian besar masyarakat Kemiren masih percaya akan hubungan antara manusia dengan roh halus atau makhluk supranatural. Berbagai ritual mereka lakukan yang pada intinya adalah untuk menjaga keselarasan antara manusia (alam kasar) dan makhluk halus (alam halus) sehingga tercipta harmoni dalam kehidupan.

Pada lakon Singa Lundaya terdapat relasi antara jin dengan manusia dalam bentuk hubungan guru dengan murid. Lundaya bukanlah manusia, tetapi bangsa jin. Kenyataan

bahwa Lundaya berguru pada seorang manusia sakti menunjukkan bahwa relasi antara jin dengan manusia yang demikian itu merupakan hal yang biasa dalam masyarakat Osing.

C.3. Tema Hubungan Antara Lelaki dan perempuan

Pokok masalah lain yang menonjol dalam pertunjukan Barong Kemiren adalah hubungan antara lelaki dan perempuan. Tema ini menjiwai keempat lakon yang ada. Seluruh tokoh yang ada dalam keempat lakon Barong Kemiren merepresentasikan bentuk relasi antara laki-laki dan perempuan.

Lakon Jaripah menunjukkan bahwa relasi antara Jaripah dan tiga bersaudara (Belendhung, Belendhang dan Beledhus) serta Paman Iris berlangsung setara. Jaripah sebagai perempuan tidak terlihat malu-malu dalam menyampaikan keinginan hatinya. Malah dia terlihat dominan mengendalikan keempat lelaki yang tertarik pada kecantikannya tersebut.

Lakon Panji Sumirah memuat relasi antara lelaki dan perempuan, yaitu antara Mbah Gembreg dan Mbok Gembreg dan antara jin perempuan serta abdi Panji Sumirah. Relasi Mbah Gembreg dan istrinya berlangsung setara. Salah satu contoh ketika Panji Sumirah datang untuk meminta restu keduanya dalam membabat Wana Tribaya Mbah Gembreg tetap meminta pendapat istrinya. Relasi antara jin perempuan dan abdi Panji Sumirah yang manusia juga setara karena dalam kasus ini mereka berdua dijodohkan, bukannya memilih jodohnya sendiri. Jin perempuan tersebut merupakan tawanan Panji Sumirah, sementara abdi Panji Sumirah juga 'tawanan' karena ada dalam kekuasaan Panji Sumirah.

Lakon Suwarti memberikan gambaran pada penonton relasi antara pak Suwarti dan Ibu Suwarti serta Suwarti dan Suwarno. Dari sebatas gambaran yang ditampilkan di atas pentas, relasi antara Pak Suwarti dan istrinya berlangsung tidak setara. Pada adegan mereka menitipkan Suwarti pada pengasuhnya, pengambilan keputusan dipegang oleh Pak Suwarti dan bukan diputuskan bersama. Sementara itu, hubungan Suwarti serta Suwarno setara karena mereka memutuskan untuk menikah atas keinginan mereka sendiri, bukan atas paksaan pihak lain.

Lakon Singa Lundaya jelas mengetengahkan hubungan antara lelaki dan perempuan dalam hal ini Pak Mantri dan Siti Ambari, Pak Mantri dan Siti Sundari serta Lundaya dan Siti Ambari. Relasi antara Pak Mantri dan Siti Sundari tidak begitu jelas, namun hal tersebut bisa dinilai dari hubungan antara Pak Mantri dan Siti Ambari. Pada saat mengetahui istrinya dilarikan oleh Singa Lundaya, Pak Mantri memang marah. Sebenarnya dia tahu bahwa menghalangi niat istrinya untuk ikut dengan Singa Lundaya yang lebih muda memang tidak mungkin. Dia sadar kedua lelaki dan perempuan tersebut telah saling mencintai, namun untuk menjaga kehormatannya dia tidak mau begitu saja merestui hubungan istrinya dengan lelaki lain tanpa syarat. Maka dari itulah dia menantang Lundaya untuk diuji kesaktiannya. Sebagai imbalan atas keberhasilan Lundaya maka Siti Ambari boleh ikut dengan Lundaya. Dari situ jelas bahwa Pak Mantri menganggap Siti Ambari hanya sebagai properti. Sementara itu relasi antara Siti Ambari dan Lundaya pada awalnya tergolong setara. Siti Ambari mau diajak lari oleh Lundaya karena dia mencintai lelaki tersebut, bukan karena dipaksa. Namun di akhir cerita, ternyata terbukti Lundaya telah menyembunyikan identitasnya yang sebenarnya kepada Siti Ambari bahwa dia adalah jin, bukan manusia biasa. Hal ini memperjelas bahwa Lundaya sesungguhnya tidak benar-benar mencintai Siti Ambari, namun lebih ingin menguasainya.

C.4. Tema Pertarungan dan Penaklukan

Tema Pertarungan dan penaklukan terdapat dalam empat lakon Barong Kemiren. Dalam lakon Jaripah, tema tersebut dijabarkan dalam bentuk pertarungan antara Paman Iris

dengan Barong Sinar Udara dan pertarungan antara Jaripah dengan Paman Iris. Penaklukan Jaripah atas Paman Iris menjadi klimaks cerita lakon ini.

Dalam lakon Panji Sumirah, tema pertarungan ditunjukkan dalam wujud pertarungan antara Panji Sumirah dengan para raksasa dan peri perahyangan. Penaklukan Panji Sumirah terhadap para raksasa dan peri perahyangan tersebut secara simbolik menggambarkan usaha manusia dalam menaklukkan dan menguasai alam.

Dalam lakon Suwarti, tema pertarungan dan penaklukan ditunjukkan dalam wujud pertarungan antara tokoh manusia (Suwarti dan pengasuh Suwarti) dengan Dodok Maling, sosok supranatural berwujud seekor macan penjaga hutan. Secara simbolik pertarungan ini merepresentasikan hubungan antara manusia dengan roh halus. Berbeda dengan lakon Jaripah dan lakon Panji Sumirah, dalam lakon Suwarti, pertarungan yang terjadi tidak berakibat pada penaklukan yang saling mengalahkan, namun muncul resolusi atas konflik yang terjadi dalam bentuk permohonan maaf pengasuh Suwarti kepada Dodok Maling.

Dalam lakon Singa Lundaya, tema pertarungan dan penaklukan ditunjukkan dalam wujud pertarungan dan penaklukan yang terjadi antara Lundaya dengan Pak Mantri dan Lundaya dengan Siti Ambari. Pertarungan antara Lundaya dengan Pak Mantri diwujudkan dalam bentuk uji kesaktian yang dimenangkan oleh Lundaya. Sementara pertarungan (konflik) antara Lundaya dengan Siti Ambari berakhir dengan ketidakmampuan Lundaya menaklukkan Siti Ambari yang mampu melarikan diri dengan bantuan Garuda Sawung Alit.

D. Latar

Sebagian besar adegan dalam pertunjukan Barong Kemiren berlatar sebuah hutan belantara imajiner, Wana Tribaya, yang dihuni oleh makhluk halus dan raksasa. Latar tempat yang lain adalah suasana alam pedesaan. Di babak terakhir, bersama tokoh Lundaya, seluruh penonton diajak untuk memasuki lokasi keramat desa Kemiren. Lundaya dianggap sebagai penjelmaan makhluk supranatural berwujud macan dalam lingkungan Buyut Cili yang tinggal di Alas Purwo, hutan yang terletak di ujung timur Pulau Jawa yang menjadi latar dari babak terakhir. Puncak dari pertunjukan tersebut, kerasukan roh, menandai perpindahan dari fantasi ke realitas supranatural sehingga juga menandai perubahan teknik dramatik dari seolah-olah (*make-believe*) menjadi sebenarnya (Beatty, 2008: 71). Roh Buyut Cili keluar dari cungkupnya dan memasuki pemain tokoh Lundaya setelah topeng macannya dipasang.

Latar sosial-budaya lakon Barong Kemiren adalah masyarakat adat Using yang masih kental dengan adatnya dan memiliki nilai-nilai kultural sebagai berikut; (1) melihat manusia sebagai satu kesatuan kosmos dengan makhluk lain sehingga masing-masing saling menghormati dan tidak abai, (2) memiliki empat sistem perkawinan (*ngleboni*, *bakalan*, *mlayokaken* dan *njaluk*) yang masing-masing memberikan mekanisme untuk menyelesaikan masalah bila kemerdekaan individu untuk memilih jodohnya sendiri mendapatkan ganjalan dan (3) memiliki nilai-nilai multikultural yang tercermin dari penggunaan bahasa dalam pertunjukan dan penokohan (Using, Melayu, Madura dan Jawa).

IV. ANALISIS FEMINIS LAKON BARONG KEMIREN

A. Representasi Peran dan Relasi Gender dalam Lakon Jaripah

Dalam lakon ini Jaripah digambarkan sebagai perempuan cantik yang memanfaatkan kecantikannya sebagai komoditi. Jaripah juga dicitrakan sebagai perempuan genit dan penggoda laki-laki. Pada sisi lain, Jaripah juga seorang perempuan yang ingkar janji karena ia pernah berjanji akan menikahi siapapun laki-laki yang berhasil menemukan binatang

kesayangannya, Sinar Udara. Paman Iris yang menemukan bintang kesayangannya justru dibunuh dan mayat Paman Iris justru dijadikan makanan binatang kesayangan Jaripah.

“...Jaripah bahkan tega membiarkan mayat lelaki yang sudah membantunya tersebut untuk menjadi santapan Sinar Udara”

“Wajahnya yang cantik dimanfaatkan untuk mengecoh laki-laki. Pada awalnya dia berpura-pura memperlakukan kecantikannya seperti cara lelaki memandangnya, yaitu sebagai komoditi.”

“Jadi ada semangat feminisme radikal dalam diri Jaripah.”

“Jaripah yang mandiri, keji dan dominan menolak tunduk pada kekuasaan patriarki.”

Apakah nilai-nilai budaya yang tercermin dalam faham feminisme radikal seperti di atas pantas untuk dilestarikan dan disebarluaskan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya?

Tabel 1. Representasi Peran Gender dalam Lakon Jaripah

Peran Gender	Bentuk Profesi	Tokoh	Jumlah
Laki-laki di sektor publik	Penderes	Paman Iris	1
Laki-laki di sektor domestik	Abdi	Blendhang, Blendhung dan Bledhus	3
Perempuan di sektor publik	Pengelana	Jaripah	1
Perempuan di sektor domestik	—	—	-

Tabel 2. Representasi Relasi Gender dalam Lakon Jaripah

Relasi Gender	Tokoh	Jumlah
Perempuan dominan	Jaripah	1
Laki-laki dominan	-	-

Representasi peran dan relasi gender dalam Lakon Jaripah sebagaimana terlihat pada tabel 1 dan 2 menunjukkan bahwa tidak ada dominasi patriarki dalam Lakon Jaripah. Satu-satunya tokoh perempuan dalam lakon ini memiliki peran di sektor publik, yaitu sebagai pengelana yang hidup menyendiri di tengah hutan (peran yang biasanya dominan dilakukan oleh laki-laki). Sementara relasi gender dalam lakon ini terlihat jelas pada keberadaan tokoh Jaripah yang sangat dominan dalam menentukan jalannya cerita. Jaripah adalah perempuan yang mampu membuat ketiga bersaudara Blendhang, Blendhung dan Bledhus dengan bersemangat turut mencari Sinar Udara yang dikabarkan hilang. Hal yang sama terjadi pada Paman Iris. Walaupun memiliki kelebihan dalam ilmu kesaktian dibandingkan dengan ketiga bersaudara, Paman Iris tak mampu menaklukkan Jaripah. Dengan kecantikan, kecerdikan serta kesaktiannya, Jaripah bisa mendapatkan kembali barong kesayangannya dan mampu mengalahkan Paman Iris.

Pada awal pertemuan Jaripah dengan Blendhang, Blendhung dan Bledhus, ketiga bersaudara tersebut memberikan komentar-komentar khas laki-laki yang cenderung melecehkan perempuan. Namun, Jaripah memanfaatkan cara pandang ketiga tokoh tersebut sebagai sarana yang malah menguntungkannya karena itu berarti jalan lebar baginya untuk memperalat ketiganya. Pada akhirnya terbukti bahwa ia mampu menguasai ketiga bersaudara tersebut.

Berhadapan dengan jenis laki-laki yang lebih tinggi tingkat kesaktiannya dan lebih memiliki kecerdasan dibanding dengan ketiga bersaudara tersebut, tidak membuat Jaripah kehilangan akal. Paman Iris masuk ke dalam perangkap Jaripah karena dari awal tidak

menyadari dan mewaspadai bahwa perempuan yang dihadapinya bukan sembarang perempuan. Sejak awal Jaripah memang bersiasat menyimpan kesaktiannya untuk pertempuran terakhir; dengan musuh yang memang pantas. Pada akhirnya Jaripah berhasil mengalahkan dan menaklukkan Paman Iris.

Dari rentetan kejadian antara Jaripah dan keempat lelaki tersebut nampak jelas bahwa peran Jaripah terlihat dominan karena dia memiliki kualitas yang memang lebih unggul dibandingkan rival lelakinya yang lain. Fakta bahwa Jaripah berkelana sendirian di hutan membuktikan bahwa dia adalah perempuan yang mandiri dalam mencukupi kebutuhan hidupnya dan menyelesaikan segala urusan pribadinya. Kenyataan bahwa dia memiliki binatang peliharaan yang sehebat Sinar Udara juga jelas-jelas menunjukkan bahwa dia bukan perempuan biasa. Terbukti kemudian bahwa dia mampu menundukkan Sinar Udara dan menjadikannya makhluk peliharaan.

Fakta terakhir yang mengejutkan adalah kenyataan bahwa Jaripah memilih untuk hidup berdua saja dengan binatang peliharaannya, Sinar Udara, di tengah hutan belantara dan mampu mengalahkan Paman Iris yang memiliki kesaktian hingga mampu menundukkan Sinar Udara. Hal tersebut menegaskan pendapat umum bahwa perempuan adalah makhluk yang lembut, bergantung pada keberadaan laki-laki, dan inferior. Jaripah telah membuktikan bahwa dia setara dan bahkan bisa lebih unggul daripada laki-laki. Nilai nilai moral seperti apa yang akan dilestarikan?

Jaripah Nilai nilai budaya yang terkandung dalam lakon jaripah sebagai wanita penggoda/genit, ingkar janji dan bertindak /berperilaku kejam apakah pantas dijadikan contoh? terlihat lebih dominan dalam relasinya dengan lawan jenis. Dia hidup sendirian tanpa laki-laki di Wana Tribaya, sebuah hutan yang masih angker. Dia berhubungan dengan laki-laki dalam posisi yang setara, bahkan dalam beberapa hal mendominasi. Paras cantik, kecerdikan dan kesaktian menjadi modal Jaripah dalam menjalin relasi dengan laki-laki. Pada awalnya dia berpura-pura memperlakukan kecantikannya seperti cara lelaki memandangnya, yaitu sebagai komoditi. Sebagai komoditi kecantikan Jaripah bisa dipertukarkan dengan keberhasilan para lelaki itu menemukan Sinar Udara. Sebagai komoditi keberadaannya penting untuk melayani dan memuaskan laki-laki. Oleh karena Jaripah memiliki kecerdikan dan kesaktian, maka dia berhasil memanfaatkan kecantikannya menjadi sarana untuk melawan dominasi dan bukannya alat penindas perempuan. Nilai-nilai feminisme radikal secara tersirat ada dalam diri Jaripah. Feminisme menyatakan bahwa relasi gender yang bersifat patriarkal menimbulkan penindasan terhadap perempuan, karena perempuan ditempatkan ke dalam kelas inferior dibandingkan dengan kelas laki-laki dengan menggunakan basis gender. Oleh karena itu, maka perempuan harus melakukan kontrol terhadap tubuh dan kehidupan mereka (Humm, 2007: 383-384). Jaripah yang mandiri dan dominan menolak tunduk pada kekuasaan patriarki. Apakah pantas digunakan untuk menjelaskan tentang nilai moral yang baik? Oleh karenanya, kisah lakon Jaripah didasari oleh ideologi feminisme radikal yang melawan dominasi laki-laki, dan bukan hanya menginginkan kesetaraan (*gender equity*) namun menempatkan keunggulan perempuan atas laki-laki.

Lakon Jaripah secara tersirat menunjukkan dominasi perempuan atas laki-laki. Lakon Jaripah menempatkan posisi dan relasi perempuan lebih dominan dari laki-laki yang merupakan bentuk relasi matriarki atau antetesis dari patriarki. Kedua bentuk relasi tersebut sebenarnya sama-sama tidak menguntungkan kedua belah pihak karena salah satu memiliki status, peran, kekuasaan, wewenang dan hak-hak yang lebih dominan dari jenis kelamin lainnya. Kondisi demikian ini berdampak pada relasi yang tidak setara, dan rentan terjadinya ketidakadilan sosial berbasis gender di masyarakat, dan jika ditinjau dari analisis gender mencerminkan adanya kesenjangan antara laki-laki dan perempuan.

B. Representasi Peran dan Relasi Gender dalam Lakon Panji Sumirah

Tabel 3. Representasi Peran Gender dalam Lakon Panji Sumirah

No.	Peran Gender	Bentuk Profesi	Tokoh	Jumlah
1.	Laki-laki di sektor publik	Bangsawan dan pertapa	Panji Sumirah dan Mbah Gembreng	2
2.	Laki-laki di sektor domestik	Abdi	Blendhang, Blendhung dan Bledhus	3
3.	Perempuan di sektor publik	Pertapa	Mbok Gembreng	1
4.	Perempuan di sektor domestik	Ibu rumah tangga	Jin perempuan	1

Tabel 4. Representasi Relasi Gender dalam Lakon Panji Sumirah

No.	Relasi Gender	Tokoh	Jumlah
1.	Perempuan dominan	-	-
2.	Laki-laki dominan	Panji Sumirah	1

Representasi peran dan relasi gender dalam lakon Panji Sumirah sebagaimana terlihat pada tabel 3 dan 4 menunjukkan adanya dominasi laki-laki. Dominasi tersebut terlihat antara lain dari jumlah peran publik bagi laki-laki yang lebih banyak daripada bagi perempuan, walaupun perbandingan jumlah lelaki yang berperan dalam sektor publik dan domestik berimbang atau selisihnya tidak begitu besar dengan jumlah perempuan yang bergerak dalam kedua sektor tersebut.

Kenyataan bahwa Panji Sumirah seorang bangsawan yang memiliki kesaktian semakin meneguhkan dominasi dan kuasanya dalam memaksakan kehendak kepada perempuan, dalam hal ini jin perempuan. Jin perempuan tersebut tidak dibunuhnya namun dipaksa menikah dengan salah satu abadinya tanpa menganggap bahwa pendapat pribadi si jin perempuan berharga untuk didengarkan. Memang tidak ada adegan yang menunjukkan penolakan atau keengganan si jin perempuan untuk mengikuti perintah Panji Sumirah, tetapi hal tersebut terjadi karena kesaktiannya tidak lebih unggul daripada Panji Sumirah.

Asal-muasal penderitaan si jin perempuan ada pada dirinya sendiri, yaitu kecantikannya. Kecantikan si jin perempuan menjadi alasan kuat bagi Panji Sumirah untuk membiarkannya tetap hidup; karena merupakan yang tercantik di antara ke-44 jin perahyangan tersebut. Kenyataan bahwa dia tidak cukup berdaya (kurang sakti) melawan dominasi Panji Sumirah membuatnya berada pada kondisi penyerahan diri secara total (*total submissiveness*). Sebenarnya di awal dia sempat memberikan perlawanan terhadap dominasi Panji Sumirah, namun karena kalah sakti dia akhirnya menyerah.

Secara tersirat lakon Panji Sumirah menempatkan relasi dan posisi laki-laki lebih dominan dari perempuan. Kondisi tersebut berdampak pada relasi yang tidak setara, dan rentan terjadinya ketidakadilan sosial berbasis gender. Ditinjau dari analisis gender, kondisi ini mencerminkan adanya kesenjangan antara laki-laki dan perempuan.

Meskipun demikian, dalam lakon Panji Sumirah juga ditampilkan bentuk relasi gender yang relatif setara, yaitu antara Mbah Gembreng dan istrinya. Terbukti Mbah Gembreng tetap meminta pendapat istrinya tentang keinginan Panji Sumirah membabat Wana Tribaya. Hal tersebut dimungkinkan karena keduanya sama-sama pertapa. Akan lain ceritanya apabila istri dari Mbah Gembreng bukan pertapa seperti suaminya. Profesi sebagai 'pertapa'

yang biasanya dilekatkan dengan jenis kelamin laki-laki karena identik dengan penguasaan diri yang kuat, kebijaksanaan serta kesaktian membuat istri Mbah Gembreng dianggap 'setara' dengan kaum laki-laki. Namun demikian, fakta bahwa istri Mbah Gembreng tidak dipanggil dengan namanya sendiri tetap saja meninggalkan jejak dominasi patriarki.

C. Representasi Peran dan Relasi Gender dalam Lakon Suwarti

Tabel 5. Representasi Peran Gender dalam Lakon Suwarti

No.	Peran Gender	Bentuk Profesi	Tokoh	Jumlah
1.	Laki-laki di sektor publik	Penjual sate dan pegawai perkebunan	Paman Sate dan Pak Suwarti	2
2.	Laki-laki di sektor domestik	Abdi	Tak ada namanya	1
3.	Perempuan di sektor publik	-	-	-
4	Perempuan di sektor domestik	Ibu rumah tangga dan abdi	Bu Suwarti dan seorang abdi lagi yang tidak diketahui namanya	2

Tabel 6. Representasi Relasi Gender dalam Lakon Suwarti

No.	Relasi Gender	Tokoh	Jumlah
1.	Perempuan dominan	Suwarti	1
2.	Laki-laki dominan	Pak Suwarti	1
3	Laki-laki dan Perempuan setara	Suwarno dan Suwarti	2

Representasi peran dan relasi gender dalam lakon Suwarti, seperti terlihat pada tabel 5 dan 6, menunjukkan masih adanya dominasi laki-laki yang bisa dilihat melalui relasi antara Pak Suwarti dengan istrinya. Sedari awal Pak Suwartilah yang memutuskan untuk menitipkan bayi Suwarti kepada orang lain yang ada di hutan. Semestinya istri Pak Suwarti sebagai seorang ibu tidak akan tega membiarkan bayinya ada dalam penjagaan orang asing apalagi yang tempat tinggalnya di hutan. Semestinya terjadi pertentangan dalam hatinya, tetapi sebagai istri mungkin pendapat suaminya yang berlaku sehingga dia tidak berani membantah. Ditinjau dari relasi gender dari pasangan tersebut, jejak patriarki nampak terlihat seperti dalam penentuan keputusan dalam rumah tangga yang masih menjadi hak prerogatif suami dan jumlah peran publik yang masih terbatas bagi kaum perempuan.

Sementara dalam relasi gender yang terjalin antara gadis Suwarti dengan Suwarno, nampak adanya kesetaraan. Suwarti mencintai Suwarno dan memutuskan untuk menikah dengan pemuda tersebut atas keinginan hatinya sendiri, tidak atas paksaan siapapun (baik Suwarno maupun orangtuanya). Hal ini menunjukkan bahwa sebagai perempuan Suwarti memiliki hak dan diberikan kebebasan oleh lingkungannya (keluarga dan masyarakat) untuk menentukan pilihan hidupnya sendiri.

Relasi pasangan Suwarti-Suwarno dalam lakon Suwarti ini menyiratkan kondisi ideal relasi gender antara laki-laki dan perempuan yang lebih setara, terutama hubungannya dengan tema perkawinan. Relasi gender yang setara antar tokoh ditunjukkan dengan tidak adanya dominasi yang didasarkan atas status, peran, kekuasaan, wewenang dan hak yang

berbasis gender. Suwarno dan Suwarti memiliki kebebasan dan hak yang sama dalam menentukan pilihan hidupnya. Kondisi ideal relasi gender ini secara simbolik dirayakan dalam bentuk pesta perkawinan penuh kegembiraan sebagai penutup lakon Suwarti.

D. Representasi Peran dan Relasi Gender dalam Lakon Singa Lundaya

Dalam lakon Singa Lodaya, “Di antara kedua istri Pak Mantri, nampaknya hanya Siti Ambari yang bereaksi terhadap dominasi sang suami. Pada saat dia bertemu dengan Singa Lodaya dan jatuh cinta, Siti Ambari mengambil keputusan untuk pergi bersama kekasih barunya itu. Dalam hal ini keputusan Siti Ambari mencerminkan penolakannya untuk terus ada dalam bayang-bayang suaminya; untuk diperlakukan seenaknya. Dia ingin bebas menentukan apa yang diinginkannya. Dia menolak dominasi patriaki.”

Apakah nilai-nilai budaya yang tercermin dalam faham feminisme radikal seperti di atas pantas untuk dilestarikan dan disebarluaskan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya ?

Tabel 7. Representasi Peran Gender dalam Lakon Singa Lundaya

No.	Peran Gender	Bentuk Profesi	Tokoh	Jumlah
1.	Laki-laki di sektor publik	Pertapa,	Guru Lundaya,	1
		Pendekar	Lundaya	1
		Mantri	Pak Mantri	1
2.	Laki-laki di sektor domestik	Abdi	Blendhang, Blendhung dan Bledhus	3
3.	Perempuan di sektor publik	-	-	-
	Perempuan di sektor domestik	Ibu rumah tangga	Siti Sundari dan Siti Ambari	2

Tabel 8. Representasi Relasi Gender dalam Lakon Singa Lundaya

No.	Relasi Gender	Tokoh	Jumlah
1.	Perempuan dominan	Siti Ambari	1
2.	Laki-laki dominan	Pak Mantri dan Lundaya	2

Representasi peran dan relasi gender dalam lakon Singa Lundaya sebagaimana dalam tabel 7 dan 8 masih menunjukkan adanya ketimpangan gender. Hal tersebut paling kentara pada kehidupan rumah tangga Pak Mantri. Kenyataan bahwa Pak Mantri memiliki dua orang istri sudah merupakan bukti dominasi kekuasaan laki-laki atas perempuan. Istri baginya bukanlah individu merdeka yang punya keinginan sendiri seperti halnya laki-laki. Cara pandang Pak Mantri terhadap istrinya terwakili juga dengan sikapnya saat tahu bahwa istrinya dibawa lari oleh Lundaya. Pak Mantri menantang Lundaya untuk diuji kesaktiannya. Sebagai imbalannya, jika Lundaya mampu melewati uji kesaktian tersebut, Pak Mantri akan menghadihkan istrinya kepada Lundaya. Jelas kemudian bahwa Siti Ambari sekedar properti yang bisa dengan mudah dipindahtangankan oleh Pak Mantri. Keputusannya untuk mengadakan uji kesaktian terhadap Lundaya juga merupakan kamufase untuk menjaga harkat martabatnya di mata masyarakat lain.

Di antara kedua istri Pak Mantri, nampaknya hanya Siti Ambari yang bereaksi terhadap dominasi sang suami. Meskipun demikian, reaksi perlawanan Siti Ambari diwujudkan dalam bentuk “hubungan terlarang” dengan Lundaya. Pada saat dia bertemu dengan Lundaya dan jatuh cinta, Siti Ambari berani mengambil keputusan untuk pergi bersama kekasih barunya itu. Dalam hal ini keputusan Siti Ambari mencerminkan penolakannya untuk terus ada dalam dominasi suaminya. Dia ingin bebas menentukan apa yang diinginkannya.

Dia menolak dominasi patriarki. Namun pada akhirnya Siti Ambari kembali jatuh dalam dominasi laki-laki lain yaitu Lundaya. Ketika akhirnya menyadari keputusannya yang keliru dalam memilih bentuk perlawanan terhadap dominasi laki-laki tersebut, Siti Ambari memutuskan untuk meninggalkan Lundaya.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Analisis struktural cerita menunjukkan bahwa pertunjukan Barong Kemiren terbagi dalam 4 lakon yang walaupun ditampilkan secara berurutan, tetapi tidak saling berkaitan secara langsung dan masing-masing memiliki alur yang sudah pakem dan tidak dikenal adanya skenario tertulis. Tokoh-tokoh yang ada dalam pertunjukan Barong Kemiren adalah manusia, raksasa, binatang jadi-jadian dan jin. Tokoh-tokoh yang terdiri dari berbagai macam makhluk tersebut menyiratkan pandangan dunia masyarakat adat Using Kemiren yang menganggap semuanya sebagai sesama makhluk Tuhan yang harus saling menghormati dan tidak boleh abai. Sebagian besar adegan dalam pertunjukan Barong Kemiren berlatar sebuah hutan belantara imajiner dan alam pedesaan, hal ini mendukung tema utama dalam seluruh lakon ini yang berisi kisah dan perjuangan manusia dalam relasinya dengan sesama manusia, alam, dan makhluk halus. Struktur cerita kesemuanya mengarah pada penggambaran awal mula terbentuknya perkampungan atau desa dan harapan terhadap adanya kerukunan dan kesejahteraan penduduknya yang dijabarkan ke dalam hubungan harmonis antara penduduk dengan roh leluhur, terutama dengan roh penjaga desa, sesama warga desa maupun pendatang, dan sesama lelaki dan perempuan.

Analisis feminis yang berhubungan dengan peran dan relasi gender dalam seluruh lakon Barong Kemiren memperlihatkan adanya perlawanan tokoh perempuan terhadap dominasi tokoh laki-laki dalam berbagai bentuk dan manifestasinya. Penolakan tunduk pada kekuasaan patriarki diperlihatkan tokoh-tokoh perempuan dalam lakon Barong Kemiren (Jaripah, jin perempuan, Suwarti dan Siti Ambari) melalui keberanian dan kebebasan mereka dalam mempertahankan hak dan menentukan pilihan hidupnya. Bentuk perlawanan tokoh perempuan terhadap dominasi laki-laki dalam seluruh lakon Barong kemiren menempuh jalan yang berbeda; Jaripah menempuh jalan perlawanan radikal yang berhasil mendominasi laki-laki, Jin perempuan yang pada awalnya melakukan perlawanan akhirnya tunduk pada dominasi laki-laki, Siti Ambari melakukan perlawanan dengan cara melarikan diri dari laki-laki yang mendominasinya, dan Suwarti menempuh jalan dengan menjalin hubungan yang setara dengan laki-laki (lingkungan patriarki). Dari seluruh lakon Barong Kemiren, pola relasi ideal laki-laki perempuan dalam masyarakat Using nampak dalam pola relasi yang ada dalam tokoh Suwarti-Suwarno yang lebih memilih jalan meminimalisir konflik, tidak saling mendominasi dan mengutamakan harmoni. Cerita dalam lakon Barong Kemiren memperlihatkan bahwa wacana kesetaraan gender telah ada pada kultur masyarakat Using sejak dahulu dan secara tersirat menunjukkan nilai-nilai kearifan lokal tentang pola relasi ideal laki-laki perempuan yang setara untuk mencapai harmoni dalam kehidupan.

B. Saran

Kajian terhadap khasanah seni tradisi lisan dari berbagai aspek perlu terus-menerus dilakukan untuk mengungkap dan mengembangkan nilai-nilai budaya yang merupakan refleksi dari pengetahuan, budaya, tradisi, dan *mindset* masyarakat yang melahirkannya. Hal tersebut merupakan bagian dari upaya untuk memperkaya khasanah nilai-nilai kearifan lokal sebagai bagian dari kekayaan budaya nasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Abrams, M. H., 1981. *A Glossary of Literary Terms. Fourth edition*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Andersen, M. L. 1983. *Thinking about Women: Sociological and Feminist Perspectives*. New York: McMillan Publishing Co. Inc.
- Ariani, C. 2012. *Seni Tradisi Barong dan Mitologi Masyarakat Using*. Yogyakarta: Patrawidya, Vol. 13, No. 3, September 2012: 433-462.
- Beatty, A. 2003. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewi, R. A. R. 2013. *Kajian Bentuk Pertunjukan Barong Lancing di Desa Kemiren Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi*. Surabaya: APRON Jurnal Pemikiran Seni Pertunjukan, Vol. 2, No. 2, 2013.
- Fakih, M. 2008. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Insist Press.
- Holman, H. C. 1981. *A Handbook to Literature*. Fourth Edition. Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Humm, M. 2007. *Ensiklopedia Feminisme*, edisi Bahasa Indonesia diterjemahkan oleh Mundi Rahayu. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Ikasari, W. S. D. 2001. *Gender Stereotyping as Represented by Blanche Dubois in Tennessee Williams' A Streetcar Named Desire*, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada (Skripsi).
- Indiarti, W. 2013. *Kajian Mengenai Desa Kemiren Sebagai Penyangga Tradisi dan kearifan Lokal Masyarakat Using dalam Anasrullah (Ed.) Jagat Using: Seni, Tradisi dan Kearifan Lokal*. Banyuwangi: Rumah Budaya Using.
- Rahayu dan Hariyanto, 2008. *Barong Using: Aset Wisata Budaya Banyuwangi*. Banyuwangi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banyuwangi
- Sugihastuti dan Suharto, 2002. *Kritik Sastra Feminis: Teori dan Aplikasinya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sulistiyani. 2006. *Barong Trisna Budaya Sebuah Pertunjukan Rakyat di Banyuwangi: Tinjauan Struktur Dramatik dan Fungsi*. Denpasar: Institut Seni Indonesia (Laporan Penelitian).
- Taum, Y. Y. 2011. *Studi Sastra Lisan: Sejarah, Teori, Metode dan Pendekatan disertai Contoh Penerapannya*. Yogyakarta: Penerbit Lamalera.
- Wiyatmi. 2008. *Representasi Peran dan Relasi Gender dalam Novel Cantik Itu Luka Karya Eka Kurniawan dan Nayla Karya Djenar Mahesa Ayu*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta (Laporan Penelitian).

KEHIDUPAN ANAK-ANAK KEFAMENANU DALAM KAJIAN ETNOFOTOGRAFI

Prayanto Widyo Harsanto

Fakultas Seni Rupa, Institut Seni Indonesia Yogyakarta

E-mail: prayantowh@ymail.com

Hp: 08122696479

Abstrak

Kehidupan masyarakat di wilayah kabupaten Kefamenanu di Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) pada umumnya miskin infrastruktur dan tidak memiliki aksesibilitas yang baik. Kemiskinan memberikan kontribusi terhadap berbagai persoalan sosial yang ada di Kefamenanu, termasuk kehidupan sosial pada anak-anak. Kajian ini bertujuan bukan semata-mata untuk melihat kondisi anak-anak kefamenanu yang mengalami ketidakberuntungan (kondisi kekurangan dalam hal pangan, papan, dan pendidikan), akan tetapi lebih melihat pada semangat dan optimisme yang dimiliki anak-anak Kefamenanu. Etnofotografi digunakan untuk pengamatan – terlibat (partisipasi-observasi) sebagai metode utama. Foto-foto yang digunakan sebagai elemen utama dalam kajian ini dapat dibaca sebagai makna denotatif dan makna konotatif. Melalui kajian ini dapat dibaca bahwa semangat dan optimisme bisa menjadi kekuatan yang membuat anak-anak hidup dalam perjuangan dan harapan.

Kata kunci: etnofotografi, anak, kemiskinan

KEFAMENANU CHILDREN IN AN ETNOPHOTOGRAPHY STUDY

Abstract

People Life in kefamenanu district in the province of Nusa Tenggara Timur (NTT generally poor infrastructure and not having a good accessibility. Poverty contributing to various social issues in kefamenanu, including children social life. Aim of this study is not simply to look at the kefamenanu children that bad luck experienced (condition deficient in it food, board, and education), but seeing to a spirit and optimism that which belongs to kefamenanu children. Etnophotography used for observation - involved (partisipation-observation) as a main method. Photographs used as a key element in this study can be read as a meaning denotatif and meaning connotative manner. Through this study can be read that the motivation and optimism can become a force make children live in hope and struggle.

Keywords: etnophotography, children, poverty

I. PENDAHULUAN

Kefamenanu merupakan salah satu Kabupaten yang ada di Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Terletak di tengah Pulau Timor. Pulau Timor terbagi atas dua wilayah yaitu Timor Barat masuk ke dalam Negara Republik Indonesia, dan Timor Timur yang sudah menjadi Negara sendiri yaitu Republik Timor Leste. Dari aspek topografi wilayah ini bergunung-gunung, berbukit-bukit, diselang-selingi dataran-dataran rendah dan padang-padang sabana.

Dari berbagai tradisi lisan, tulisan sejarah, dan laporan etnografis, penduduk di wilayah ini merupakan hasil pembauran berbagai ras dan kelompok etnis yang berlangsung sejak lama. Ada penduduk asli (Melanesia), penduduk migran (Austronesia dan deuto Malayu), penduduk keturunan campuran (Topasses), para pedagang, dan sebagainya. Pembauran

ini sudah berlangsung sejak berabad-abad yang lampau dan tanpa terasa telah membentuk penduduk di Kabupaten Kefamenanu ini.

Hingga saat ini sebagian besar wilayah ini belum tersentuh pelayanan listrik dan air bersih. Kehidupan masyarakat di kawasan perbatasan yang miskin infrastruktur dan tidak memiliki aksesibilitas yang baik pada umumnya akan berpengaruh pada kondisi sosial ekonomi. Pemerintah mengakui bahwa persoalan air bersih dan listrik masih menjadi hambatan bagi Pemda, namun ke depan ada rencana untuk PLTU. Berkaitan dengan rencana ini tentunya pemerintah akan menyediakan dana untuk pemasangan instalasi (Heru Margianto, *Kompas*, Kamis, 14/6/2012).

Kabupaten ini cukup gersang dan kering karena curah hujan hanya beberapa bulan saja dalam setahun. Hal ini sangat berpengaruh terhadap hasil bumi dan ternak yang merupakan tumpuan utama hidup penduduk pulau ini. Disebutkan bahwa pada musim kemarau tahun ini (2014) ada ratusan ternak sapi mati karena kekeringan.

Akibat dari kondisi alam, lingkungan, serta infrastruktur yang kurang baik ini banyak anak tidak dapat menikmati pendidikan sekolah. Angka kematian dalam keluarga cukup tinggi disebabkan karena banyak remaja yang menikah di usia muda. Hal ini terjadi karena terpaksa oleh keadaan, bahkan tidak sedikit anak lahir di luar nikah, karena secara umum mereka tidak memperoleh pendidikan yang cukup memadai sehingga sumber daya manusia yang ada pun kurang memadai dan sumber pengetahuannya pun kurang. Maka tidak heran bila sering ditemukan anak yatim piatu di daerah ini.

Gerak pembangunan di bidang pendidikan merupakan upaya yang dapat dilakukan demi mencerdaskan kehidupan bangsa dan meningkatkan kualitas manusia Indonesia seutuhnya, dalam mewujudkan masyarakat yang cerdas, adil, dan makmur. Dengan mencerdaskan anak-anak bangsa melalui pendidikan kepada anak-anak yang kurang beruntung dalam hidupnya, seperti anak-anak yatim, piatu, yatim-piatu, dan anak-anak yang lahir di luar nikah akan dapat membantu memperbaiki sikap, perilaku, dan moralitas sehingga dapat mengubah hidup. Di kemudian hari kelak dapat menjadi manusia yang bermartabat dan berakhlak mulia.

Sepanjang tahun 2014, Komnas Perlindungan Anak mencatat dan menerima laporan bahwa telah terjadi berbagai bentuk pelanggaran hak asasi manusia, khususnya hak anak. Selain masih terus terjadi kekerasan terhadap anak, saat ini juga masih banyak penderita busung lapar dan kurang gizi. Hal ini memungkinkan terjadinya ‘generasi otak kosong’. Kalaupun mereka bisa selamat melewati masa krisisnya, hampir dipastikan kecerdasan mereka menguap karena kurang gizi yang mereka dapatkan di masa balita. Apa yang bisa diharapkan dari generasi seperti itu? Generasi otak kosong dekat dengan kemiskinan. Kelak ketika menjadi orang tua, kemampuan mereka dalam memberikan makanan yang bergizi bagi anak-anak juga akan terbatas. Lahirlah kembali generasi berikutnya, seperti lingkaran tanpa ujung, gizi buruk akan menjadi warisan permanen yang melahirkan anak-anak dengan kualitas ala kadarnya. Di Indonesia diperkirakan masih ada sekitar 1,67 juta dari 20,8 juta balita terindikasi gizi buruk (*Kompas*, 4 Juni 2013).

Ada lima lembaga swadaya masyarakat (LSM) internasional memprakarsai gerakan bersama perbaikan gizi di Nusa Tenggara Timur (NTT). Lima LSM itu ialah Wahana Visi Indonesia (WVI), *World Food Programme* (WFP), *Action Contre La Faim* (ACF), *The Australian Agency for International Development* (AUSAID), *The United Nations Children's Fund* (UNICEF), dan Advokasi Pemberdayaan Pengembangan Kampung (Bengkel Apek). Disebutkan bahwa “balita di NTT harus mendapatkan gizi seimbang sehingga dapat menghasilkan generasi berprestasi karena jika gizi otak dan otot tercukupi, produktivitas kerja pun optimal”. Balita yang mengalami gizi buruk kronis di daerah ini masih tinggi,

yakni mencapai 58,4%. Penderita gizi buruk paling banyak terdapat di Kabupaten Timor Tengah Utara sebesar 59,6%, sedangkan di Kabupaten Timor Tengah Selatan 57,0%. Adapun di Kabupaten Manggarai dan Kupang masing-masing memiliki masalah gizi buruk akut yang tinggi, yaitu 33,3% dan 21,1% (<http://www.metrotvnews.com>). Implikasi balita yang mengalami gizi buruk kronis dan gizi buruk akut akan berdampak pada kualitas sumber daya manusia dan input pembangunan bangsa. Balita yang menderita gizi buruk kelak akan tumbuh menjadi satu generasi dengan keterbatasan otak.

Keadaan ini telah memperpanjang penderitaan anak-anak, dan mengabaikan masa depan dan tumbuh kembang anak-anak. Jaminan pemenuhan dan perlindungan anak-anak sebagai korban terus terabaikan. Berdasarkan penelitian yang didukung oleh Badan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) untuk Masalah Anak (*Unicef*), masih banyak anak-anak di Indonesia yang mendapatkan perlakuan buruk. (<http://www.kpai.go.id> 28/05/2007).

Menurut Sotjiningasih, (1995:160) banyak masalah yang dihadapi bangsa Indonesia tahun 1994 sampai tahun 2018, antara lain:

1. Gizi, hambatan pertumbuhan karena kurang gizi.
2. Aspek mental/spiritual/intelektual, kurang merata dan perlu ditingkatkan.
3. Aspek pendidikan, tingginya anak putus sekolah, belum semua anak menikmati pendidikan dasar dan menengah.
4. Aspek kesehatan, belum semua anak terjangkau pelayanan kesehatan, tingginya angka kematian bayi dan balita.
5. Aspek sosial ekonomi dan budaya, ada kesenjangan sosial dan kemiskinan, kasus anak bekerja, kenakalan anak, dll.
6. Aspek hukum, kurangnya kesadaran mentaati hukum.



Foto 1: anak-anak Kefamenanu di lingkungan sekolah, antara belajar, bermain, dan berjualan merupakan satu kesatuan aktivitas.

yang menyebutkan bahwa, “Setiap anak berhak untuk hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara wajar sesuai harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapatkan perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi” (Salewangan, 2005:94). Bangsa ini juga punya Komnas Perlindungan Anak, dan Indonesia telah meratifikasi konvensi hak-hak anak dari PBB pada tahun 1990. Namun, pelaksanaan UU tersebut dalam prakteknya di masyarakat, keluarga, maupun lembaga-lembaga negara, dan pemerintah masih jauh dari kenyataan. Jadi apa yang salah? Mengapa kekerasan terus terjadi? Mengapa eksploitasi pada anak terus ada? Mengapa hak-hak anak jauh dari apa yang seharusnya didapat?

Menurut bank dunia pada tahun 2012, tingkat kemiskinan penduduk Indonesia berada di 12%. Total populasi 249,6 juta orang. Berkisar antara 29,93 juta orang Indonesia masih berada di bawah garis kemiskinan. Kemiskinan memberikan kontribusi terhadap berbagai

persoalan sosial yang ada di Indonesia, termasuk kehidupan yang terjadi pada anak-anak. Kemiskinan atau kondisi miskin menurut Friedman dalam Rohidi (2000: 25-26), adalah ketidaksamaan kesempatan untuk mengakumulasi basis kekuasaan sosial, meliputi modal yang produktif/aset, sumber keuangan, organisasi sosial dan politik, jaringan sosial, dan pengetahuan/keterampilan. Kemiskinan juga didefinisikan sebagai kondisi yang diderita manusia karena kekurangan atau tidak memiliki pendidikan yang layak untuk meningkatkan taraf hidup, dan kondisi kesehatan yang buruk.

Banyak permasalahan sosial anak di Kefamenanu seperti kekerasan, eksploitasi ekonomi, eksploitasi seks, pendidikan, dan pembiaran anak yang belum dapat terselesaikan dengan baik. Oleh karena itu, permasalahan sosial di Kefamenanu pada anak-anak wajib untuk bisa diselesaikan, sebab jika tidak tertanggulangi dapat mengganggu pembangunan nasional.

Kajian ini menggunakan pendekatan *etnofotografi*. Etnofotografi merupakan perpaduan antara etnografi dan fotografi. Sebagai sebuah metode, etnofotografi merupakan kerja etnografi dengan menggunakan medium fotografi untuk menunjang kerja dalam pengumpulan data, analisis, dan hasilnya. Dengan demikian, penggunaan materi visual (fotografi) menjadi bahan utama untuk ber-etnografi. Materi foto bisa diproduksi oleh peneliti sebagai bagian dari penelitian, bisa berasal dari dokumen serta subyek secara spontan atau yang direncanakan sebagai bagian dari riset, serta kombinasi dari materi lain. Foto bukan semata-mata ilustrasi dari hasil penelitian, tetapi alat dan metode pencari data. Foto-foto disajikan sedemikian rupa sebagai bagian integral dalam kajian. Media visual ini digunakan untuk mengukur, membandingkan, menemukan pola, dan mengungkap. Melalui prinsip-prinsip dasar tersebut, foto merupakan metode untuk mengungkap, apa yang disebut Benjamin (1938) sebagai “Ketidaksadaran Optik” (*Optical Unconscious*) atau “Aspek-aspek fisionomis dari dunia visual” (*Physiognomic aspects of visual world*). Dalam hal ini, sebagaimana konsep Benjamin, kamera dengan kemampuannya dapat menangkap detail, membesarkan, mengecilkan, mendekatkan, menjauhkan, menghentikan gerak, meninggikan, merendahkan, dan bisa mengungkap segala hal yang ada di lingkungan sekitar tetapi luput dari perhatian (kesadaran).

Analisis foto dilakukan dengan cara yang secara teoritik mengacu pada pemikiran Barthes (1981). Foto merupakan teks, tanda yang harus ditafsirkan. Dalam sebuah foto terkandung dua tingkat pemaknaan yaitu tingkat *denotatif* dan *konotatif*. Pada tingkat denotatif, citra visual sebuah foto dapat menunjukkan hubungan analogis dengan kenyataan. Pada tingkat kedua berupa pemaknaan konotatif. Pada tingkat konotatif pemaknaan hadir melalui proses penafsiran yang melibatkan konteks kultural, historis, ideologis, dan politis. Ketika melakukan pembacaan konotatif, aspek historis, ideologis, dan politis turut berperan. Oleh karena itu, foto perlu didukung dengan kehadiran teks dalam bentuk *caption*. Melalui *caption*, foto-foto diberi konteks, namun foto bukan sebagai ilustrasi tetapi untuk merasionalisasikan foto (Adjidharma, 2002). Foto merupakan teks, tanda yang harus ditafsirkan. Foto-foto tersebut ditatap secara aktif, tidak sekadar dilihat kemudian dinilai baik dan buruknya (dengan ukuran tertentu) tetapi dilihat dengan lebih rinci. Jika ada bagian detail yang belum diketahui maka harus dicari jawabannya. Dengan demikian, tidak cukup hanya dengan sekali melihat tetapi harus memilah dan membongkar apa saja yang tampak dan tidak tampak. Karena di balik apa yang terlihat dari sebuah foto perlu disadari bahwa secara bersamaan ada yang tidak terlihat, dan yang tidak terlihat itulah yang membuat sesuatu menjadi terlihat (Marelau-Ponty dalam Pink, 2006). Dengan demikian dapat disebutkan, foto merupakan bahasa universal, artinya bahasanya tidak memerlukan penerjemahan dan memiliki kemampuan menyampaikan pesan kepada pemirsanya tanpa terkendala bahasa tutur. Foto merupakan bahasa gambar, bahasa gambar adalah bahasa universal, di mana fotografi memiliki sifat deskriptif, detail, langsung, yang artinya tidak

harus melewati proses ingatan dan penguraian kembali. Sebuah foto dapat mengandung arti sekaligus mengundang reaksi yang bermacam-macam bagi pembacanya (pengamat). Faktor yang menjadi penyebab timbulnya tanggapan yang berbeda-beda antara satu pengamat dengan pengamat yang lain terhadap foto adalah adanya interpretasi atau pengartian yang tidak seragam terhadap foto tersebut (Hadi, 1998: 2). Makna yang tersirat dalam foto, di mana pengartian atau interpretasi pada foto dapat menimbulkan kesan dan pesan tertentu, seperti keceriaan, kesedihan, kemiskinan, penderitaan, harapan, dan kebebasan.

II. PERJUANGAN DAN HARAPAN ANAK-ANAK KEFAMENANU

A. Anak Sebagai Subjek

Dalam dunia fotografi istilah objek dan subjek sudah biasa dan sering digunakan. Yang dimaksud dengan penggunaan kedua istilah tersebut adalah sesuatu (bisa benda, manusia, alam, binatang, dll.) yang dijadikan sasaran dalam pemotretan yang selanjutnya direkam untuk dijadikan sebuah gambar. Objek adalah sebuah pengambilan gambar dengan skala besar, sementara subjek adalah mengambil gambar dengan skala kecil, yaitu apa yang terdapat dalam skala besar tersebut. Sebagai contoh, objek pemotretannya adalah pemandangan alam, sementara subjeknya ada gunung, hamparan sawah, maupun manusia yang beraktivitas. Terkait dengan kajian ini yang menjadi objek pemotretan adalah kehidupan sosial-budaya di Kefamenanu, sementara subjeknya sebagai skala kecil yang menjadi *point of interest*-nya adalah anak-anak.

Dalam hal ini ‘anak’ menjadi subjek dalam pemotretan, dimana dalam fotografi termasuk dalam foto potret atau *portraiture photography*. Dalam foto potret pada umumnya menitik beratkan pada wajah sebagai fokus utama, berlaku untuk *full area* wajah atau dengan anggota tubuh lainnya. Untuk mendapatkan gambar portret yang menarik diperlukan banyak hal seperti penguasaan kamera dan aksesorinya, pencahayaan baik indoor maupun outdoor serta pengetahuan tentang komposisi. Mata merupakan daerah sentral fotografi *portrait* karena sorot mata mampu bercerita berbeda dengan bagian tubuh lain. Selain daripada itu arah subjek melihat mampu memberikan pengaruh besar terhadap maksud yang ingin dihadirkan oleh suatu gambar. Sebagai contoh: bila ada dua orang saling melihat/memandang memberikan kesan persahabatan / keintiman. Bila mata subjek melihat langsung ke arah kamera maka akan memaksa mata pengamat melihat langsung ke bagian wajah, dan ini memberikan kesan ada komunikasi, ada kontak secara personal. Maka pada bagian tersebut diwajibkan tampil tajam dan menarik karena sebagai *focal point*.

Selain menggunakan subjek anak-anak yang berada di wilayah Kefamenanu (Timor Barat), pengambilan gambar dilakukan di *outdoor*/alam sesuai lokasi dan kondisi lingkungan di mana anak-anak biasa tinggal/hidup. Natural, alami, polos, harmoni merupakan pusat gagasan (*center of idea*). *Human interest* dijadikan pendekatan dalam pemotretan dalam kajian ini. *Human interest* adalah pendekatan visual yang dipilih, karena dengan pendekatan ini sangat memungkinkan *audiens*/pembaca dengan mudah memahami, merasakan, terlibat, menilai, dan memaknai karya tersebut. *Human interest* merupakan pengungkapan yang biasa digunakan dalam fotografi untuk memotret sisi-sisi manusia dari berbagai hal yang berkaitan dengan aktivitas yang dilakukan dengan berbagai sifat dan kondisi yang dialaminya, misalnya sedih, lucu, ceria, sakit, menderita. Perwujudan dari hal di atas adalah dengan melakukan pengambilan gambar/foto terhadap aktivitas dan kehidupan anak-anak, sesuai dengan sifat anak, perilaku, ekspresi, kondisi sosial, serta lingkungan yang ada. Cakupan jenis foto *human interest* bisa masuk dalam *Portrait photography*, *culture photography* (budaya), *street photography*, dll. Foto *human interest* cenderung menggambarkan kehidupan masyarakat dengan ekonomi lemah atau di daerah

pedalaman, tapi sebenarnya *human interest* tidak terbatas pada subjek masyarakat kelas bawah saja, tapi juga termasuk potret keberhasilan dari masyarakat kelas atas.

Dalam pemotretan anak-anak Kefamenanu ini divisualkan secara realistik. Realistik dalam hal ini tidak hanya anak yang menjadi subjek (manusia dan lingkungan) namun lebih menekankan pada kenyataan kehidupan yang sebenarnya. Dengan demikian, gambar tersebut akan mampu mendorong empati dan memberi nilai-nilai kemanusiaan pada seorang anak, dunia anak yang seharusnya diisi dengan kegiatan bermain, belajar, bercanda ceria, penuh kebebasan, dan tanpa beban. Namun pada kenyataannya anak-anak di wilayah Kefamenanu ini kebanyakan hidup dan berkembang tidak seperti teman-teman seusianya di daerah lain (sebagai contoh sebagaimana anak-anak di Jawa). Sebuah harapan bagi anak-anak Indonesia, seperti juga anak di Kefamenanu, ketika kemerdekaan telah diraih oleh bangsa Indonesia melawan musuh penjajah dari luar telah terusir dari bumi pertiwi. Akan tetapi saat ini musuh besar yang harus dihadapi oleh bangsa Indonesia adalah dari dalam negeri yakni kemiskinan, kebodohan dan rapuhnya nilai-nilai dalam kehidupan masyarakat. Maka dari itu menjadi tugas seluruh elemen bangsa untuk melawan, mengingat 'anak' generasi penerus bangsa.

B. Kehidupan dan Aktivitas Anak-anak Kefamenanu

Kajian ini mencoba menyampaikan gagasan mengenai kehidupan anak di daerah yang tergolong miskin yakni di Kefamenanu. Bagaimana mereka menjalani kehidupan sehari-hari secara rutin yang dilakukan di sekolah sebagai lembaga yang sifatnya formal. Dan sebaliknya anak-anak Kefamenanu ini juga menjalani kehidupan dalam lingkungan keluarga dan masyarakatnya. Untuk itu, dalam paparannya ditampilkan berbagai aktivitas yang dilakukan anak-anak di sekolah maupun di luar sekolah.

Sudah sering terdengar dan menjadi slogan kalau seorang anak adalah generasi penerus dan harapan masa depan bangsa dan negara, sehingga menjadi perhatian bangsa. Yang menjadi ciri secara fisik dari seorang anak adalah kondisi fisiknya masih lemah, rapuh, dan rawan terhadap gangguan dari orang lain, serta jiwanya masih lugu, jujur, polos dan sebagainya. Di samping itu, kondisi psikologis anak masih labil, emosi dan pikirannya masih jauh dari kematapan, kematangan serta cenderung lebih 'emosi' spontan, reaktif, mudah meniru, dan mudah terpengaruh.

Demikian pula halnya dengan anak-anak yang berada disebagaian besar di Kefamenanu. Risiko yang bisa dialami anak Kefamenanu sangat mengkhawatirkan, sebab masyarakat dalam menempatkan anak tidak dilandasi kesadaran pada kondisi dan kapasitas yang ada pada diri anak itu sendiri. Hal ini tidak semata-mata kesalahan masyarakat setempat, tetapi karena kondisi dan situasi perekonomian, sosial, dan budaya yang jauh dari memungkinkan. Selain itu juga bisa dilihat pada suatu kelompok masyarakat, kelompok etnis, kelompok keagamaan, kelompok sosial ekonomi, bahkan institusi pendidikan dan institusi kenegaraan yang kerap kali memperlakukan anak tidak secara proporsional karena tidak memperhatikan ukuran dan *determinan* anak. Berbagai hal telah terjadi pada anak-anak di Kefamenanu sebagaimana dapat diulas pada kajian etnofotografi tentang kemiskinan di Timor Barat (dalam hal ini di wilayah Kefamenanu).



Foto 2 : Aktivitas anak-anak Kefamenanu saat di sekolah, selain melakukan kegiatan belajar juga peduli terhadap kebutuhan lingkungan seperti menyapu, menyiram tanaman, juga mengisi air untuk keperluan kamar mandi.



Foto 3: Pemandangan sehari-hari di setiap sore, anak-anak beraktivitas mencari air untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga (masak dan minum).



Kalau membaca hak-hak dasar anak yang dicanangkan oleh PBB, hak anak-anak di Kefamenanu tidak seluruhnya terpenuhi. Menurut Salewangan (2005:92-97) hak-hak dasar anak berdasarkan konvensi PBB tersebut adalah sebagai berikut.

- a. Hak untuk Hidup. Anak-anak harus mempunyai akses pada pelayanan kesehatan
- b. Hak untuk Tumbuh dan Berkembang. Anak-anak berhak mendapatkan kesempatan mengembangkan potensinya semaksimal mungkin. Mereka berhak memperoleh pendidikan (formal dan non-formal) yang memadai. Anak-anak juga diberi kesempatan untuk bermain, berekreasi, dan beristirahat.
- c. Hak untuk Memperoleh Perlindungan. Anak-anak harus dilindungi dari eksploitasi ekonomi, seksual, kekerasan fisik atau mental, penangkapan/ penahanan yang sewenang-wenang, dan segala bentuk diskriminasi.
- d. Hak untuk Berpartisipasi. Anak-anak harus diberi kesempatan untuk menyuarakan pandangan dan ide-idenya, terutama tentang berbagai persoalan yang berkaitan dengan anak.

Dengan membaca hak-hak dasar tersebut di atas, dan melihat kondisi masyarakat di Kefamenanu dapat disebutkan jauh dari ideal sebagaimana 4 hak anak yang seharusnya terpenuhi.

Dalam kajian etnofotografi ini gambar atau foto menjadi data dan fakta secara visual dalam menyampaikan pesan kehidupan anak-anak di Kefamenanu. Terdapat 2 pesan yang disampaikan yaitu denotasi dan konotasi. Gambar atau foto bisa menjadi pesan denotasi yaitu pesan harfiah yang disampaikan secara keseluruhan dan pesan konotasi adalah pesan tersembunyi yang dihasilkan oleh unsur-unsur gambar dalam foto. Sebagai contoh, pada foto 1 terlihat yang aktivitas di luar kelas yang dilakukan anak-anak SD yang tampak 6 perempuan dan seorang laki-laki. Foto yang tampak adalah anak-anak Sekolah Dasar (SD) Oenenu, Kecamatan Bikomi di Kefamenanu. Dalam foto ini dapat dilihat secara harfiah dimana anak-anak dengan berpakaian baju/atasan berwarna putih dan rok untuk perempuan dan celana pendek untuk laki-laki berwarna merah. Sementara bila dilihat secara kasat mata

warna dan kondisinya tampak lusuh dan tidak rapi. Bagi anak perempuan, rambut yang dimiliki rata-rata pendek atau sebatas bahu tampak kusam, tidak rapi, tidak disisir sehingga terkesan acak-acakan. Dalam foto terlihat sebagian besar anak-anak tidak bersepatu, hanya ada dua anak mengenakan sandal jepit. Demikian pula yang dibawa anak-anak sekolah ini bervariasi, sebagian tidak membawa apa-apa, tetapi sebagian yang lain ada yang bawa toples, tas kresek, dan sebagian buku tulis.

Melihat foto tersebut, dapat dipersepsikan bagaimana masyarakat di daerah tersebut dan tercermin dimana anak-anak yang bersekolah Oenenu, Kecamatan Bikomi Kefamenanu dalam kondisi kurang beruntung, miskin, dan mengalami ketertinggalan. Hal ini bisa dibaca dari penampilan secara kasat mata dari pakaian yang dikenakan, kondisi fisik, serta lingkungannya. Dilihat dari sisi pakaian yang dikenakan anak-anak SD ini, mengandung pemaknaan yang mencerminkan anak yang sejahtera secara ekonomi serta berada pada tingkat social yang mapan. Menurut Barnard dalam Subandy (1996: 54) pakaian tidak hanya berfungsi sebagai pelindung /penutup tubuh atau badan manusia dari angin, panas, atau hawa dingin semata. Akan tetapi pakain/busana merupakan praktik penandaan, karena didalamnya memiliki makna. Pakain juga menjadi salah satu alat dalam berkomunikasi secara visual dan tidak terpisahkan dari manusia dalam aktivitas sosial dan budaya. Membaca dari pakaian seragam putih merah yang dipersepsikan sebagai anak Sekolah Dasar (SD) dan warna ini menjadi identitas pelajar tingkat sekolah dasar di seluruh Indonesia.

Bagi anak-anak SD di daerah ini, pakaian atau seragam sekolah merupakan barang yang sangat berharga dan bahkan kadang juga istimewa. Dari bincang-bincang penulis dengan beberapa anak-anak di daerah ini pakaian yang dimiliki rata-rata hanya 2 stel, bahkan ada beberapa anak yang hanya memiliki satu stel pakaian. Tidak mengherankan jika anak-anak di sini menggunakan satu stel pakaian seragam untuk segalanya (*one for all*), artinya pakaian tersebut selain digunakan untuk ke sekolah juga untuk keseharian aktivitas di rumah. Bagi anak yang bermaksud menghemat dan menjaga agar pakaian seragam yang dimiliki awet, tidak cepat kotor maka yang dilakukan anak-anak adalah setelah ke luar dari kelas/sekolah baju atau pakaian yang dikenakan dilepas.

Maka tidak mengherankan atau sering terlihat dalam perjalanan anak-anak pulang sekolah (khususnya laki-laki) sering menaruh baju yang telah dilipat di atas kepalanya. Hal ini dilakukan bukan semata-mata untuk menutupi kepala dari terik matahari, tetapi lebih dari itu, yaitu agar baju atau pakaian seragam satu-satunya yang dimiliki itu awet atau tidak cepat rusak. Namun demikian, merupakan hal yang biasa pula jika masih ada anak-anak yang tetap mengenakan pakaian seragam tersebut di luar jam sekolah, dan tetap menggunakannya untuk melakukan aktivitas di luar sekolah/di rumah. Maka tidak mengherankan bila baju seragam yang seharusnya putih bersih, sudah berubah menjadi kusam, demikian pula bawahan merah sudah tidak merah cemerlang lagi. Seragam yang dikenakan anak-anak dalam bersekolah di tempat ini tampak lusuh, tidak rapi karena memang tidak disetrika, demikian pula terlihat kotor, karena memang jarang atau tidak setiap hari dicuci disebabkan untuk mendapatkan air bersih tidak mudah apalagi untuk beli sabun/bahan pembersih relatif kesulitan.

Pakaian selain digunakan untuk menutupi tubuh dari sengatan terik matahari, melindungi hawa dingin, pakaian juga dipakai sebagai alat untuk menciptakan kesan (*sense*) dan makna (*meanings*) sebagaimana disebutkan Roland Barthes (1997) pakaian juga menjalankan fungsi pada persoalan konotasi dalam semiotika, karena pakaian mempunyai aturan, bermakna ritual dan menjalankan tanggung jawab budaya. Pakaian juga berfungsi menyampaikan pesan artifaktual non verbal dan pembentukan identitas kolektif. Pakaian juga menjadi alat konotatif karena pakaian tidak hanya terbatas pada busana tetapi juga bermakna dan bisa bicara dalam mengkonstruksi, dan memahami relasi sosial di kalangan



Foto 4. Aktivitas anak sepulang sekolah adalah membantu orang tua, selain mencari air untuk kebutuhan makan dan minum, juga menyiapkan kebutuhan yang lain seperti mencari ubi/ketela, menumbuk padi, mengupas biji jagung sebagai bahan makanan, dan lain sebagainya.

terkesan tidak sehat dan terawat ini sepertinya anak-anak jarang melakukan keramas atau membersihkan rambutnya bahkan mungkin tidak setiap pagi mandi.

Kondisi memprihatinkan tidak hanya berhenti di sini, bagi anak-anak Oenenu, sepasang sepatu merupakan barang mewah dan langka, sehingga banyak anak-anak bersekolah tidak bersepatu. Anak-anak bersekolah dengan bertelanjang kaki adalah hal biasa, walaupun ada satu atau dua anak yang mengenakan alas kaki yaitu dengan sepasang sandal jepit. Pemandangan yang jauh berbeda dengan yang pada umumnya di zaman sekarang dan anak sekolah di perkotaan. Bersekolah dengan mengenakan seragam yang bersih, rambut disisir rapi, bersepatu dan berkaos kaki. Tidak hanya itu, juga masih dilengkapi peralatan sekolah yang dimasukan dalam tas seperti buku tulis, buku teks, pensil, pulpen, dll. Namun berbeda dengan anak-anak sekolah di SD Oenenu, Kecamatan Bikomi Kefamenanu, jika diperhatikan secara lebih detail lagi pada foto 1 tersebut, bahwa mereka tidak semua membawa buku. Ada beberapa siswa tampak hanya membawa sebuah buku dalam genggam tangan. Sementara salah seorang anak membawa beberapa buku yang dibawa dengan tas plastik, bukan tas sekolah seperti yang dibawa oleh kebanyakan anak-anak sekolah kota di pulau Jawa. Bahkan juga tampak, ada di antara mereka yang membawa toples berisi makanan kecil. Toples yang berisi makanan/kue yang dibawa bukan bekal bila istirahat bisa dimakan, akan tetapi merupakan barang dagangan yang dijual kepada teman-temannya.

Di SD Oenenu Kefamenanu, tugasnya tidak hanya belajar didalam klas saja, akan tetapi juga mempunyai tugas dan diwajibkan untuk mengelola serta menjaga lingkungan yang sehat, bersih, dan nyaman. Maka di sekolahan tersebut membuat kelompok yang terdiri dari beberapa anak yang setiap hari bergiliran untuk mengisi air di bak kamar mandi dan menyiram bunga dalam pot. Tugas tambahan ini bagi anak-anak di SD Oenenu, bukanlah pekerjaan yang sederhana. Karena untuk mendapatkan sumber air tidak semua sekolah ada sumur atau sumber air, maka anak-anak perlu berjalan beberapa ratus meter mencari sumber air terdekat. Untuk membawa air kadang dengan menyunggi jerigen di kepalanya (lihat foto 2). Semua yang dilakukan dengan senang hati, hal ini terlihat dari ekspresi yang ditunjukan tetap dengan senyum dan penuh semangat, meskipun beban air di jirigen yang disunggi terasa berat.

Dengan melihat kondisi tersebut, maka deklarasi hak azasi anak yang dikeluarkan PBB pada tanggal 19 Oktober 1959 sudah tidak terpenuhi bagi anak-anak di sebagian Kefamenanu. Di mana hak pelayanan kesehatan dan standar hidup yang layak tidak

masyarakat. Pakaian merupakan praktik penandaan hidup keseharian yang dapat menyusun kultur sebagai sistem penandaan umum.

Kesan ketidakberuntungan bagi anak-anak kefamenanu selain dilihat melalui pakaian yang digunakan, juga bisa diperhatikan tampilan dan kondisi rambutnya. Sebagaimana terlihat pada foto tersebut anak-anak tampil dengan rambut tidak disisir sehingga tampak acak-acakan. Dapat dikatakan bahwa kebanyakan anak-anak bahkan orang tuannya bahkan masyarakat tidak memperhatikan kesehatan dan perawatan badan bahkan rambutnya. Melihat tampilan rambut anak-anak yang kusam, kering, berantakan yang

terpenuhi. Di sini, anak-anak bisa mendapatkan kesempatan dan mau bersekolah saja sudah merupakan kebahagiaan, padahal hak mereka lebih dari sekadar bersekolah. Memang harus diakui bahwa masih banyak warga Kefamenanu yang hidupnya masih kurang beruntung dengan tingkat perekonomiannya minim, masih banyak anak yang tidak bersekolah karena orang tuanya tidak mampu. Kebanyakan dari mereka tidak mempunyai pekerjaan tetap, tidak memiliki lahan pertanian, dan air bersih yang tidak ada sama sekali. Sebagai contoh salah seorang tokoh eks Timor Leste di Kefamenanu yang bernama Miguel Atibau, mengatakan bahwa banyak anak gadis yang putus sekolah karena keterbatasan biaya terpaksa harus menjadi pelacur untuk menghidupi keluarganya. Selain itu, kalau musim kemarau panjang dan terjadi kelaparan, mereka terpaksa makan umbi-umbian di hutan yang mengandung racun, bahkan biji asam pun dimakan demi untuk mengganjal perut yang lapar.

Peristiwa dan kondisi yang menyedihkan juga sering terjadi pada anak-anak Sekolah Dasar (SD) di wilayah Kefamenanu biasa membawa bekal tepung biji asam dalam rantang atau tas plastik, yang akan mereka konsumsi sebagai makanan pada saat jam istirahat sekolah. Tepung biji asam tersebut diperoleh dengan menumbuk biji asam dalam lesung kemudian mengayaknya untuk mendapatkan tepung yang halus. Hal ini biasa dilakukan oleh orang tua mereka pada saat musim kemarau panjang. Ini merupakan kondisi kehidupan yang buruk di Kefamenanu. Stigma kemiskinan memang melekat dengan warga Timor Barat, Kehidupan masyarakat miskin di Kefamenanu serba kekurangan dari masalah pangan hingga pendapatan.

Iklim Pulau Timor yang panas, kering, dan gersang diduga menjadi salah satu penyebab kemiskinan. Krisis air bersih menjadi fenomena yang sering terjadi dan melanda sejumlah daerah di pulau Timor Barat termasuk di wilayah Kefamenanu. Pada foto 3 diperlihatkan serangkaian gambar yang terdiri atas tiga foto yang memperlihatkan adegan anak-anak dalam berjuang untuk mendapatkan air bersih untuk di konsumsi. Secara harfiah (denotatif) foto tersebut menunjukkan seorang anak sedang berjalan tanpa alas kaki sambil membawa dua jerigen berwarna putih yang diindikasikan berisi air. Jerigen tersebut digantungkan pada sebilah bambu yang ujungnya diberi roda kecil yang terbuat dari kayu. Anak tersebut tanpa baju bercelana pendek berwarna coklat yang diindikasikan sebagai setelan dari celana pramuka. Di atas kepalanya terdapat mangkuk yang terbuat dari bahan plastik yang digunakan layaknya sebuah topi. Foto kedua memperlihatkan dua anak yang terdiri dari laki-laki dan perempuan berjalan yang masing-masing membawa jerigen yang diindikasikan belum terisi air. Sementara rangkaian foto ketiga (hitam-putih) memperlihatkan tiga anak yang terdiri dari perempuan dan dua laki-laki yang diindikasikan kakak beradik berada di sumber air (sumur) dan disertai dengan ember dan jerigen.

Di musim kemarau, krisis air bersih selalu terjadi hampir di seluruh daerah di Nusa Tenggara Timur, tidak kecuali juga di Kefamenanu. Ketika terjadi krisis air bersih masyarakat terpaksa harus berjalan kaki beberapa kilo meter menuju sungai untuk mendapatkan air bersih. Sebagaimana sudah menjadi pemandangan biasa, anak-anak di daerah Kefamenanu mempunyai tugas mencari sumber air yang layak konsumsi (dianggap bersih) baik ke sumur terdekat atau ke sungai yang jaraknya berkilo-kilo meter. Sepulang sekolah, bagi anak yang sekolah, mereka mengisinya dengan berbagai kegiatan yang sifatnya untuk membantu dan mengurangi kerepotan orang tua. Salah satunya adalah dengan mencari air bersih ke sumber air yang kebanyakan berada di aliran sungai. Kegiatan yang melibatkan anak-anak ini semata-mata sekadar demi kelangsungan hidup dalam keluarga. Seperti sudah menjadi kultur dan kebiasaan orang timur, orang tua menghendaki agar setiap anak terlibat dan ikut menanggung kesulitan yang dialami keluarga. Dalam budaya masyarakat Indonesia Timur sudah menjadi hal yang biasa, bahwa anak-anak dianggap ‘milik’ orang tua sehingga orang tua berhak melakukan apa saja. Banyak orang tua yang tidak tahu mana eksploitasi mana partisipasi, mana kekerasan mana kasih sayang. Anak adalah kepunyaanku, apa pun

yang aku perbuat atasnya itu urusanku, bukan urusan orang lain. “Sebagai kepunyaan, anak bisa diperlakukan seperti barang, bisa diperlakukan semau pemiliknya.” Anak-anak di Kefamenanu juga tidak bisa membedakan mana wilayah bermain, mana bekerja untuk membantu orang tua.

Pada foto 3 tampak anak-anak sedang membawa jerigen berisi air yang baru saja diperoleh dari sumber air yang berada di dasar aliran sungai yang berjarak sekitar 4 kilometer dari rumah mereka. Air ini hanya untuk memasak dan minum saja. Di Desa Oenenu, Kecamatan Bikomi setiap siang menjelang sore anak-anak perempuan dan laki-laki selalu berduyun-duyun membawa jerigen menuju sungai untuk mencari air. Air minum ini diperoleh dari sumber air dengan cara membuat lubang pada dasar sungai, yang belum tentu setiap lubang mengeluarkan air. Akibatnya, banyak anak-anak yang tidak bisa mandi karena keterbatasan air bersih, kecuali hanya untuk kepentingan masak dan air minum. Seseorang belum tentu bisa mandi setiap hari. Bisa mandi sekali dalam sehari saja sudah sangat beruntung. Kehidupan di wilayah ini memang sangat sulit. Untuk mendapatkan air bersih saja harus berjalan kaki sejauh beberapa kilometer. Begitu juga halnya jika akan berbelanja sembako, mereka harus berjalan kaki sepanjang lima kilometer. Di Desa Napan Kecamatan Bikomi Utara, warga setempat terpaksa memanfaatkan air di embung-embung untuk mandi dan mencuci pakaian. Padahal, kondisi air sangat keruh dan kotor. Parahnya lagi, berbagai jenis ternak peliharaan masyarakat juga memanfaatkan air di embung untuk minum dan bahkan masuk ke dalam air. Masyarakat terpaksa melakukan hal itu lantaran tidak ada pilihan yang lain karena tidak adanya sumber air bersih. Di wilayah ini untuk membeli air bersih satu tangki sangat mahal yaitu Rp 350 ribu/tangki, sehingga sulit dijangkau masyarakat (Harian *Timor Express*, 14/8/ 2015).

Di balik permasalahan kemiskinan dan iklim Pulau Timor yang panas, kering, gersang, sebagaimana disampaikan, sebenarnya wilayah ini tersimpan deposit tambang yang sangat banyak dan berkualitas tinggi. Deposit tambang di Pulau Timor tersebar merata mulai dari Timor Barat sampai Timor Timur (Timor Leste). Ternyata kekayaan alam di NTT begitu melimpah, banyak bahan galian tambang yang dapat diolah di daerah tersebut, beberapa komoditi yang ada yaitu Mangan, Cromit, Tembaga, Marmer, batu besi, dan beberapa bahan galian tambang lainnya Batu mangan menjadi idola saat ini, banyak investor asing yang melirik komoditi tersebut sebab mempunyai kadar mangan yang bagus. (<https://www.google.co.id/kekayaan+alam+nusa+tenggara+timur>)

Hampir semua wilayah di provinsi NTT memiliki sumber daya alam batu mangan yang cukup besar untuk ditambang, ini tersebar di beberapa kabupaten seperti Kabupaten Belu, TTU, dan Kupang. Sayangnya, kekayaan yang berlimpah ini belum dikelola dengan baik. Kondisi ini memang sangat ironi mengingat kekayaan alam yang begitu tinggi tetapi rakyatnya masih hidup di bawah garis kemiskinan. Potensi alam di pulau Timor ini sangat berlimpah, tetapi hampir 90 persen masyarakatnya hidup di bawah garis kemiskinan karena tidak menjadikan sektor pertambangan sebagai sektor utama yang cocok diterapkan di pulau Timor yang panas, gersang, dan tandus ini. Selain itu juga terkendala dengan permasalahan sumber daya manusia.

C. Optimisme Anak-anak Kefamenanu

Pada faktanya kehidupan anak-anak Kefamenanu pada umumnya mengalami perjalanan hidup yang tidak seberuntung anak-anak di daerah lain di Indonesia. Namun rasa optimisme untuk meraih masa depan tetap ada dalam diri mereka. Rasa optimism tidak mudah dilihat secara harfiah, tetapi bisa terlihat dari semangat jiwanya yang membara dari tindakan dan aktivitas yang dilakukan anak-anak untuk meraih cita-citanya. Hanya kekuatan optimisme membuat anak-anak Kefamenanu hidup dalam harapan dan perjuangan. Sebagaimana terlihat pada foto 4, secara harfiah kedua anak perempuan ini tidak layak memikirkan

cita-citanya, tetapi dengan semangat optimisme cita-cita dan harapan disampaikan kepada penulis. Pada faktanya kedua anak ini untuk memenuhi kebutuhan pokok hidupnya saja susah, makan tiga kali sehari saja belum tentu bisa. Tetapi optimism dan semangat dalam meraih harapan dan cita-citanya sebagai perawat ditunjukkan dengan bersekolah meskipun harus melalui perjuangan yang keras.

Dalam foto 4 diperlihatkan dua anak perempuan duduk di lantai tanah yang berumput. Dua anak perempuan tersebut yang satu berbaju putih kusam/lusuh di kantong sakunya terdapat emblem SD yang berarti merupakan seragam sekolah dan yang satunya tidak mengenakan baju, tetapi memakai rok berwarna merah yang biasa dipakai untuk seragam SD. Sementara di depan mereka duduk terdapat beberapa *tampah* (jawa) sebagai tempat untuk menaruh beras.

Bagi anak-anak Kefamenanu yang paling penting adalah tetap optimis dan menolak pesimis dengan keadaan. Bagi mereka optimislah yang mampu mengalahkan kemiskinan, kekurangan, dan berbagai hal yang merugikan kehidupan. Optimisme satu-satunya yang membawa harapan yang pasti, dan juga membawa kekuatan untuk menyelesaikan permasalahan kehidupan.

Untuk masalah makan bagi anak di daerah lain mungkin tidak menjadi masalah, sebab pulang sekolah makanan sudah tersedia dan siap untuk disantap. Tetapi bagi sebagian anak di Kefamenanu, pulang sekolah belum tentu ada dan tersedia bahan yang bisa untuk dimasak apalagi siap untuk dimakan. Seperti kondisi yang dialami oleh dua gadis kecil ini, sehari makan sekali itu sudah beruntung. Makanan utama masyarakat di Kefamenanu ini adalah jagung, untuk bisa makan nasi adalah sesuatu yang istimewa.

Meski dalam kondisi yang kurang menguntungkan, kemiskinan dan kekurangan bagi masyarakat yang tidak dirasakan dengan keluhan, tetapi hanya dijalani dengan kekuatan optimisme yang memperkuat kehidupan. Optimisme berarti ada harapan, ada keyakinan, dan ada kemampuan untuk mewujudkan apa saja yang diinginkan. Dalam observasi peneliti, ditemukan rasa optimisme anak-anak tersebut dalam menatap kedepan akan harapan akan kehidupan yang tidak hanya diam namun dinamis, dikuatkan dalam kemauan, cita-cita dan keinginan anak-anak tersebut untuk terus bersekolah diatas segala keterbatasan. Semoga harapan, kekuatan optimisme dapat mengantarkan mereka kepada perubahan yang lebih baik. Seburuk apapun realitas kehidupan yang sedang dihadapi anak-anak Kefamenanu, mereka tetap optimis dan yakin untuk menuntaskannya dengan caranya sendiri yang hebat, maka hal yang paling buruk pun bisa diselesaikan. Perjuangan dan optimisme sepertinya menjadi satu kesatuan kata yang melekat sebagaimana harapan Maria Olle Ayal (foto 4, anak yang berbaju/berseragam) salah satu anak dari sekian banyak anak Kefamenanu yang masih memiliki cita-cita ingin menjadi 'bidan'. Cita-cita sederhana tetapi sangat mulia bagi seorang anak yang mampu melihat permasalahan kesehatan/tingkat kematian yang relatif tinggi bagi ibu/anak saat melahirkan di Kefamenanu. Menurut data tahun 2008 hingga 2011 angka lahir mati 387 orang dan angka kematian bayi, balita sebanyak 218 orang. Tingginya angka kematian ibu melahirkan, bayi lahir mati dan kematian bayi dan balita di daerah itu disebabkan berbagai faktor antara lain keterbatasan kualitas sumber daya manusia di bidang pelayanan kesehatan, rendahnya kesadaran masyarakat untuk melahirkan di sarana kesehatan serta faktor pemicu lainnya (*Pos Kupang*, 9 November 2011).

Harapan dan impian yang sangat sederhana tapi mulia dan begitu berharga bagi dia dan masyarakat Kefamenanu. Semoga harapan Maria Olle Ayal dan cita-cita dari anak-anak Kefamenanu yang lain bisa terwujud untuk masa depan Indonesia. Pemerintah harus mengingat serta mencatat mimpi anak-anak tersebut dan harus bisa mewujudkan. Sebab sebagian besar anak Kefamenanu masih nampak suram, dengan segala permasalahan yang belum tuntas sampai saat ini. Jangan sampai keberadaan mereka "terlupakan". Setiap anak harus mendapatkan hak-haknya, yang pertama setiap anak berhak untuk mendapatkan

perhatian dari siapapun. Kedua, anak-anak harus mendapat jaminan kesehatan. Ketiga, mereka berhak mendapatkan pendidikan yang layak, karena masa depan bangsa ini tergantung di tangan mereka. Keempat perlu menata dan mempersiapkan masa depan mereka sejak dini. Kelima, memberikan penghargaan, penghargaan disini adalah masyarakat dan pemerintah harus menghargai hak anak-anak untuk mendapatkan hal tersebut di atas.

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Kehidupan anak-anak dalam keseharian di Kefamenanu adalah secuil dari gambaran kerasnya kehidupan anak-anak di daerah miskin di Indonesia, bahkan dunia. Keterbatasan fasilitas umum, pendidikan, bahkan akses air bersih menjadi cerminan minimnya perhatian pemerintah akan kesejahteraan masyarakatnya, terutama anak-anak. Anak-anak kefamenanu dipaksa oleh lingkungannya bekerja lebih keras dan mandi akan peluh setiap hari demi meraih cita-cita yang terpendam dalam benak. Semangat untuk menatap masa depan lebih baik (optimism) menjadi dorongan tersendiri bagi anak-anak tersebut.

Banyak hal menarik dari kehidupan anak-anak. Dunia anak-anak itu lucu, polos, ceria, dan riang. Ada anak-anak yang telah terpenuhi haknya dan memiliki masa depan, namun banyak pula kisah yang memilukan terjadi pada anak. Mereka berada 'di dunia yang sakit dan murung'. Hak-haknya dirampas yang disebabkan oleh faktor ekonomi, budaya, politik, dan lain sebagainya. Kasus-kasus kekerasan pada anak, eksploitasi anak, jual beli anak, kekurangan gizi pada anak hampir setiap hari terdengar dan cenderung meningkat setiap tahun. Melalui etnofotografi, pesan dapat disampaikan untuk menambah pengetahuan, membentuk kesadaran, dan menggugah empati masyarakat untuk peduli terhadap hak-hak anak. Sebuah kondisi kehidupan yang kurang berpihak untuk anak-anak di daerah ini.

Kajian ini bukan semata-mata untuk menyorot kondisi anak-anak Kefamenanu yang mengalami ketidakberuntungan. Akan tetapi lebih melihat pada semangat yang dimiliki anak-anak Kefamenanu dengan kondisi alam dan lingkungan yang kurang menguntungkan dibanding daerah lain di Indonesia. Kemampuan bertahan yang dimiliki oleh anak-anak Kefamenanu pada dasarnya adalah harapan, bahwa esok akan bisa lebih baik, hanya soal waktu, dan itu membutuhkan kesabaran, semangat dan perhatian semua pihak.

B. Saran

Mengingat waktu penelitian/kajian dan berada di lokasi relatif singkat, tetapi paling tidak temuan-temuan yang dihasilkan sudah dapat menggambarkan kondisi yang menunjukkan kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya di wilayah Kefamenanu masih belum beruntung/memprihatinkan. Untuk itu butuh perhatian dari semua pihak untuk melakukan pembangunan. baik di tingkat pemerintah daerah dan maupun pusat, demikian pula dukungan masyarakat luas. Sebab pembangunan merupakan upaya sadar dan terencana dalam rangka mengelola dan memanfaatkan berbagai sumberdaya (sumberdaya alam, sumberdaya manusia, dan sumberdaya buatan) guna meningkatkan kualitas kehidupan masyarakat Kefamenanu. Tanpa kekuatan dari masyarakat setempat dan dukungan dari pusat hal-hal tersebut di atas upaya mengentaskan ketertinggalan sulit terwujud. Hal di atas merupakan potret kondisi pendidikan, anak-anak di sebagian wilayah Kefamenanu yang menyedihkan. Kajian fotoetnografi ini bukanlah untuk menunjukkan sebuah ironi, tetapi merupakan cermin tentang potret anak-anak negeri di sebagian daerah di Indonesia yang masih membutuhkan perhatian bersama.

IV. DAFTAR PUSTAKA

- Barthes, R., 1997. *The Fashion System*, University of California Press, London
- _____, 1981. *Camera Lucida*, Hill and Wang
- Benjamin, W: 1938, *Illumination*, Schocken
- Rohidi, T.R., 2000. *Ekspresi Seni Orang Miskin*, Penerbit Nuansa, Bandung.
- Salewangan, S., 2005. *Bahan Bacaan Bagi Fasilitator Pemberdayaan Masyarakat Yang Berfokus Terhadap Anak Laki-Laki dan Perempuan*, Plan Indonesia, PU Rembang.
- Soetjiningsih, 1995. *Tumbuh Kembang Anak*, Penerbit Buku Kedokteran EGC, Jakarta.
- Ajidarma, S.G., 2002. *Kisah Mata: Perbincangan Tentang Ada*, Galang Press, Yogyakarta
- Pink, S. 2006, *The Future of Visual Anthropology; Engaging The Senses*, Routledge.
- Hadi, U. 1998. *Kajian Tentang Daya Guna Gambar Tangan dan Fotografi Pada Rancangan Grafis Iklan Ditinjau dari Peranannya Dalam Mendukung Pesan Iklan* Thesis, FSRD ITB
- Margianto, H., *Penataan Sarana dan Prasarana di NTT*, Harian Kompas, Kamis, 14 Juni. 2012.
(Kompas, 4 Juni 2013).
- Setz, B., “Warga Kefamenanu Konsumsi Air Kali akibat Kekeringan” Harian *Timor Express*, Jumat, 14 Agustus 2015
- Veronika, F., Angka Kematian Ibu dan Anak di TTU Tinggi, *Pos Kupang*, 9 November 2011
- <http://www.metrotvnews.com>. Biinmafo News, 24 September 2013
- <https://www.google.co.id/kekayaan+alam+nusa+tenggara+timur>

SINKRETISME BUDAYA DALAM SENI REOG DI BRIJO LOR, TRUCUK, KLATEN

Sutiyono

Jurusan Pendidikan Seni Tari, Fakultas Bahasa dan Seni UNY
Jln. Colombo No.1, Kampus Karangmalang, Yogyakarta 55281
e-mail: sutiyonouny@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini menggambarkan terjadinya sinkritisme budaya dalam pertunjukan reog di Dusun Brijo Lor, Trucuk, Klaten. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode wawancara, observasi, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sinkritisme budaya merupakan percampuran budaya baru dan budaya lokal, atau percampuran aktivitas budaya yang terdiri dari bentuk pertunjukan seni reog yang dilakukan oleh penari berkostum prajurit naik kuda kepeng bersenjatakan pedang dan tombak dengan diiringi bende, terbang dan angklung. Pertunjukan seni reog menjadi wadah kepentingan integrasi sosial masyarakat Brijo Lor, dan ekspresi seni reog digunakan untuk penyebaran agama Islam. Ngalap berkah ditujukan kepada Ki Ageng Glego melalui pertunjukan seni reog dan ke makam Ki Ageng Glego.

Kata kunci: sinkritisme budaya, pertunjukan reog, ngalap berkah, Ki Ageng Glego

CULTURAL SYNCRETISM IN ART OF REOG IN BRIJO LOR, TRUCUK, KLATEN

Abstract

This paper describes cultural syncretism on Reog art performance at Brijo Lor village, Trucuk, Klaten. This research is using qualitative approach with interview, observation and documentation methods. The result of the study shows that cultural syncretism was a mixture between new culture and local culture, or the mixture of cultural activity which consist of Reog art performance done by dancer with warrior costume riding a horse, carrying a sword and spear accompany by the sound of bende, terbang and angklung. Reog art performance became a means of social integration for Brijo Lor peoples, and reog art expression was used to spread Islam religion. Ngalap berkah was dedicated for Ki Ageng Glego through Reog art performance and a visit to his resting place. The results showed that this form of cultural syncretism in art of reog is a mixture of cultural activity consists of: the form of performing arts reog performed by dancers dressed as soldiers, horseback riding braid, armed with swords and spears, accompanied bende, rebana, and angklung, performing arts reog into the container interests of social integration Brijo Lor, reog artistic expression is used for the spread of Islam, ngalap berkah addressed to Ki Ageng Glego either through the performing art of reog as well as the tomb of Ki Ageng Glego.

Keywords: cultural syncretism, reog art performance, ngalap berkah, Ki Ageng Glego

I. PENDAHULUAN

Dalam melakukan peninjauan penelitian di tempat-tempat keramat sebagai pusat-pusat ziarah, antara lain dilakukan di tiga makam terkenal di Klaten yaitu: makam Sunan Pandanaran di Kecamatan Tembayat, Makam Ki Ageng Gribig di Kecamatan Jatinom, dan Makam R.Ng. Ronggowarsito di Kecamatan Trucuk. Tempat-tempat keramat itu telah ditentang oleh gerakan Islam baru dengan eskalasinya yang sangat besar. Sekitar satu dasawarsa terakhir sering terjadi peristiwa benturan budaya di daerah pedesaan dekat makam keramat Klaten, yang diwarnai tarik-menarik antar kelompok-kelompok sosial.

Meskipun di beberapa makam di pedesaan Klaten terjadi benturan budaya, tetapi ada sebuah makam di Brijo Lor, Trucuk, Klaten tidak terjadi benturan budaya. Antara kelompok gerakan Islam baru dan kelompok masyarakat pendukung tradisi bergabung menjadi satu, yang diwujudkan dalam satu bentuk pertunjukan Seni Reog. Bahkan dalam satu aktivitas ritual *ngalap berkah* yang disertai pertunjukan Seni Reog dan diselenggarakan setiap tahun di depan masjid Al-Fatah Brijo Lor tersebut sangat serasi dan harmonis. Kelompok gerakan Islam baru yang biasanya melakukan kekerasan kultural tidak menunjukkan eskalasi gerakannya terhadap kelompok pendukung tradisi *ngalap berkah*. Sebaliknya mereka ikut ambil bagian dalam ritual *ngalap berkah* baik melalui pertunjukan seni reog maupun di makam Ki Ageng Glego di Brijo Lor, Trucuk, Klaten.

Bergabungnya kelompok gerakan Islam baru dan kelompok masyarakat pendukung tradisi dalam satu wadah pertunjukan Seni Reog sering dimaknai sebagai bentuk sinkretisme budaya. Dalam sinkretisme budaya ini terlihat sebagai sistem budaya yang menggambarkan penggabungan antara budaya Islam dengan budaya lokal. Dengan kata lain ia merupakan gambaran suatu genre keagamaan yang sudah jauh dari sifatnya yang murni dari tempat asalnya di Timur Tengah. Mereka tidak mengetahui bahwa tradisi tersebut sebenarnya telah turun-temurun serta mengalami berbagai tahap perubahan. Namun demikian tradisi yang turun-temurun tetap memperlihatkan adanya benang merah, yaitu hadirnya doa-doa Islami sebagai roh serta perangkat-perangkat lokal sebagai wadah dalam sinkretisme budaya. Hal inilah yang membuat kebanyakan masyarakat pedesaan merasa dekat dengan kelompok masyarakat Islam baru.

Sinkretisme budaya merupakan penggabungan antara dua budaya atau lebih, dan terjadi lantaran masyarakat mengadopsi suatu kepercayaan atau budaya baru dan berusaha untuk menghindari benturan budaya. Terjadinya penggabungan tersebut biasanya melibatkan sejumlah perubahan pada tradisi-tradisi yang diikutsertakan. Dalam sinkretisme budaya ritual *ngalap berkah* itu selalu dipertunjukkan Seni Reog. Tanpa hadirnya pertunjukan Seni Reog, ritual *ngalap berkah* tidak sah. Dalam pertunjukan itu, kedua golongan masyarakat, baik masyarakat gerakan Islam baru maupun masyarakat pendukung tradisi bertindak sebagai pemain Seni Reog. Seni reog merupakan wadah bermain bersama-sama pada event *ngalap berkah*. Pertunjukan Seni Reog di Brijo Lor harus dilaksanakan, karena masyarakat mempercayai bahwa setelah diadakan ritual, kehidupan masyarakat menjadi tentram jauh dari marabahaya dan segala gangguan penyakit. Berbagai kekayaan budaya yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat itu dikenal, dipercayai dan diakui sebagai elemen-elemen yang mampu mempertebal kohesi sosial di antara warga masyarakat (Haba, 2007: 11).

Padahal pertunjukan Seni Reog ini difungsikan masyarakat sebagai bentuk penghormatan kepada Ki Ageng Glego yang telah menyebarkan agama Islam di wilayah Brijo Lor. Ki Ageng Glego adalah seorang yang mempunyai kegigihan dan kerja keras untuk melaksanakan perintah suci yaitu menyebarkan agama Islam. Selain itu, pertunjukan Seni Reog juga berfungsi sebagai bentuk rasa syukur kepada Tuhan. Manusia memiliki kewajiban untuk berbakti dan bersyukur atas karunia yang telah diberikan oleh Tuhan. Oleh karena itu, dalam rangka mensyukuri karunia Tuhan, masyarakat Desa Brijo Lor bersama-sama melakukan pertunjukan Seni Reog.

Setelah memperhatikan latar belakang tersebut, penelitian ini ingin menjawab permasalahan bentuk sinkretisme budaya dalam Seni Reog di di Brijo Lor, Trucuk, Klaten. Pertunjukan Seni Reog yang merupakan serangkaian dari bentuk sinkretisme budaya serta berbagai maksud dan tujuan masyarakat Brijo Lor. Dengan meletakkan bentuk sinkretisme budaya, maka tujuan penelitian ini adalah: (1) Mengetahui kepentingan integrasi sosial masyarakat Brijo Lor, (2) Mengetahui bentuk penyebaran agama Islam, (3) Melihat harapan masyarakat dalam bentuk *ngalap berkah*, dan (4) Mendeskripsikan pertunjukan seni reog.

Dari serangkaian tujuan ini juga dapat digunakan untuk menjawab mengapa mereka dapat bergabung, melebur, mencair, dan akhirnya menyatu menjadi bentuk sinkretisme budaya seni reog di Brijio Lor, Trucuk, Klaten.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Lokasi penelitiannya di Desa Brijio Lor, Kalikebo, Trucuk, Klaten. Teknik pengumpulan data yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah dengan cara melakukan observasi, wawancara, dan dokumentasi. Untuk mengetahui keabsahan data dilakukan dengan triangulasi. Penelitian ini menggunakan teknik analisis deskriptif interpretatif dengan langkah-langkah sebagai berikut: (1) Reduksi data, (2) Penampilan data, dan (3) Penarikan kesimpulan.

II. DUSUN BRIJO LOR

A. Asal-usul Dusun Brijio Lor

Brijio Lor adalah sebuah wilayah dusun, termasuk wilayah Kelurahan Kalikebo, Kecamatan Trucuk, Kabupaten Klaten. Lokasi Desa Brijio Lor berada $\pm$ 14 km di sebelah timur pusat kota Klaten. Wilayah Kabupaten Klaten terdiri dari, 50,97% (33.412 ha) merupakan lahan pertanian, 39,29% (25.760 ha) lahan bukan pertanian, dan 9,74% sebagai tempat permukiman (Seksi Integrasi Pengolahan dan Diseminasi Statistik Kabupaten Klaten, 2014:2). Kabupaten Klaten terbagi dalam 26 Kecamatan dan 391 desa.

Kecamatan Trucuk merupakan salah satu kecamatan yang ada di Kabupaten Klaten, dengan luas 3.381 ha. Wilayah kecamatan ini didominasi oleh dataran rendah yang subur dengan jumlah penduduk sebanyak 82.819 jiwa. Jumlah kelurahan di Kecamatan Trucuk sebanyak 18. Sebagian besar penduduk di Kecamatan Trucuk memeluk agama Islam 90% dan selebihnya 10% Khatolik, Protestan, dan Hindu. Di antara kelurahan yang cukup terkenal di Trucuk adalah Kelurahan Kalikebo. Salah satu dusun di kelurahan ini adalah *Brijio Lor* yang dikenal sebagai dusun yang masih memelihara seni reog. Semua pengurus seni reog merupakan keturunan pendiri seni reog yang pertama (sekitar pertengahan abad ke-16).

Dusun Brijio Lor termasuk bagian wilayah pedalaman Jawa, yang memiliki sejarah Islam pedalaman. Usaha dakwah Islam pedalaman di Klaten dilakukan oleh Sunan Pandanaran, Ki Ageng Gribig, dan Sunan Kalijaga. Sunan Pandanaran atau disebut Sunan Tembayat berdakwah Islam di wilayah Tembayat (Klaten selatan), Ki Ageng Gribig berdakwah di wilayah Jatinom (Klaten utara), dan Sunan Kalijaga berdakwah di wilayah Trucuk (Klaten Timur). Di Dusun Brijio Lor juga dilakukan dakwah Islam oleh Ki Ageng Glego. Hingga sekarang masyarakat Dusun Brijio Lor memanggil Ki Ageng Glego dengan sebutan Eyang Glego.

Eyang Glego berasal dari Kraton Surakarta, dan masyarakat menyebutnya sebagai keturunan Majapahit. Cerita ini dipetik dari Notodiharjo, sesepuh seni reog sekaligus sesepuh dusun Brijio Lor. Cerita ini merupakan bentuk napak tilas dari leluhurnya yaitu cerita tentang *pandung* (maling) ketika buyutnya Notodiharjo masih hidup. Pada masa lampau di dusun ini sering ada maling. Pada suatu waktu buyutnya Notodiharjo melakukan persiapan untuk menangkap maling. Ketika memergoki orang yang mencurigakan (maling), buyutnya Notodiharjo disumbahi maling: “kalau kamu dapat menangkap saya (maling), berarti termasuk orang sakti”. Ternyata maling tersebut dapat ditangkap, kemudian maling tersebut dihajar sampai meninggal dunia di sebuah tegalan di wilayah Tembayat.

Oleh karena ada peristiwa *rojopati* (pembunuhan), maka pihak kraton Surakarta mengadakan penyelidikan. Setelah diusut, ternyata pembunuhnya adalah buyutnya Notodiharjo. Ia diinterogasi dan dibawa ke Kraton Surakarta, untuk dimasukkan ke dalam penjara. Setelah beberapa tahun dipenjara, ia kemudian dilepas. Ia diberi *pesangon* (modal)

sebagai bekal untuk hidup kelak. Uang *pesangon* itu dibawa pulang ke Desa Brijo Lor, kemudian dibelikan instrumen *bendhe*. Selanjutnya mbah buyutnya Notodiharjo mengajak sanak saudaranya untuk melestarikan kesenian reog sebagaiinggal Eyang Glego.

Dalam cerita lain, Eyang Glego adalah salah satu prajurit Mataram Islam jaman Senopati. Masyarakat Brijo Lor menganggap bahwa prajurit tersebut sedang mengalami kekalahan dalam suatu peperangan, kemudian melarikan diri yang akhirnya bersembunyi ke sebuah desa, bernama Brijo Lor. Istri dan anak-anaknya ikut dibawa, dan akhirnya mereka meninggal di desa tersebut. Oleh masyarakat Brijo Lor, Eyang Glego (Ki Ageng Glego) dianggap sebagai cikal-bakal atau orang pertama yang bertempat tinggal di desa ini. Meskipun Eyang Glego sudah meninggal lama, tetapi masih dihormati masyarakat Brojo Lor. Berbakti kepada orang tua dan bersaling memaafkan adalah sebuah kewajiban dalam Islam. Dalam melaksanakan syariat ini masyarakat Jawa biasanya menggunakan media *sungkem*. Sampai sekarang masyarakat Brijo Lor dan para peziarah masih melakukan *sungkem* di makam Ki Ageng Glego. Hal ini merupakan perwujudan untuk meraih cita-cita yang jauh lebih mulia, yaitu tumbuhnya rasa hormat pada kemanusiaan melalui kebersamaan. Rasa hormat pada kemanusiaan dengan sendirinya juga hormat kepada Tuhan Yang Maha Esa.

B. Integrasi Sosial di Desa Brijo Lor

Sosok lelaki bernama Notodiharjo berumur 74 tahun adalah tokoh masyarakat Dusun Brijo Lor. Pak Notodiharjo, demikian masyarakat memanggilnya sebagai ketua sekaligus sesepuh kelompok seni reog Brijo Lor. Penampilannya sehari-hari sangat sederhana, tidak mencerminkan orang yang bermewah-mewah. Melalui kesederhanaannya itu, Notodiharjo selalu memberi ajaran tentang pergaulan kepada anak-anaknya. Kalau bergaul di masyarakat baik di dalam maupun luar kampung jangan pilih-pilih. Janganlah, kalau orang yang kaya diajak bergaul, tetapi orang miskin dibiarkan saja. Baik yang kaya maupun tidak kaya, yang tampan dan yang tidak tampan, semuanya diajak bergaul. Hal ini karena orang miskin kalau diajak bergaul malah mendoakan. Oleh karena itu, sebaiknya semua orang diajak bergaul, baik anaknya si Dadap maupun si Waru sama saja.

Notodiharjo menjadi figur dan tempat bertanya masyarakat. Tampang dan kharismanya yang bersahaja membuat ia dijadikan sebagai orang yang dituakan di Desa Brijo Lor. Sekarang ia menjabat: Ketua RW, Ketua Seni Reog, Ketua Tabungan (simpan-pinjam), dan Ketua Pembangunan Desa. Ia mau mundur dari jabatannya itu, tetapi masyarakat menyatakan bahwa penggantinya adalah Pak Notodiharjo sendiri. Atas dasar kemampuannya memimpin itu, ia dipercaya untuk memimpin kelompok seni reog di Desa Brijo Lor, yang hingga sekarang sudah berjalan 50-an tahun.

Ayah Notodiharjo ketika menyerahkan seni reog kepada Notodiharjo mengatakan, bahwa “pimpinan seni reog ini sudah diwakilkan kepada anaknya”. Ia memberi pesan, agar Notodiharjo tidak mudah putus asa dalam memimpin kelompok seni reog. Orang tua Notodiharjo memiliki 4 orang anak, semuanya laki-laki. Anak pertama sekarang tinggal di Kalikebo, yang kedua tinggal di Banyurejo, dan Notodiharjo sendiri sebagai anak ketiga. Seharusnya yang dititipi seni reog adalah anak pertama. Tetapi anak pertama telah berikrar, bahwa karena tempat tinggalnya di Kalikebo bukanlah tidak mau (*gamang*) dititipi untuk memimpin seni reog. Oleh karena itu seni reog diserahkan kepada Notodiharjo sebagai anak ketiga, karena tempat tinggalnya berada di Brijo Lor dekat dengan kelompok seni reog serta petilasan Ki Ageng Glego (Eyang Glego), pendhèn desa sekaligus pendiri seni reog. Hingga sekarang, Notodiharjo sudah 10 tahunan tidak ikut berpentas seni reog. Waktu mudanya ikut dalam pentas reog.

Setiap waktu lebaran tiba, banyak orang berdatangan ke rumah Notodiharjo untuk *sungkem*, dan memohon untuk didoakan agar Ki Ageng Glego memberi berkah. Orang-

orang yang berdatangan berasal dari Dusun Brijo Lor dan desa-desa di sekitarnya. Sejak tanggal satu Syawal, banyak sanak dan saudara yang berkunjung dan bersilaturahmi ke rumah Notodiharjo. Sebelum meninggalkan rumah Notodiharjo, mereka pasok uang untuk mendukung pentas seni reog. Setiap tahun, dana selalu mengalir dari para warga baik yang dekat maupun jauh dengan hati ikhlas. Dengan kata lain dana pentas seni reog didukung oleh masyarakat.

Di Dusun Brijo Lor terdapat dua organisasi massa yaitu Muhammadiyah dan LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia). Notodiharjo selaku ketua wilayah RW mendapat laporan dari orang-orang Muhammadiyah dan LDII. Masing-masing mengeluh soal peribadatan di masjid. Sebagai orang *abangan*, ketika kedua organisasi massa sedang konflik, Notodiharjo hanya dapat mengatakan bahwa dirinya memang sebagai orang Islam, tetapi sampai sekarang belum menjadi orang Islam taat. Sebagai orang Islam yang belum taat apa dapat merampungi perkara dari kedua organisasi massa itu. Hal ini merupakan sikap Notodiharjo yang terbuka secara sederhana sekaligus bijaksana. Dengan sikap yang bijaksana itu, Notodiharjo diminta untuk menyelesaikan perkara tersebut. Notodiharjo menyarankan, kalau memang sudah menjadi keyakinannya dipersilakan masing-masing bisa melaksanakan ibadah sesuai dengan pedomannya, nanti Tuhan akan mengetahui. Melalui himbuan Notodiharjo, masyarakat dan kedua ormas tersebut dapat berdamai. Hal itu dibuktikan antara masyarakat dan kedua ormas bermain seni reog bersama-sama. Mereka melihat seni reog sebagai wadah untuk memelihara kerukunan di Dusun Brijo Lor. Mereka beranggapan bahwa bermain seni reog itu tidak apa-apa, asal tidak merusak agama dan kehidupan masyarakat.

Kedua ormas itu memang berbeda tetapi dapat dicairkan. Di dalam sinkretisme Budha, intinya tetap mengarahkan kepada komunikasi interkultural, yaitu interaksi yang terjadi antar orang dengan latar belakang agama, keyakinan, kebudayaan, dan konteks-konteks yang berbeda (Jong, 2015, 32). Kedua ormas dengan latar belakang keyakinan yang berbeda dapat disatukan dalam wadah pertunjukan seni reog.

Di samping dua aspek (agama dan ritual) tadi, sinkretisme budaya sangat kentara dengan penggabungan antara agama dengan budaya lokal. Dalam artian aliran baru yang dianggap Islam murni dapat digabung dengan dalam seni reog. Yang dimaksud dalam konteks penggabungan aliran baru dengan budaya lokal adalah melaksanakan syariat Islam dengan kemasan budaya Jawa.^[8] Dengan demikian, substansi syariat yang dijalankan tetap sesuai dengan koridor ajaran Islam, tetapi tampilan luarnya mengadopsi tradisi-tradisi lokal.

Peleburan dan pencampuran yang merupakan ciri khas sinkretisme dua budaya itu berlangsung secara damai. Karena di samping pandangan hidup Jawa yang sangat *tepo seliro dan anti konflik dalam masyarakat* Jawa yang lebih menekankan etika dalam berbaur dengan seluruh komponen bangsa yang bermacam-macam suku dan bahasa, adat dan termasuk agama. Hal ini juga disebabkan orang Jawa sadar bahwa tidak mungkin orang Jawa dapat hidup sendiri.

C. Penyebaran Agama Islam

Raden Mas Sura Lawung atau yang akrab dipanggil Ki Ageng Glego berasal dari Kerajaan Majapahit. Ki Ageng Glego adalah panglima perang Kerajaan Majapahit. Tetapi, suatu ketika Ki Ageng Glego difitnah oleh salah satu kerabat Majapahit, karena merasa iri dan dengki dengan Ki Ageng Glego serta dua kerabatnya yaitu Sura Jayati (Jayengresmi) dan Sura Jayasentika (Selegoro).

Suatu ketika di Kerajaan Majapahit diadakan suksesi kepemimpinan, sang raja Hayamwuruk turun tahta dan digantikan oleh Brawijaya. Bersamaan dengan diadakannya suksesi, di dalam istana banyak diliputi fitnah memfitnah, guna menyingkirkan lawan politiknya. Di antara fitnah itu menimpa pada seorang prajurit, yaitu Ki Ageng Glego. Atas

fitnah tersebut, Ki Ageng Glego beserta kedua kerabatnya dimarahi oleh Sang Raja, yang isinya mengharuskan Ki Ageng Glego harus pergi meninggalkan Majapahit.

Kepergian Ki Ageng Glego diikuti oleh kedua orang kerabatnya, Jayengresmi dan Selogoro. Mereka merupakan kerabat sejati. Ibaratnya, kalau salah satu merasakan sakit, yang lain juga ikut merasakan sakit. Jika salah satu merasakan senang, yang lain juga ikut merasakan senang. Dalam hal ketiganya mempunyai niat yang kuat, yaitu pergi meninggalkan kerajaan Majapahit, karena telah difitnah oleh salah satu kerabat Majapahit.

Dalam suatu perjalanan malam hari, mereka menginap di rumah salah satu murid Sunan Kalijaga. Sang Sunan mengetahui keberadaan ketiga orang yang sedang menginap di rumah muridnya. Kemudian Sunan Kalijaga memerintahkan kepada muridnya agar ketiga orang yang menginap itu pergi menuju wilayah barat daya dari arah Kerajaan Majapahit. Dengan meniti arah barat daya mereka akhirnya tiba di suatu daerah, yang sekarang disebut Brijo Lor. Setelah mereka berada di Brijo Lor, mereka bertiga melaksanakan perintah Sang Sunan yang berupa *tapa brata*. *Tapa* artinya menjauhkan diri dari sifat keduniaan, dan *brata* artinya laku atau sesuatu yang harus dilaksanakan. Namun ketiganya mendapat perintah yang berbeda-beda dari sang sunan. Ki Ageng Glego diperintahkan untuk menekuni dan meneruskan laku dan bidang kesusasteraan. Jayengresmi diperintahkan untuk melakukan laku dalam bidang olah kanuragan dan bela diri. Selogoro mendapat perintah untuk melakukan laku kebatinan. Perintah Sunan Kalijaga tersebut bukan tanpa alasan karena ketiganya telah memenuhi takdirnya untuk melakukan perintah tersebut.

Ketika Ki Ageng Glego pertama kali berada di Dusun Brijo Lor, jumlah penduduknya baru sekitar 10 orang. Kedatangan Ki Ageng Glego ini membuat warga penduduk Brijo Lor pergi meninggalkan kampung halamannya. Mereka itu adalah penduduk asli Desa Brijo Lor yang beragama Budha merasa berbeda keyakinan dan kalah berwibawa dengan keberadaan Ki Ageng Glego. Untuk membangun Dusun Brijo Lor, Ki Ageng Glego telah diberi petunjuk oleh Sunan Kalijaga untuk menyembah Allah dan melaksanakan syariat Islam. Atas perintah Sunan Kalijaga, Ki Ageng Glego melakukan dakwah untuk menyebarkan agama Islam kepada sanak keluarga serta orang-orang di daerah Brijo dan sekitarnya. Ki Ageng Glego juga menunjukkan jalan mana yang benar dan mana yang salah. Ibadah yang benar yaitu dengan menyembah Tuhan Yang Maha Esa, bukan menyembah batu dan kayu.

Dalam perjalanan dakwahnya, Ki Ageng Glego merasa kesulitan untuk mengajak orang-orang untuk berbuat kebaikan. Hasil dakwahnya yang telah dibawakan selama beberapa tahun baru membuahkan tiga orang yang mau melaksanakan syariat Islam. Dengan melihat jumlah orang yang memeluk agama Islam sangat sedikit (3 orang), Ki Ageng Glego memiliki gagasan yang strategis. Gagasan ini berupa penciptaan seni reog, yang dapat dipergunakan untuk mengumpulkan masyarakat. Melalui kesenian ini Ki Ageng Glego menyebarkan agama Islam. Usaha yang dilakukan Ki Ageng Glego tidak sia-sia, karena ketika pentas reog dimulai, banyak masyarakat di sekitar Brijo Lor yang datang. Mereka mendapat dakwah Islam dari Ki Ageng Glego. Beberapa orang telah masuk Islam. Dawah tersebut dilanjutkan oleh anak-cucu Ki Ageng Glego melalui pertunjukan seni reog hingga sekarang (Notodihardjo, wawancara 19 Agustus 2015) .

Yang menjadi perhatian penyebaran Islam oleh Ki Ageng Glego, bahwa dia tidak pernah mengatakan dakwah Islam. Apa yang dilakukan untuk menyebarkan agama Islam dengan kearifan lokal, sehingga tidak menimbulkan benturan atau friksi-friksi sosial di Dusun Brijo Lor. Hal ini mengingatkan pada seorang wali bernama Sunan Kalijogo yang menyebarkan agama Islam tanpa terjadi adanya benturan antar agama dan budaya (Jong, 2015: 75). Dari fenomena itu, Sunan Kalijogo tercatat sebagai pelopor dakwah yang damai (Purwadi, 2004: 86).

D. Makam Ki Ageng Glego dan Masyarakat Peziarah

Lokasi makam Ki Ageng Glego berada di belakang masjid Al-Fatah, Dusun Brijio Lor, . Di area berbentuk persegi panjang berukuran sekitar 50 meter persegi, makam Ki Ageng Glego berada di sebuah ruang berukuran 5 x 5 meter persegi yang ditutup dalam ruang kamar di pojok utara-timur mepet masjid. Di depan ruang makam Ki Ageng Glego, terdapat 6 makam yang bentuknya kecil-kecil, diperkirakan makam murid-murid Ki Ageng Glego.

Setiap hari selalu ada orang yang datang untuk berziarah ke makam Ki Ageng Glego. Terutama setiap malam Jum'at Kliwon dan Selasa Kliwon, selalu ada rombongan baik dari wilayah Klaten sendiri maupun dari luar Klaten, seperti dari Jakarta, Surabaya, dan Denpasar. Mereka yang datang berziarah bertujuan untuk berbagai kepentingan, antara lain: mendoakan arwah Ki Ageng Glego, mencari wangsit, memperoleh kharisma yang tinggi, mencapai jabatan yang lebih mulia, dan mendapatkan ketenangan.

Selama ini Ki Ageng Glego tidak mau menerima permohonan para peziarah yang meminta rezeki, kekayaan (*pesugihan*). Slamet, penjaga makam Ki Ageng Glego mengatakan, bahwa yang diterima permohonannya adalah permintaan yang bukan rezeki. Dalam suatu permohonan, seorang dari luar Kalikebo yang meminta kekayaan tidak dikabulkan. Orang tersebut kemudian sakit-sakitan, dan akhirnya meninggal. Namun demikian, karena pandangan masyarakat yang berbeda, ternyata banyak masyarakat yang meminta berkah rezeki kepada Ki Ageng Glego. Masyarakat datang pada malam Jum'at Legi. Ketika seorang ibu berumur setengah baya mengantar anak menantunya yang sakit mata meminta penyembuhan pada salah satu pemain reyog yang dianggap mampu mengobati anaknya, mengatakan bahwa orang-orang yang datang ke makam Ki Ageng Glego dapat meminta rezeki apa saja.

Di pintu gerbang masuk menuju area parkir terpampang spanduk bertuliskan "Saksikan Pentas Seni Reog Naluri Brijio Lor di Halaman Masjid Al-Fatah Brijio Lor, Kalikebo, Trucuk, 19-7-2015". Setelah masuk pintu gerbang akan melewati jembatan sepanjang 15 meter. Sejak memasuki area parkir menuju pintu gerbang dan memasuki jembatan, terpampang puluhan umbul-umbul berwarna biru dan kuning. Dari jembatan menuju halaman masjid Al-Falah kurang lebih 80 meter, di kanan-kiri jalan dipenuhi para penaja mainan anak-anak, penaja makanan dan minuman, serta penjual akik. Kebanyakan para penjual itu berasal dari luar Desa Kalikebo. Mereka ada yang berasal dari Delanggu, Klaten, Bayat, Prambanan, Cepur, Yogya, dan Solo. Mereka datang ke tempat pertunjukan reyog naluri di Brijio Lor adalah ikut andil *ngalap berkah* Mbah Glego.

Selain itu, para peziarah juga bertujuan melakukan syukuran (bersyukur) karena selama ini telah diberi rezeki oleh Tuhan melalui Ki Ageng Glego. Menurut penuturan para peziarah bahwa cara bersyukur harus dilakukan di kompleks makam, dan berkaitan dengan perayaan hari raya Idul Fitri atau di awal bulan Syawal. Mereka selalu berusaha setiap tahun terutama di awal bulan Syawal untuk datang berziarah ke makam Ki Ageng Glego dan sekaligus menyaksikan pertunjukan seni reog naluri di Brijio Lor. Meskipun cara menyaksikan seni reog itu dari kejauhan atau dilakukan dengan bersilaturahmi dengan sanak saudara di Brijio Lor sudah dianggap ikut andil dalam bersyukur di sekitar makam Ki Ageng Glego.

Bagi mereka yang sempat melihat pertunjukan reog, biasanya mereka duduk-duduk di teras rumah-rumah di sekitar masjid Al-Fatah, ada yang duduk dan berdiri di bawah pohon, ada yang makan dan minum di sebuah warung, ada yang betah duduk berziarah mencari wangsit di depan makam Ki Ageng Glego, dan ada yang bertemu dengan saudara-saudara baik di jalan maupun di sekitar area pertunjukan seni reog naluri untuk sekedar melepas rindu dan melakukan *syawalan*. Bagi para penaja makanan dan minuman, penaja mainan

anak, penjual akik, petugas parkir, bagian keamanan, para penari, pengrawit, juru sound system, sampai juru kunci makam, semuanya mengatakan ikut *ngalap berkah* kepada Ki Ageng Glego.

III. SENI REOG DI BRIJO LOR

A. *Ngalap Berkah* dari Seni Reog

Sosok Ki Ageng Glego menjadi sentral perhatian kehidupan masyarakat Brijo Lor dan sekitarnya. Ketika pertunjukan seni reog berlangsung di halaman Masjid Al-Fatah, banyak anggota masyarakat yang datang. Di antara anggota masyarakat ada yang mengeluhkan penyakit yang sedang diderita, dengan tujuan agar penyakitnya dapat disembuhkan seperti sediyakala. Selain itu, mereka yang datang ke tempat pertunjukan seni reog banyak yang meminta berkah (*ngalap berkah*). Mereka berasal dari Desa Kalikebo dan luar daerah Kalikebo seperti Delanggu, Bayat, Klaten, Solo, Wongiri, dan sebagainya. Di antara mereka ada yang langsung datang untuk berdoa di makam Ki Ageng Glego. Sebelumnya jurukunci telah membuat sesaji berupa bunga-bunga kembang telon dan dupa. Dupa dibakar dalam tungku kecil sejak jam 08.00 pagi di dalam ruang makam Ki Ageng Glego. Asap yang membubung tinggi mengeluarkan bau harum. Sementara di depan Masjid Al-Fatah sekitar jam 11.00 siang telah dimulai pertunjukan reog naluri. Mereka yang baru saja berjiarah di belakang masjid, segera menuju ke depan atau halaman masjid untuk menyaksikan seni reog. Tetapi mereka ada yang hanya duduk-duduk di depan rumah orang atau omong-omong santai di tempat tidak jauh dari arena pertunjukan reog. Terlebih dalam suasana lebaran Idul Fitri, mereka yang berasal dari jauh dapat bertemu dengan sanak saudara di sekitar masjid Al-Fatah saling bersalam-salaman halal-bihalal. Baik yang melihat pertunjukan reog secara langsung maupun yang dari tempat kejauhan ataupun mereka yang ngobrol dan santai-santai, semuanya bertujuan *ngalap berkah*.

Masyarakat percaya bahwa Ki Ageng Glego selalu turun ke bumi melalui para penari reog. Dengan turunnya ke bumi, masyarakat berharap dapat memperoleh berkah yang dibawa Ki Ageng Glego dari langit ke bumi. Untuk menyambut datangnya Ki Ageng Glego itu, para keturunan Ki Ageng Glego membentuk kelompok pertunjukan seni reog, yang diketua oleh Notodihardjo merupakan keturunan Ki Ageng Glego yang kelima. Agar kedatangan Ki Ageng Glego dapat disambut orang banyak, kelompok pertunjukan reog yang para anggotanya tidak lain adalah para cucu Ki Ageng Glego sendiri mengambil momentum waktu penting, yaitu pada awal bulan Syawal. Atas dasar kesepakatan para anggota kelompok seni reog, petunjukannya diadakan di bulan Syawal, bias tanggal 1, 2, atau 3. Dalam tanggal-tanggal ini masyarakat masih saling berkunjung untuk silaturahmi dan belum kembali ke Jakarta, atau kota-kota besar yang lain sebagai tempat bekerja. Sekalian memanfaatkan momentum Idul Fitri, di halaman masjid Al-Fatah diadakan pertunjukan seni reog. Oleh karena itu, tanggal-tanggal awal 1, 2, atau 3 di bulan Syawal, di Brijo Lor selalu diadakan pertunjukan seni reog sekaligus untuk *ngalap berkah* bagi masyarakat di Brijo Lor dan sekitarnya maupun masyarakat di luar Brijo Lor. .

Masyarakat mengharapkan turunnya berkah. Untuk menyongsong turunnya berkah, banyak orang mendatangi Notodiharjo selaku sesepuh Desa Brijo Lor sekaligus ketua paguyuban seni reog. Seorang pria berumur 45 tahun datang bertamu ke rumah Notodiharjo dan pasok uang 70 ribu. Tamu ini mengantarkan anaknya sudah beberapa lama sakit, dan meminta doa restu, agar disembuhkan dan dapat restu dari Pak Notodiharjo dan seni reog.

Salah seorang penari reog (48 tahun) datang sambil sungkem Pak Notodiharjo, sambil menyodorkan uang 100 ribu, kemudian dicatat dalam buku oleh Pak Notodiharjo. Orang tersebut mengungkapkan:

“Punika ngaten, kula nampi atur saking Mbah Mi (Mi Harto), punika nggih istilahipun maringi dana sekadarpun kangge seni reog mriki. Angkah tujuanipun inggih punika nenuwun dumateng Gusti Allah, supados pun paringi seger kuwarasan anggenipun momong anak-putu. Nyuwun biantu dateng pepundhen Brijor Mbah Glego. Inggih makaten mbah (Pak Notodiharjo) ingkang dados atur kula, lepat nyuwun pangapunten.

Terjemahannya:

Begini, saya menerima pesan dari Mbah Mi (Mi Harto), istilahnya memberi dana sekadarnya untuk seni reog. Tujuannya, yaitu meminta Tuhan Allah, agar diberi kesehatan dalam memelihara anak-cucu. Mohon pertolongan kepada pepundhen Brijor Mbah Glego. Demikian mbah (maksudnya Pak Notodihardjo) yang dapat saya haturkan, ada salahnya minta maaf.

Pak Notodiharjo juga menjawab atur orang tersebut, sebagai berikut:

“Mbok bilik kula awit nampi sedekah saking Mbok Mi ingkang sepindah: insyaallah Eyang Glego samangke saged mbiyantu lan entuke matur kula tampi, langkung-langkung panyuwunipun saged mbiyantu Eyang, lan gusti ngkang ngabulaken”.

Terjemahannya:

Sekiranya saya yang menerima sedekah dari Mbok Mi. Pertama, insyallah Eyang Glego dapat membantu, dan apa yang dihaturkan saya terima, lebih-lebih permintaannya bisa membantu Eyang, dan Tuhan yang mengabulkan.

Oleh karena telah *pasok* (Memberi bantuan pembiayaan) untuk pentas reog Brijor Lor, maka yang *pasok* harus melihat reog. Kata yang *pasok* jelas tetap melihat pentas reog, karena memberkahi.

Demikian juga seorang ibu (47 tahun) datang ke Pak Notodiharjo memberi uang pasok sebesar 50 ribu rupiah. Ia mengungkapkan sudah lama mengidap penyakit gatal, dan diperiksakan ke mana-mana. Ia berobat ke dokter, puskesmas, pakai obat-obat generik dan tradisional ternyata tidak kunjung sembuh. Selanjutnya ia merasa sembuh dari sakitnya setelah menyebut eyang Glego. Oleh karena itu ia teringat seandainya penyakit gatalnya hilang, akan bersyukur untuk memberi pasokan dana pentas reog naluri.

Dalam setiap pentas seni reog terdapat permohonan doa, baik dari anggota seni reog maupun masyarakat/penonton. Di sela-sela pertunjukan seni reog, masyarakat menghadap ketua paguyuban seni reog, Notodiharjo, untuk mengeluhkan permasalahan keluarga atau penyakit yang diderita oleh keluarganya. Mereka memohon pertolongan, agar eyang Glego mengabulkan doa, sedang Gusti Allah yang menentukan. Jadi posisi Eyang Glego sebagai pembantu (perantara) karena dianggap dekat dengan Gusti Allah. Selain itu, seorang laki-laki (58 tahun) berasal dari Berokan (Tembayat) menunggu pentas seni reog sejak jam 10.30. Ia mengatakan kasabarannya untuk menunggu pentas seni reog, termasuk bagian dari *ngalap berkah*.

Orang-orang yang telah pasok uang untuk pembiayaan pentas seni reog naluri, berasal dari berbagai desa di sekitar Dusun Brijor Lor dan dari luar Dusun Brijor Lor. Pasokan mereka disiarkan (dibacakan oleh Pak Notodiharjo di halaman masjid Al-Fatah) di sela-sela pentas seni reog.

Bantuan pembiayaan tahap I dan II I berjumlah; 3.060.000,- + 3.840.000,- = Rp. 6.900.000,- Bantuan pembiayaan selalu hadir setiap tahun. Masyarakat peziarah biasanya menipkan biaya pembiayaan ke Notodiharjo. Mereka melakukan ini semua adalah sebagai bentuk *ngalap berkah* kepada Ki Ageng Glega agar diberikan kesejahteraan dalam hidupnya.

Mereka mengeluarkan uang yang besarnya tidak sama untuk biaya keberlangsungan pertunjukan seni reog dengan ikhlas untuk kebersamaan. Hidup bersama dalam situasi aman, tenteram, dan damai adalah idaman bagi siapa saja termaksud keluarga. Harmoni kehidupan akan terdengar indah jika muncul kesadaran dari masing-masing komponen bangsa (Jong, 2015: 203).

B. Pertunjukan Seni Reog

1. Wacana Seni Reog

Seni tradisional adalah segala sesuatu seperti adat-istiadat, kebiasaan, ajaran, kesenian, tari-tarian upacara, dan sebagainya yang turun-temurun dari nenek moyang (Depdiknas, 2005:1208). Seni tradisional merupakan bentuk tradisi masyarakat yang timbul dalam masyarakat yang sesuai dengan lingkungan kehidupannya. Dalam seni tradisional terdapat beberapa rumusan, norma, atau aturan yang harus ditaati. Nilai kultural yang terdapat dalam masyarakat tidak bisa diuraikan secara lengkap. Nilai kultural ini merupakan warisan budaya yang didapat melalui pengalaman hidup yang sebagian terserap tanpa disadari. Budaya merupakan identitas masyarakat, sedangkan kesenian adalah bagian dari identitas tersebut. Sebagaimana Reog sudah menjadi identitas budaya bagi Ponorogo (Hidayanto, 2012: 2137). Hal ini juga disebabkan Reog itu munculnya pertama di daerah Ponorogo, maka disebut Reog Ponorogo. Setiap seni reog ditampilkan maka masyarakat berbondong-bondong untuk melihatnya (Mukarromah, 2012: 70).

Seni reog sendiri masih sangat kental dengan kesan mistisnya, mulai dari ritual sebelum melakukan pagelaran hingga hal yang berbau gaib seperti kesurupan, hingga salah satu dari tokoh atau pemain dalam tari reog melakukan atraksi memakan pecahan kaca dan botol, dan bahkan ada adegan seorang anak kecil memakan ular hidup-hidup (Ikawira, 2014: 2). Dalam pertunjukan seni reog dapat berfungsi sebagai pemanggil kekuatan supranatural (gaib), pemuja arwah nenek moyang, dan sebagai perlengkapan upacara (Sedyawati, 1986: 179). Sebagaimana seni reog Ponorogo dalam setiap pertunjukannya ternyata dapat mengekspresikan adegan kesurupan meskipun tempatnya tidak sakral. Hal ini menunjukkan bahwa penataan penggunaan ruang hanya mencontohkan gagasan bahwa kesucian bukanlah sifat yang melekat pada tempat. Meskipun demikian sebagai tempat suci, mulia dan khidmat. Tempat kesucian itu bergantung pada fungsi tertentu dan dilakukan dalam waktu tertentu (Yeung, 2011: 407).

Dalam hal ini juga berlaku dalam seni reog di Brijio Lor. Kesenian ini dipengaruhi mitos tokoh Ki Ageng Glego (yang mengukuhkan seni reog sebagai seni keramat. Kisah Ki Ageng Glego dianggap sebagai kisah yang mendasari ritual persembahan seni reog dan dianggap sebagai tokoh dalam masyarakat di Desa Kalikebo. Kisah mitos Ki Ageng Glego menceritakan tentang keberadaan Ki Ageng Glego yang menjadi panglima perang dari Kerajaan Majapahit. Ki Ageng Glego meninggalkan Kerajaan Majapahit ketika runtuh pada tahun saka 1400 (1478M). Kewujudan cerita tersebut dipercaya kebenarannya oleh masyarakat setempat. Cerita mengenai mitos Ki Ageng Glego juga ditunjukkan dengan bukti wujudnya makam Ki Ageng Glego, dan peninggalannya berbentuk seni reog (Rumbiyardi, 2013:2).

Untuk tetap bisa melestarikan kebudayaan Jawa Majapahit, meskipun ia telah masuk Islam, maka ia memikirkan untuk mengadakan pertunjukan reog. Pada awalnya, pertunjukan ini tidak lain adalah cara Ki Ageng Glego untuk mencari dukungan dan simpati masyarakat pedalaman di Klaten. Adanya pertunjukan reog banyak menarik hati masyarakat untuk datang melihat pertunjukan reog, sekaligus mendukung keberadaan Ki Ageng Glego. Di samping itu ajakan Ki Ageng Glego untuk membentuk seni reog adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap Kerajaan Demak. Bentuk seni reog dengan busana keprajuritan naik

kuda merupakan bentuk perwujudan sekelompok tentara dari suatu padepokan yang masih mendukung kerajaan Majapahit. Tampak bahwa para penari berdandan ala tentara panji yang diiringi oleh sebuah orkestra yang terdiri dari *bendhe*, *angklung*, *kendhang*, dan *terbang*. Dalam suatu pertunjukan itu juga digambarkan, bahwa para prajurit layaknya sebagai anggota masyarakat yang dalam kehidupan sehari-hari kadang-kadang terjadi gesekan atau konflik. Namun demikian, gesekan dan konflik itu tidak berlangsung lama, dan sebagai anggota masyarakat kemudian berangsur-angsur untuk berusaha rukun kembali. Gambaran ini juga dapat ditafsirkan bahwa pada waktu itu terdapat dua golongan masyarakat yang terpecah, yaitu golongan masyarakat pendukung Kerajaan Majapahit dan golongan masyarakat pendukung Kerajaan Demak. Dua golongan masyarakat ini jelas kadang-kadang terjadi gesekan dan konflik kepentingan. Tetapi dari serangkaian gesekan dan konflik itu, sebagai masyarakat tidak mengharapkan peristiwa konflik berlangsung lama, tetapi ingin kembali untuk berdamai. Di dalam kehidupan masyarakat tentu tidak diharapkan terjadinya konflik, dan itu hanya gambaran konflik dalam pertunjukan seni reog.

Kesenian reog ini pada awalnya hanya dimainkan oleh 3 orang. Ki Ageng Glego memerintahkan kepada 3 orang untuk memainkan kuda-kudaan, dan yang seorang memerankan penthul. Awalnya yang ada adalah kuda-kudaan berwarna merah dan hitam. Mereka bertiga bertugas untuk memberikan hiburan kepada kerabat-kerabat dekat. Dalam acara pentas seni reog yang digelar di halaman masjid, ketika para penari terlihat lelah, maka pemeran penthul bertugas untuk menghibur para penonton. Usaha yang mereka lakukan dapat berhasil, artinya berhasil dalam berdakwah, yaitu ada dua orang yang masuk Islam atau menjadi pengikut Ki Ageng Glego.

Oleh karena anggotanya bertambah dua orang, Ki Ageng Glego membuat kuda-kudaan lagi berwarna merah dan hitam. Kemudian pengikut Ki Ageng Glego bertambah empat orang, sehingga jumlah pengikut Ki Ageng Glego semuanya menjadi sembilan orang. Warna merah pada kuda-kudaan melambangkan keberanian dan kuda-kudaan berwarna hitam melambangkan keburukan. Ini semua melambangkan bahwa peperangan tersebut menggambarkan tentang keberanian untuk memerangi keburukan.

Penyebaran agama Islam melalaui seni reog berkembang dari mulut ke mulut, hingga terdengar sampai ke wilayah tempat tinggal Jayengresmi. Oleh karena itu banyak kerabat Jayengresmi yang berkeinginan ikut menjadi anggota seni reog. Tetapi Ki Ageng Glego tidak berkenan menerima para kerabat Jayengresmi. Jika kerabat Jayengresmi sering berinteraksi dengan kerabat Ki Ageng Glego, dapat diperkirakan akan terjadi pernikahan di antara dua kerabat. Hal itu dilakukan bukan tanpa alasan karena dalam pemikiran Ki Ageng Glego, semuanya telah menjadi takdir Tuhan. Takdir itu menyebutkan bahwa kalau salah satu kerabat Ki Ageng Glego dan kerabat Jayengresmi menikah dipastikan akan terjadi banyak musibah sehingga pernikahan tidak akan lestari. Hal ini didasarkan karena Jayengresmi dan Ki Ageng Glego adalah saudara sekandung.

Sebenarnya banyak kerabat yang berkeinginan untuk menjadi anggota seni reog. Dalam hubungan ini Ki Ageng Glego hanya membatasi para pemeran seni reog meliputi: empat pemain kuda, dua pemain kepala prajurit, jebeng dan tameng, penthul tembem dan ketua. Pada jaman dulu jaran kepeng dibuat dari potongan kayu dan diikat dengan menggunakan tali yang berasal dari kulit pohon waru. Kemudian kayu diganti dengan gedheg. Ketika akan membuat jaran kepeng dengan gedheg, harus melakukan puasa 40 hari 40 malam. Daya puasa ini dapat membuat jaran kepeng yang dipentaskan bersuara seperti suara kuda sungguhan.

Atraksi seni reog menjadi daya tarik masyarakat untuk mencari keberadaan seni reog. Setelah beberapa tahun, berkumpul sembilan orang yang benar-benar telah masuk Islam, antara lain: Mbah Rara Rajiah, Dewi Sekethi, Donosari, Eyang Metir, dan Nyai

Metir. Mereka adalah kerabat Ki Ageng Glego. Mereka diperintah untuk membuat rumah-rumah kecil sekaligus untuk tempat ibadah. Mereka menjadi komunitas atau masyarakat Desa Brijo Lor dan sekitarnya untuk memeluk agama Islam (Notodihardjo, wawancara 19 Agustus 2015).

2. Bentuk Pertunjukan Seni Reog

Bentuk pertunjukan seni reog dibagi dalam tiga bagian, antara lain: (1) pra-pelaksanaan, (2) pelaksanaan pertunjukan, dan (3) penutup. Pertama, pra-pelaksanaan merupakan tahap persiapan yang dilakukan sebelum pertunjukan seni reog berlangsung. Pada bagian ini diadakan upacara *slametan* yang dilakukan satu minggu sebelum pertunjukan dilaksanakan, dipimpin oleh *mbah kaum* atau penghulu Dusun Brijo Lor. Upacara ini disertai dengan pembuatan sesaji oleh masyarakat berupa: pisang raja satu sisir, nasi yang dibentuk bulat-bulat (*golong*), bubur putih, bubur merah, tumpengan, ingkung ayam jago, *kinang* dan *abon-abon duit satus*, sayur lodeh, *kembang liman*, dupa atau kemenyan. Sesaji ini ditujukan untuk menghormati Ki Ageng Glego yang dianggap sebagai *pepundhen* dan pencipta seni reog. Selain itu juga diadakan latihan para penari dan pengrawit, yang kesemuanya adalah keluarga Notodihardjo..

Sehari sebelum pelaksanaan pentas dilakukan kegiatan *besik*, yaitu kegiatan untuk membersihkan kompleks makam Ki Ageng Glego yang dilakukan oleh seluruh pemain seni reog. Panggung pertunjukan seni reog berada di halaman Masjid Al-Fattah. Untuk membatasi area pemain dan penonton dibuatlah pagar pembatas yang terbuat dari besi. Sebagai pintu masuk dan keluar arena pertunjukan dibuatlah *tarub*.

Kedua, pelaksanaan pertunjukan dilanjutkan dengan pemukulan *bendhe* yang dilakukan oleh pimpinan seni reog yang menandai pentas akan segera dimulai. *Bendhe* dipukul satu kali menandai bahwa semua pemain *mulai* berias dan berbusana di rumahnya masing-masing. Satu jam berikutnya *bendhe* dibunyikan satu kali, kemudian disusul dengan pukulan *bendhe* dua kali. Suara *bendhe* yang dipukul tersebut menandakan bahwa waktu untuk berias hampir habis. Tidak lama kemudian disusul dengan pukulan *bendhe* sebanyak tiga kali tanda waktu rias sudah habis. Setelah itu *bendhe* dipukul secara terus menerus (*nitir*) yang menandakan bahwa semua pemain yang terdiri dari pemain reog 23 orang, pengrawit 7 orang, dan sesepuh 2 orang harus bergegas menuju tempat pertunjukan seni reog yaitu halaman Masjid Al-Fattah.

Adapun bentuk pertunjukan seni reog dapat diperinci sebagai berikut. (1) Gerak tari reog tidak terdapat *pathokan* yang baku, tidak ada pembatasan, sehingga gerak tari terkesan bebas, tetapi teratur. Gerak tari ini terpusat pada gerak kaki saja yang disesuaikan pada temanya yaitu penyambutan. (2) Iringan musik dalam sebuah pertunjukan seni reog terdiri dari *kendhang batangan*, *bendhe* yang berlaras *slendro* (jumlahnya tiga buah, masing-masing bernada 2 (*ro*), 1 (*ji*), 5 (*mo*), *terbang* besar, dan *angklung*. Penempatan alat musik sudah ditentukan sejak dahulu tidak boleh diubah-ubah, tetapi harus di serambi Masjid Al-Fattah sebelah kiri. Gendhing yang dibunyikan seperti gendhing *Monggang* dengan menggunakan tiga nada yang ditabuh yaitu nada 2 (*ro*), 1 (*ji*), 5 (*mo*) dengan menggunakan irama lancar dan tanggung dalam setiap adegannya. (3) Tata rias yang digunakan sekedar untuk menambah nilai estetika dan untuk membedakan antara pemain dan penonton. Karakter yang digunakan adalah karakter putra gagah. Demikian pula busana yang disediakan sangat sederhana. Keempat, properti yang digunakan antara lain: kuda kepang, *dodor* (tongkat bambu), *jebeng* (batang pohon pinang), pedang, *tameng*, *gentelo* (kayu), dan *gembung* (terbuat dari longsongan mortil di dalamnya berisi ramuan jamu tradisional yang dibungkus kain putih).

Pertunjukann seni reog ini juga merupakan sebuah upacara ritual bersih desa. Waktu pelaksanaan pertunjukan seni reog rutin dilakukan setiap tahunnya yaitu pada hari raya

kedua perayaan Hari Raya Idul Fitri. Pertunjukan sebenarnya tidak dibatasi oleh lamanya waktu. Pertunjukan SNRBL berlangsung selama kurang lebih 5 sampai 6 jam. Dimulai pukul 11.00 WIB sampai pukul 17.00 WIB. Tempat pelaksanaan pertunjukan seni reog di halaman Masjid Al-Fattah. Penentuan lokasi berlangsungnya upacara ritual pertunjukan bukan tanpa alasan. Hal ini didasarkan pada lokasi Masjid Al-Fattah ternyata berdekatan dengan kompleks makam Ki Ageng Glego.

Jumlah penari 23 orang semua laki-laki, yang berada di arena pertunjukan atau dalam masjid Al-Fatah ada 13 orang, dan yang menjadi penari cadangan berada di dalam masjid ada 10 orang. Di tengah-tengah prosesi pentas seni reog, salah seorang penari *ndadi*. Penari reog yang sedang *ndadi*, dan ketahuan teman-teman penari yang lain langsung dibawa ke dalam masjid. Ia *kerasukan* eyang Glego (Ki Ageng Glego). Ketika pentas reog sedang berlangsung, tidak semua penari tidak berada di arena pentas, tetapi berada di belakang pentas atau di dalam masjid Al-Fatah. Dalam situasi pentas, sekitar jam 13.30, seorang penari (48 tahun) terlihat serius sekali dalam memperagakan tariannya. Sementara para penari yang berada di dalam masjid masih duduk santai. Pak Notodiharjo, sang komando pentas langsung memberi aba-aba para penari yang lain, sambil mengatakan bahwa *eyang sampun mandhap*. Maksudnya roh eyang Glego akan segera menyusup kepada seorang penari reog. Tanpa diduga seorang penari yang baru beberapa menit tampak sangat serius itu gelayoran sebagai tanda ia mulai *ndadi*. Teman-teman penari lainnya di arena pentas yang telah berjaga-jaga langsung tanggap dan membawa penari itu dengan dibopong bersama menuju ke belakang pentas, yaitu diletakkan di atas tikar di dalam masjid. Seorang penari lain yang sebelumnya duduk santai di dalam masjid langsung diajak teman-teman yang membopong penari tadi, untuk segera ke arena pentas, menggantikan penari yang *ndadi*. Sementara itu seorang penari yang *ndadi* diletakkan terbaring di atas tikar di dalam masjid, selanjutnya diajak duduk. Setelah penari yang *ndadi* didudukkan dengan sikap *ngapurancang*, sambil mengatakan kepada Notodiharjo), sebagai berikut:

PD (penari *ndadi*): “*Aku diawe, terus tak undang, nggendheng, tak gondhal-gandhuli, tak keplaki ndase, ora gek tumandang gawe. Pinter, ngetan, ngulon, ngalor, ngidul, mung mbujung karepe dhewe, ora gek nuruti karepku. Lha, tak thothok ndase*”.

ND (Notodiharjo): sambil menyalami PD. “*Nyuwun panapunten nggih eyang, panjenengan ingkang saged ngemutaken*”.

PD: “*Iya*”.

ND: “*Wonten dhawuh menapa, eyang?*”

Keterangan: penari yang disusupi eyang mengatakan atau menceritakan bahwa eyang (roh) yang akan menyusup kepada seorang penari. Sebelumnya melihat penari yang menari ke timur, barat, selatan, dan utara. Setelah dipukul dan diketuk kepalanya baru bisa disusupi.

PD : “*Ngene to (maksudnya Notodiharjo), ana pirang perkara iki, siji, loro, telu, papat? (1) Gawe legane anak-putu. Ning ya kuwi padha sing lillahi ta’ala. Yen sira kabeh iku pada gawe ngamal marang sak padha-padha-ne kang wujud gawe becik. (2) Iki ana bocah manca kang bakal pengin mangerteni darbekmu lan darbekku. Nanging yakuwi kok sroga-sroga. Wah, wis-wis bola-bali anggere ana bocah manca kok blodhas-blodhus wae.*”

ND : “*Jane menawi sampun kepanggih sampun kula emutaken.*”

PD : “*Janma manungsa tan kena suwala. Prayogane kang masih sugeng padha nerusake kang dadi gegayutane para pepundhen sepuh dalah sesepuh kita. (4) Iki perkara anyar. Aku ya lila, merga ana salah sijine sedulur sing uwal, kara bocah kuwi dengklik-dengklik.*”

ND : “*Namung pisan eyang*”.

PD : *“Iki mengko mbahmu Gendira (Suragendira) mau arep bareng, medhun dhisik, tak tunjang kok. Aku sik, aku wis ditunggu anak-putu kok. Iki ngendi putuku Wariman? (orang-orang yang lain mengundang dan mencari Wariman, yang ternyata sudah siap dan duduk di sebelah utaranya, dan ia langsung maju menghadap Eyang Glego.”*Wariman: *“dhawuh eyang”*.

PD : *“Padha bagya mulya, padha teguh rahayu-wilujeng, ana papan dunung kene. Ngertiya, aku bisa gawe leganing para warga, khususon marang anak-putu iki.* Wariman: *“Nggih matur nuwun eyang”*.

PD : *“Iki ana bocah siji sing arep tak kandhan-kandhani.”*

ND : *“Kula mboten diparingi wejangan, eyang?”*

Keterangan: PD selanjutnya meminta menjemput eyang Suragendira. Penari yang lain diminta teman-teman. Para penari yang lain diminta teman-temannya untuk ke arena, dan tidak beberapa lama (3 menit), ia tergopoh-gopoh, kemudian diusung ke dalam masjid dalam keadaan ndadi. Ia kerasukan roh Eyang Suragendira, dan kemudian dibopong untuk dihadapkan kepada Eyang Glego (yang telah menyusup penari sebelumnya). Selanjutnya penari yang dsusupi Eyang Glego disebut EG, dan penari yang disusupi Eyang Suragendira disebut ES. Mereka berdialog sebagai berikut:

ES : *Asalamungalaikum*

SG : *Alkamdulillah, taktunggu suwe Ro (maksudnya Suragendira). Tak tunggu suwe ora njedhul-njedhul (saya tunggu lama tidak muncul-muncul).*

Dialog Eyang Glego dan Eyang Suragendira lewat dua penari reog yang sedang *ndadi*. Mereka mendapat permintaan berkah dari masyarakat yang masuk dalam masjid Al-Fatah. Ada yang meminta penyembuhan penyakit, ada yang meminta rezeki, dan ada yang hendak bersyukur melalui pertunjukan seni reog atau menepi di makam Ki Ageng Glego. Setelah memberi berkah, Eyang Glego memberi tanda mau pergi. Sesepuh seni reog yang duduk di dekatnya terus mengambilkan kendhi berisi air putih dan memberikan minum kepada seorang penari yang disusupi Eyang Glego, dan roh Eyang Glego terus pergi, lantas penari dalam keadaan sadar. Sementara itu penari yang lain masih disusupi Eyang Suragendira dan memejang seorang anggota seni reog di dalam masjid, yang intinya semua pitutur yang telah diberikan Eyang Glego, mohon dituruti. Setelah itu, ia sadar, dan merasa tidak disusupi Eyang Suragendira. Sambil duduk, kepala tetap melihat ke bawah, ia diberi minum air putih dari *kendhi*. Ia mengatakan: *“aku akan melaksanakan sholat luhur, dan meninggalkan tempat tersebut untuk pulang.*

Sementara Bagyo, seorang penari yang tadinya disusupi Eyang Glego, sadar, terus bergabung menari di halaman masjid. Tetapi tidak beberapa lama menari, ia tergopoh-gopoh dan terus dibopong teman-temannya ke dalam masjid. Ia ditidurkan di atas lantai dalam posisi tengkurap. Seorang sesepuh sekaligus sebagai pawang langsung menghampiri dan mengatakan sebagai berikut: *“O punika sapi plengka, lelangenipun Eyang Glego (seseputer tersebut mendengar perkataan orang-orang di sekitarnya sapi plengka), o nggih, ongaten. Dados lelangenipun Eyang Glego. Sadaya kawula tumraping nindakake kesenian naluri. Panjenengan minangka lelangenipun Eyang Glego. Kula nggih maturnuwun sak kanca. Sinten kemawon ingkang saged ambiyantu kesenian naluri ingkang ditindakaken setahun pisan. Sing penting rak mboten ngganggu gawe ta. Lha, nek mpun cekap, kula aturi kundur. Ngaten nggih. Sapi plengka ta?”* Penari yang *ndadi* langsung mulutnya berbunyi seperti kuda merengek-rengok (*eh, eh, eh....*). Malah kajenge tenang, kajenge srawung. Mpun gek diwalik, wadhahe sakdengah. Penari yang dalam tengkurap dibalik

badannya. Sing penting nyuwun amprih rahayu sedayaning marang Gusti Allah. Mpun gek wangsul teng papanipun pundi biasane, kondur. Penari langsung sadar, dan terus istirahat.

IV. SINKRETISME BUDAYA DALAM SENI REOG

Sinkretisme budaya adalah sistem budaya yang menggambarkan percampuran antara budaya baru dengan budaya lokal. Kelompok sosial pendukung sinkretisme budaya amat permissif terhadap unsur budaya lain. Oleh karena sifat kebudayaan itu dinamis, maka sifat sinkretisme budaya juga dinamis. Sebagai contoh sinkretisme budaya yang diwujudkan dalam budaya *slametan*, dari sejak dulu hingga sekarang tidak sama. Orang sekarang mengetahui budaya *slametan* adalah apa yang terlihat sekarang. Mereka tidak mengetahui bahwa budaya tersebut sebenarnya telah turun-temurun serta mengalami berbagai tahap perubahan. Namun demikian budaya yang turun-temurun tetap memperlihatkan adanya benang merah, yaitu hadirnya doa-doa Islami beserta perangkat-perangkat budaya lokal. Hal inilah yang membuat kebanyakan orang Islam di pedesaan merasa dekat dengan kelompok masyarakat Islam tradisional karena cara mereka mempertahankan upacara-upacara tradisional, terutama kepercayaan terhadap wali dan kebiasaan ziarah yang dikecam oleh kaum modernis (Feillard, 1999: 45) Masyarakat Islam tradisional menjadi *backing* (penyangga) sinkretisme budaya.

Secara etimologis, sinkretisme berasal dari kata *syin* (dalam bahasa Arab) dan *kretiozein*, yang berarti mencampuradukkan unsur-unsur yang saling bertentangan (Amin, 2000: 83). Sinkretisme juga ditafsirkan berasal dari bahasa Inggris, yaitu *syncretism* yang diterjemahkan campuran, gabungan, paduan, dan kesatuan. Sinkretisme merupakan percampuran antara dua tradisi atau lebih, dan terjadi lantaran masyarakat mengadopsi suatu kepercayaan baru dan berusaha untuk tidak terjadi benturan dengan gagasan dan praktik budaya lama. Terjadinya percampuran tersebut biasanya melibatkan sejumlah perubahan pada tradisi-tradisi yang diikutsertakan. Dalam studi ini, sinkretisme dipahami sebagai percampuran antara Islam dengan unsur-unsur tradisi lokal.

Dalam pandangan Koentjaraningrat (1984), sinkretisme merupakan watak asli agama Jawa. Hal ini dapat dilihat dalam sejarah perjalanan hidup orang Jawa sampai sekarang dan bahkan yang akan datang, orang Jawa akan selalu menerima masukan pengaruh dari luar. Sujito menganalogikan orang Jawa seperti kerbau. Setiap hari, kerbau makan rumput dan daun-daunan. Pada malam harinya, semua jenis makanan yang telah ditelan dikunyah kembali sambil bertiduran. Gambaran kerbau mengunyah itu diartikan sebagai unsur-unsur budaya asing yang masuk ke Jawa, semuanya dapat diterima meskipun harus mengalami penyaringan dahulu. Diterimanya unsur-unsur asing ke dalam budaya Jawa secara integrasi inilah menimbulkan suburnya sinkretisme budaya pada masyarakat Jawa. Kebudayaan memang merupakan suatu integrasi. Yang dimaksud integrasi adalah terpadunya unsur-unsur atau sifat-sifat membentuk suatu kebudayaan. Tentu saja perpaduan ini bukan sekumpulan kebiasaan-kebiasaan yang terkumpul secara acak-acakan. Hal ini dikarenakan sifat-sifat atau unsur-unsur dianggap bersumber pada sifat adaptif dari kebudayaan (Ember, 1994: 30-31).

Kepercayaan di Jawa bercorak sinkretis, dalam arti terdapat perpaduan di antara dua atau lebih budaya, misalnya budaya Hindu, Budha, animisme, sebagaimana dinyatakan Geertz sebagai agama Jawa. Agama Jawa ini tampak dari luar adalah Islam, tetapi setelah dilihat secara mendalam kenyataannya adalah agama sinkretis. Sepertinya tidak terjadi apa-apa bahwa sinkretisme budaya itu menciptakan persatuan sebagai tujuan utama, akibatnya dogma-dogma dan ajaran-ajaran harus dikurbankan secara lahiriyah, tetapi di dalamnya dogma-dogma dan ajaran-ajaran masih dipergunakan. Dalam Islam sinkretis terlihat, bahwa namanya Islam tetapi di dalamnya terkandung ajaran Hindu, Budha, dan animisme. Mulder

(1992: 282) meminjam *Concise Oxford Dictionary* untuk mendefinisikan sinkretisme budaya, yakni usaha untuk menghilangkan perbedaan-perbedaan dan menciptakan persatuan antara sekte-sekte. Dalam Islam sinkretis pernyataan Mulder ini terjawab, yaitu penghilangan nama Hindu, Budha, animisme secara lahiriah untuk dileburkan menjadi satu bernama Islam tidak bermasalah, karena itu hanya bersifat lahiriah. Hal yang lebih pokok adalah kandungan di dalam Islam sinkretis berupa ajaran Hindu, Budha, dan animisme masih setia dilakukan secara empiris oleh masyarakat Jawa.

Dugaan bentuk sinkretisme budaya sebagai perpaduan antara integrasi sosial dan, penyebaran agama Islam, dan unjuk budaya lokal berupa pertunjukan seni reog sekarang terjawab. Sinkretisme budaya juga merupakan perpaduan antara dua atau lebih budaya, misalnya budaya Islam, Hindu, dan animisme. Pandangan masyarakat Jawa menyebutkan bahwa sinkretisme budaya merupakan bentuk campuran kepercayaan, meskipun tampak dari luar namanya adalah Islam. Dalam Islam sinkretis terlihat, bahwa namanya Islam tetapi di dalamnya terkandung ajaran Hindu, Budha, dan animisme. Mulder (1992: 282) meminjam *Concise Oxford Dictionary* untuk mendefinisikan sinkretisme budaya, yakni usaha untuk menghilangkan perbedaan-perbedaan dan menciptakan persatuan antara sekte-sekte. Hal ini terlihat dalam pertunjukan seni reog, bahwa masyarakat, golongan Muhammadiyah dan golongan Lembaga Dakwah Islam Indonesia LDII) melebur pentas bersama.

Dalam sinkretisme budaya seni reog atau oleh Mulder disebut Islam sinkretis ini terjawab, yaitu penghilangan dari sekte-sekte yang ada, seperti nama Hindu, Budha, animisme secara lahiriah untuk dileburkan menjadi satu bernama dakwah Islam tidak bermasalah, karena itu hanya bersifat lahiriah. Yang lebih pokok adalah kandungan di dalam sinkretisme budaya berupa ajaran Hindu, Budha, dan animisme masih setia dilakukan secara empiris oleh masyarakat Jawa. Jika diperhatikan proses sinkretisasi yang berlangsung antara budaya Jawa dan Budaya Islam dapat dilihat bahwa sinkretisasi budaya itu berjalan dengan mulus karena berada dalam tatanan simbolis. Dalam artian Islamisasi Jawa tidak dilakukan dalam tataran pada tingkat yang kasar (wadah), tetapi diarahkan pada kehalusan (isi). Tingkat yang kasar diwujudkan dalam pertunjukan seni reog. Tingkat yang halus merupakan usaha penyebaran agama Islam, termasuk seluruh personil seni reog dan masyarakat yang datang untuk *ngalap berkah*.

Awal mula terbentuknya seni reog berasal dari Ki Ageng Glego. Eksistensi seni reog ini tidak lepas dari sejarah cerita tentang adanya mitos Ki Ageng Glego dari Kerajaan Majapahit. Cerita Ki Ageng Glego inilah yang hingga sekarang dianggap menjadi dasar ritual pementasan seni reog. Ki Ageng Glego dianggap sebagai pepundhen dari kelompok masyarakat di Dusun Brijo Lor. Seni reog digunakan Ki Ageng Glego untuk menyebarkan agama Islam di daerah Kalikebo, Trucuk, Klaten.

Terlepas dari pengaruh perkembangan kehidupan sosial, bentuk pertunjukan seni reog berbeda dengan reog dari Ponorogo. Bentuk pertunjukan seni reog hanya menampilkan tari *jathilan* atau adegan jaran kepang atau kuda lumping saja. Sementara seni reog Ponorogo selalu dihadirkan elemen sentral pertunjukan yaitu *dadak merak* yang menjadi daya tari pertunjukan. Namun demikian, oleh masyarakat setempat disebut sebagai seni reog. Selain itu uniknya seni reog ini merupakan seni yang turun-menurun dari dulu sampai sekarang masih ada, sehingga seni reog ini disebut seni naluri atau seni tradisi. Sebagaimana terpampang dalam spanduk yang dipasang di depan pintu gerbang, pertunjukan seni reog itu disebut sebagai Seni Naluri Reog Brijo Lor (SNRBL). Dikatakan naluri, karena seni reog itu telah dipertunjukkan dari dulu hingga sekarang bentuknya sama. Naluri itu sendiri artinya sejak dulu hingga sekarang seperti itu. Tidak ada penambahan dan perubahan. Jika seandainya diadakan perubahan, misalnya seni reog diganti dangdut atau gamelan iringannya diganti musik rock itu bisa berakibat fatal.

Masyarakat Brijo Lor menganggap pertunjukan seni reog sebagai pertunjukan seni yang membawa sifat *magis-simphatetis*. Dalam arti pertunjukan reog ini diharapkan oleh masyarakat dapat membawa berkah. Harapan masyarakat, bahwa berkah itu bermacam-macam, antara lain: kekayaan, kesehatan, kerukunan, kesuburan, ketenangan, kemudahan, kecukupan, dan sebagainya. Demikian pula, bahwa kegiatan pentas seni reog merupakan puncak acara dalam kegiatan *rasulan*/bersih desa. Acara *rasulan* juga merupakan bentuk syukur atas suksesnya panen padi yang disertai macam-macam harapan untuk memperoleh berkah.

Penyelenggaraan pertunjukan seni reog dilakukan setiap tahun sekali, yang jatuh pada hari raya Idul Fitri tanggal 1, 2 atau 3 Syawal. Pertunjukan seni reog yang merupakan ungkapan atau simbol untuk berkomunikasi dengan yang *mbaureksa* atau penguasa alam gaib di wilayah Desa Brijo Lor. Komunikasi itu harus dijaga dengan diadakan ritual pertunjukan seni reog setiap tahun. Jika pelaksanaan pertunjukan seni reog dilanggar, misalnya waktu dan tempatnya dirubah, konon kehidupan masyarakat di sekitarnya akan terjadi bencana alam (*pagebluk*), yang mengakibatkan masyarakat menjadi sengsara. Hal ini disebabkan dalam logika berpikir Jawa, bahwa kehidupan manusia bergerak dari supernatural ke natural (Laksono dalam Syam, 2009: 81).

Dari serangkaian cerita dalam pertunjukan seni reog banyak hal yang sulit dipercaya, karena hanya berlaku untuk masyarakat penganutnya saja yang meyakini suatu mitos (Junus, 1981: 94). Oleh karenanya tidak mengherankan jika seni rakyat dalam kehidupan masyarakat selalu ada nilai-nilai yang disakralkan. Meskipun ilmu dan teknologi yang disertai derasnya arus globalisasi, tidak selalu membawa dampak perubahan kehidupan yang menyebabkan terjadinya perubahan pola pikir dan sikap mental kehidupan masyarakat. Realitas masyarakat masih mengharapkan pertunjukan seni reog itu dapat membawa berkah kehidupan masyarakat.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Gambaran bentuk sinkretisme budaya Seni Naluri Reog Brijo Lor merupakan percampuran antara budaya Jawa (Hindu dari Majapahit, animisme, dan Islam) yang melebur dalam satu kepentingan penyebaran agama Islam. Budaya Hindu dari Majapahit tampak ketika masyarakat berdatangan untuk berziarah ke makam Ki Ageng Glego atau melihat pertunjukan seni reog yang merupakan bagian dari ziarah dan penghormatan spiritual kepada Ki Ageng Glego. Budaya animisme terlihat dalam pertunjukan seni reog yang di dalamnya tersangkut banyak kepercayaan terhadap roh. dalam hal ini adalah roh Ki Ageng Glego dan keluarganya. Dalam pertunjukan seni reog terjadi adegan *ndadi* (kesurupan) sebagai bentuk turunnya roh ke para penari. Melalui media para penari roh-roh itu memberi pelajaran dan ajakan menuju kehidupan masyarakat yang sejahtera.

Budaya Islam tampak ketika doa-doa Islami beserta idiom-idiom Islami seperti *salam*, *bismillah*, *alhamdulillah*, *insyaallah*, *wasyukurillah*, hadir dalam ritual pertunjukan seni reog, baik pada pra-pelaksanaan maupun pelaksanaan pertunjukan. Demikian jalannya pertunjukan seni reog, bahwa panggung depan (*front stage*) tempat petunjukan seni reog berada di halaman masjid Al-Fatah, sedangkan panggung belakang (*back stage*) sebagai tempat istirahat berada di dalam masjid Al-Fatah. Mengapa pertunjukan seni reog dilakukan di masjid ini dinyatakan masyarakat karena seni reog adalah seni naluri (tradisi) yang dari dulu sampai sekarang seperti itu, termasuk tempat pertunjukannya di halaman masjid. Tujuannya juga jelas yaitu untuk dakwah agama Islam.

Masjid yang biasanya digunakan sebagai tempat ibadah sembahyang wajib lima waktu, ketika ada pertunjukan seni reog pada hari itu harus dipergunakan untuk tempat pertunju. Pada hari itu ada dua waktu sembahyang (Luhur dan Asar) yang diliburkan. Namun demikian, hal tersebut tidak menjadikan pro dan kontra dalam masyarakat. Bahkan sebaliknya, pertunjukan seni reog di masjid Al-Fatah dapat dijadikan sebagai wadah integrasi sosial untuk mempersatukan golongan masyarakat yang sedang bertikai di Desa Brijo Lor, yaitu LDII dan Muhammadiyah. Mereka yang bertikai dapat berpentas bersama, ini mengimplikasikan dari Mulder (1992) tentang sinkretisme sebagai wadah bersatunya sekte-sekte terjawab dalam pertunjukan seni reog.

Di dalam sinkretisme budaya seni reog itu juga tampak hadirnya sosok imajinasi Ki Ageng Glego, yang kebetulan tempat makamnya berada di belakang masjid Al-Fatah. Banyak masyarakat yang melihat pertunjukan seni reog, sebelumnya melakukan ziarah ke makam Ki Ageng Glego. Percampuran budaya dalam ritual ziarah meliputi penyiapan sesaji dan pembakaran dupa (budaya animisme), sosok makam berupa candi atau kuburan (budaya Hindu), dan ekspresi doa-doa yang berbahasa Arab (budaya Islami). Ki Ageng Glego yang menjadi cikal-bakal dan pepundhen. Desa Brijo Lor adalah pendiri seni reog yang kharismatik, yang karyanya telah berumur ratusan tahun itu masih dipentaskan hingga sekarang. Ketika pertunjukan seni reog berlangsung di halaman Masjid Al-Fatah, banyak anggota masyarakat yang datang untuk meminta berkah (*ngalap berkah*). Baik mereka yang berziarah ke makam Ki Ageng Glego, melihat pertunjukan reog secara langsung maupun yang dari tempat kejauhan dari pertunjukan ataupun mereka yang ngobrol dan santai-santai, harapannya adalah *ngalap berkah*.

Proses sinkretisasi antara Islam dan budaya Jawa berlangsung lembut, menyatu, dan bersifat total, pada akhirnya menjadikan Islam-Jawa seakan-akan tidak bisa dipisahkan sampai satu sama lain. Mencampurkan dua agama/kepercayaan atau lebih dimaksudkan untuk membentuk suatu aliran baru, yang biasanya merupakan sinkretisasi antara kepercayaan-kepercayaan lokal dengan ajaran-ajaran agama Islam dan agama-agama lainnya. Ritual menjadi simbol budaya yang dominan. Ritual hal ini mengacu kepada tradisi-tradisi dalam budaya Jawa yang berusaha untuk mencapai kesejahteraan, ketentraman, dan menghindari musibah dan kekacauan (*chaos*). Oleh karena itu, tindakan ritual merupakan factor dominan masyarakat yang senantiasa menjunjung tinggi dan percaya kekuatan dan kekuasaan yang lebih besar.

B. Saran

Setelah melakukan penelitian terhadap pertunjukan seni reog di Dusun Brijo Lor dan makam Ki Ageng Glego dapat disarankan bahwa:

1. Pertunjukan seni reog merupakan peninggalan sejarah Ki Ageng Glego untuk penyebaran agama Islam di daerah pedalaman Jawa, utamanya daerah Klaten. Pertunjukan itu hingga sekarang masih dipelihara oleh anak-cucu Ki Ageng Glego. Selain itu pemerintah Kabupaten Klaten juga harus ikut andil memelihara seni reog tersebut.

2. Di samping pertunjukan seni reog Brijo Lor, makam Ki Ageng Glego juga digunakan untuk *ngalap berkah* masyarakat. Bahkan khususnya makam Ki Ageng Glego sering dikunjungi masyarakat dari luar daerah oleh para wisatawan/peziarah untuk *ngalap berkah*. Oleh karena itu diperlukan pembangunan makam yang lebih memadai sehingga layak sebagai objek wisata sekaligus sebagai pelestarian sejarah di Kabupaten Klaten.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, D., 2000. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media.
- Depdiknas. 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Ember, C.R dan Melvin E., 1994. "Konsep Kebudayaan", dalam T.O. Ihromi (ed.). *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: yayasan Obor Indonesia.
- Feillard, A., 1999. *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: Lkis.
- Haba, J., 2007. *Revitalisasi Kearifan Lokal: tudy Reolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku, dan Poso*. Jakarta: ICIP dan European Commision.
- Hidayanto, A. F., 2012. "Topeng Reog Ponorogo dalam Tinjauan Seni Tradisi". *Jurnal Ekis*, Vol. 8, No. 1., hal. 2133-2138.
- Ikawira, E. Y., 2014. "Penciptaan Buku Ilustrasi Lagend Reog Ponorogo Sebagai Upaya Mengenalkan Budaya Lokal Kepada Anak-anak". *Art Nouveau*, Vol. 3, No. 1., hal. 1-7.
- Jong, K. de dan Yusak T. (ed.). 2015. *Teologi dalam Silang Budaya*. Yogyakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia dan DPPPS FT Unversitas Kristen Duta Wacana.
- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Mukarromah, S. dan Shinta D. ISR., 2012. "Mobilisasi Massa Partai Melalui Seni Pertunjukan Reog di Ponorogo tahun 1950-1980". *Verlenden*, Vol. 1, No. 1, hal. 65-71.
- Mulder, N., 1992. "Sinkretisme Agama atau Agama Asia Tenggara?" *Basis*, Agustus, p. 285.
- Purwadi. 2004. *Dakwah Sunan Kalijogo*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rumbiyardi, P. C., 2013. "Perkembangan Seni Naluri Reog Brijio Lor Dan Pengaruhnya Bagi Masyarakat Desa Kalikebo, Kecamatan Trucuk, Kabupaten Klaten, Jawa Tengah, *Jurnal Candi FKIP UNS*, Vol.5, No.1, hal. 1-15.
- Sedyawati, E. 1986. "Kajian Kuantitatif atas masalah "lokal genius". Dipresentasikan dalam Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV, Cipanas, 3-9 Maret. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Syam, Nur. 2009. *Tantangan Multikulturalisme Indonesia Dari Radikalisme Menuju Kebangsaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Yeung, G.K.K., 2011. "Constructing sacred space under the forces of the market: A study of an 'upper-floor' Protestant church in Hong Kong". *Culture and Religion An Interdisci- Plinary Journal* Vol. 12, Issue 4., hal. 401-418.
- Yunus, U., 1981. *Mitos dan Komunikasi*. Jakarta: Sinar Harapan.

DAFTAR INFORMAN

No.	Nama	Umur (Tahun)	Pekerjaan	Alamat
1.	Notodihardjo	74	Ketua Seni Reog	Brijo Lor
2.	H. Yasa	76	Sesepuh Seni Reog	Kalikebo
3.	Wagiyem	61	Pedagang	Brijo Lor
4.	Subagyo	58	Penari Reog	Brijo Lor
5.	Sugimin	67	Peziarah	Wonogiri
6.	Sukardi	59	Guru SD	Kaliebo
7.	Sarji	53	Petani	Tembayat
8.	Dewi Ratnasari	22	Peziarah	Panggu
9.	Hadjid Santosa	64	Mubaligh	Babad
10	Slamet	37	Penjaga makam	Brijo Lor